

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**El *dugulun* (diálogo) y el *coyaghtun* (parlamento)  
en el Arte de Andrés Febrés (1756): un legado para  
el mapudungun**

*The dugulun (dialogue) and the coyaghtun (discourse) in Andrés Febrés' Arte (1756): a  
legacy for Mapudungun*

**BENJAMÍN MOLINEAUX**

*Universidad de Edimburgo, Reino Unido*

**FRESIA LONCON**

*Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile*

**RESUMEN** El *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* (1765), del jesuita Andrés Febrés, contiene los ejemplos más tempranos que poseemos de dos géneros discursivos explícitamente mapuches. Se trata del ‘diálogo entre dos caciques’ o *dugulun* y el ‘parlamento’ o *coyaghtun*. A pesar del rol ejemplificador o protréptico que se le da a este material, no cabe duda que el sesgo religioso y la mirada desde la otredad lingüística y cultural producen una reimaginación de la interacciones y las comunidades que se buscan caracterizar. Este ‘depuramiento’ del material pone en cuestión el valor del mismo en cuanto testimonio de la lengua y cultura mapuche de la época. En este artículo proponemos una lectura crítica del material en la cual buscamos, sin desmentir los elementos foráneos, seguir los hilos lingüísticos que podamos, con cierto grado de certeza,



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

identificar como propios de los hablantes de la época. Esta tarea es particularmente relevante en los esfuerzos por fortalecer el rol del material textual en la lingüística histórica del mapudungun, esto es, de establecer una tradición filológica para la lengua. Proponemos como método innovador la verificación del material lingüístico histórico por parte de los hablantes actuales. En tanto, presentamos los resultados de una *lectura compartida* de los dos textos en cuestión, realizada por un lingüista histórico y una hablante contemporánea. Destacamos una serie de elementos lingüísticos (léxico, morfología, fonología, discurso) poco descritos que muestran paralelos entre la usanza o memoria actual y los materiales de hace más de un cuarto de milenio.

**PALABRAS CLAVE** Mapudungun; Andrés Febrés; lingüística misionera; contacto lingüístico; textos patrimoniales.

**ABSTRACT** Catalan Jesuit Andrés Febrés' *Art of the General Tongue of the Kingdom of Chile* (1765) contains the earliest examples of two explicitly Mapuche discourse genres. These are the 'dialogue between two chiefs' or *dungulun* and the 'discourse' or *coyaghtun*. Despite the role they were given as exemplification or proreptic texts, it remains clear that religious biases and a gaze from linguistic and cultural othering have produced a reimagining of the interactions and communities they seek to portray. This 'clean-up' of the material raises questions about their value as testimonies to Mapuche language and culture of the time. In this article we propose a critical reading of the material in which we seek out – without denying foreign influence – the linguistic threads that may, with a modicum of certainty, be identified as part of contemporary speakers' repertoires. This task is particularly relevant in current efforts to strengthen the role of textual sources in Mapudungun historical linguistics, that is, in establishing a *philological* tradition for the tongue. The novel method we propose entails the verification of historical linguistic material by contemporary native speakers of the language. As such, we present the results of a shared reading of the target texts, conducted by a historical linguist and a contemporary speaker. As a result, we highlight a series of under-described linguistic structures (lexicon, morphology, phonology, discourse) which show parallels between contemporary usage or lived memory and materials from over a quarter of a millennium ago.

**KEY WORDS** Mapudungun; Andrés Febrés; missionary linguistics; language contact; heritage texts.

‘Entonces, la lingüística histórica puede pensarse como el arte de darle el mejor uso posible a datos malos. Se trata de un arte altamente desarrollado, pero existen ciertos límites en cuanto a los datos, los cuales simplemente no se pueden compensar.’

Labov (1994, p. 11).

## 1. Introducción

En los albores de la lingüística científica mapuche, hacia fines del siglo XIX, Rodolfo Lenz aseveraba que, previo a sus *Estudios Araucanos*, ‘no existen ningunos documentos escritos en el idioma que puedan considerarse como legítimo araucano’ (1897, p. vii). En otras palabras, los textos producidos por misioneros cristianos, que originan casi trescientos años antes que los de Lenz, son juzgados faltos de genuinidad lingüística y, en tanto, inadecuados para la empresa descriptiva, sea contemporánea o histórica. Mientras coincidimos con Lenz en cuanto al carácter problemático de dichos materiales, argüiremos en este artículo que desestimar por completo los materiales misionales como fuentes para la lingüística histórica y el patrimonio cultural mapuche equivale a tirar las frutas frescas con las podridas. Esta postura, sin embargo, requiere una metodología para traer a la luz los aspectos de dichos textos que puedan informarnos primariamente sobre los mapuche y su lengua, removiendo en lo posible los filtros culturales y lingüísticos de sus autores.

Nuestro foco son dos textos coloniales publicados en el *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* del jesuita catalán Andrés Febrés (1765), cuya intención es ilustrar formas típicas de la lengua mapuche hablada. A pesar de muy probablemente ser redacciones del mismo Febrés — con todas las limitaciones que ello implica — los textos son los más antiguos que preservamos de un comportamiento lingüístico tradicional entre los mapuche. Por un lado, se representa una conversación extendida entre dos *ülmen* (‘caciques’) — el *dugulun* o ‘diálogo’ — y por el otro, una breve negociación y bienvenida protocolar a la llegada de un misionero cristiano a una comunidad mapuche — el *coyaghtun* o ‘parlamento’.

La intención de este trabajo es identificar patrones lingüísticos presentes en los textos que, por un lado, no puedan atribuirse al filtro de su autor no-mapuche, pero que al mismo tiempo han perdido vigencia desde mediados del siglo XVIII. Esta labor de diferenciar el trigo de la cizaña se realiza a través de una *lectura compartida* de los textos entre un lingüista histórico (Molineaux) y una hablante nativa contemporánea (Loncon Antileo), identificando tanto en su uso actual, como en su memoria viva, elementos lingüísticos (léxico, morfología, fonología y expresiones) que se atestiguan en los textos ilustrativos de Febrés.

El trabajo se estructura de la siguiente manera: comenzamos (§2) por dar un poco de contexto acerca de la situación de contacto y el interés por documentar formas lingüísticas históricas en lenguas minorizadas. A continuación, presentamos el contexto histórico y contenido del *dugulun* y el *coyaghtun* en la obra de Febrés (§3) y nuestra metodología de lectura compartida para el estudio de dicho material (§4). En seguida (§5), ponemos en relevancia algunos de los elementos que claramente presentan continuidad dentro de la lengua entre el presente y los materiales del Siglo VXIII. En §6 presentamos nuestras conclusiones y prospectos para el material y los métodos.

## 2. Contacto, pérdida de vitalidad y documentación de lenguas minorizadas

El contacto entre culturas, en teoría un proceso enriquecedor para ambas partes, puede, sin embargo, tener efectos cataclísmicos, en particular donde existe gran asimetría de poder. De manera similar, el contacto lingüístico conlleva cambios naturales enriquecedores, sin embargo, existen condiciones de contacto tan extremas que frenan el uso reconocible de una de las lenguas. El resultado no es solo la pérdida de vitalidad y transmisión de la lengua minorizada, sino también, a nivel más global, la pérdida de un sinnúmero de patrones complejos y únicos que tienden a darse tan solo en grupos humanos a escala más pequeña y con lo que Trudgill llama una ‘sociedad de íntimos’ (2011, p.146ss). Los intentos por combatir esta pérdida de diversidad lingüística y raigambre cultural no son solo un afán por frenar cambios naturales, sino una lucha por derechos humanos fundamentales. La documentación de las variedades más tradicionales o antiguas de una lengua juega un rol importante en los procesos de rehabilitación de las lenguas que han ido perdiendo hablantes, registros y funciones (Campbell y Rehg, 2018).

Reportes de los estragos que dicho contacto ha causado en la lengua mapuche o mapudungun existen hace varias décadas. En 1992, Adalberto Salas ya manifiesta que la lengua “acusa en todos sus niveles, los efectos del contacto sistemático y permanente con el castellano”(40). El perfil tipológico de la lengua, especialmente entre neohablantes, se ve impactado por el contacto, de tal manera que los contextos para el uso de los patrones más ‘maduros’ (Trudgill, 2011) han ido menguando de la mano de un ‘empobrecimiento léxico’ rampante (Chiodi y Loncón, 1999). Para contrarrestar estas tendencias – cosa que sabemos es de interés para muchos hablantes y aprendices mapuches de la lengua (Lagos, 2012) – no solo parece ser necesaria la planificación lingüística (Lagos y Espinoza, 2013), sino también documentación, especialmente de los patrones más tradicionales<sup>1</sup>.

---

1. Aunque no es nuestra intención sugerir que los patrones más antiguos son los únicos válidos, ni que las lenguas minorizadas deben mantenerse congeladas en el tiempo, no cabe duda que hay un valor intrínseco en poner la riqueza histórica de una lengua a disposición de sus hablantes. La decisión acerca de su uso está completamente a criterio y gusto de la comunidad de hablantes.

El análisis de fuentes escritas antiguas — la *filología* — tiene una larga y erudita tradición, particularmente en el contexto de las leguas indoeuropeas. Sin embargo, incluso en este contexto, el análisis de los materiales está lejos de ser transparente y certero, tanto por el tipo, cantidad y distribución de los datos que se preservan (Lass, 2015). En el contexto americano, salvo contadas excepciones, nuestras fuentes más antiguas tienen la dificultad adicional de resultar de la aplicación de convenciones europeas a lenguas tipológicamente muy distintas, realizadas por aprendices de la lengua y no por hablantes nativos. Este es el caso también para los materiales coloniales del mapudungun. Siendo casi exclusivamente de carácter misionero (Herkmans, 1642 es la principal excepción), los textos presentan matrices valorativas foráneas, temáticas ajenas al contexto cultural, tradiciones descriptivas inadecuadas a los datos, y competencias lingüísticas problemáticas entre sus compiladores. Más aún, Cancino (2020b) identifica en las gramáticas y paratextos una serie de ideologías lingüísticas compartidas entre los misioneros, que difícilmente se extenderían a los hablantes nativos contemporáneos. En cierta medida, el estudio de estos textos — la lingüística misionera — nos dice más sobre los que están describiendo el material — los misioneros — que sobre los hablantes de la lengua y sus competencias lingüísticas.

Efectivamente, las gramáticas y materiales doctrinales de los misioneros coloniales — Valdivia (1606, 1621), Febrés (1765) y Havestadt (1777) en el caso del mapudungun — no tienen como objetivo principal la documentación de la lengua, sino la formación de nuevos misioneros para la tarea evangelizadora. Según Zwartjes (1999), ‘el propósito principal de los gramáticos fue la necesidad política del adoctrinamiento y catequización del nuevo súbdito’ mientras que los objetivos científicos ‘pudieran haber desempeñado un papel secundario’ (p. 18).

Es así que Lenz (1897) considera que estos materiales se encuentran ‘influenciados por ideas completamente ajenas al idioma indígena’(p. 4) y que ‘tratándose en esos documentos casi exclusivamente de ideas que están fuera del alcance intelectual de un indio, es imposible que no se haya hecho fuerza a la lengua’ (*ibid.* P.XIX). Más allá de su propia mirada desde la otredad, Lenz (1920) pone de manifiesto cuánto de problemático hay, tanto en las gramáticas tempranas de sesgo escolástico, que ‘falsificaban completamente el sistema gramatical de los naturales’ (p.6, véase también Cancino, 2020a), como en los textos misionales que son ‘traducciones del castellano al idioma indígena, que no reflejan el lenguaje natural de los indios’(*ibid.*). Aún más relevante para nuestro foco es la aseveración que ‘El “diálogo entre dos caciques” de Febrés también parece muy poco fidedigno en cuanto al estilo; solo el “ejemplo de un coyaghtun” del mismo autor quizás se debe más o menos directamente a un indígena’ (Lenz, 1897, p. VIII).

Dado, entonces, que las formas contemporáneas de la lengua se ven fuertemente impactadas por el contacto y los registros históricos llevan un sesgo misional y colonial(ista), ¿Cómo podemos establecer la validez de elementos antiguos de la lengua que han caído en desuso? ¿Cómo podemos evaluar la confiabilidad de los datos sobre las lenguas habladas en los materiales filológicos americanos?

Nuestra propuesta pretende trazar lazos entre los materiales coloniales y las intuiciones lingüísticas de hablantes contemporáneos. Los textos antiguos, en cuanto materiales escritos desde la perspectiva misionera, representan una forma de la lengua influenciada por el contacto lingüístico. Sin embargo, probablemente no representan el mismo tipo de contacto que se manifestaría entre los hablantes de mapudungun de la época. Tampoco representan el mismo tipo de contacto que ha resultado en la lengua de los hablantes contemporáneos. En efecto, en el Wallmapu (territorio mapuche) del S.XVIII la mayor parte de la población hubiese sido monolingüe en mapudungun. Por lo demás, el tipo de textos producidos no era para consumo de los mapuche y, probablemente, el cristianismo no hubiese hecho suficientes avanzadas como para influir sustancialmente en la lengua (Durán y Ramos, 1986). Por último, a la medida en que el uso del español empezó a masificarse en dichos territorios — en los últimos cien años (Wittig y Fariás, 2018) — el tipo de influencia no hubiese sido desde el registro discursivo de los trabajos misionales, sino más bien del vocabulario del día a día relacionado con el trabajo, la escolarización y el servicio militar.

Como sabemos, la influencia lingüística del contacto sobre hablantes nativos — los *mapudungufe* en contacto con los hispanoparlantes, en nuestro caso — es fundamentalmente distinta de la adaptación de hablantes de otra lengua a una nueva — los misioneros aprendiendo mapudungun. Esta es la distinción fundamental entre lo que Thomason y Kafumann (1988) llaman *language contact* ‘contacto lingüístico’ y *language shift* ‘sustitución lingüística’. Con esto a la vista, es improbable que las innovaciones lingüísticas en los textos de Febrés sean simplemente equivalentes a las influencias del contacto presentes en la lengua de los hablantes contemporáneos. Por lo tanto, no predecimos que el empalme entre las formas contemporáneas e históricas sea principalmente un resultado del contacto lingüístico. De este modo, existe una alta probabilidad de que los elementos lingüísticos que son reconocidos por los hablantes contemporáneos en los textos coloniales no sean mera influencia del contacto, sino más que pertenezcan más bien a un legado propio de la lengua histórica.

### 3. Los textos ilustrativos del Arte de 1765

El *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile*, compuesto por el jesuita catalán Andrés Febrés, fue la obra de referencia sobre el mapudungun que más se utilizó durante la colonia. Publicado en 1765 en Lima, es un libro bastante denso, con gran riqueza de ejemplificación, tanto gramatical, como léxica y fónica. Por lo demás, contiene una serie de textos de gran utilidad para el misionero – la Doctrina Cristiana – y dos textos ilustrativos, que discutiremos en más detalle. El material en el Arte representa una diversidad de formas dialectales, por lo general no-explicitas, sin embargo, las fuentes más importante para Febrés habrían sido las variedades norte y central del mapudungun (*picunche* y *moluche* en la terminología de Lenz, 1897).

El principal público objetivo de la obra son otros misioneros que continuarían la tarea de evangelización de los mapuche. En efecto, Febrés (1765) se encomienda así: ‘Quiera Dios, que sirva este trabajo propio y ageno de alguna utilidad, y alivio à los que quieran servirse de él para gloria de Dios, y bien de estos Indios nuestros hermanos’ (p.423), lo cual calza con las ideologías misioneras ya mencionadas y su divergencia de aquellas de los hablantes nativos.

Este mismo foco, desde la otredad cultural y lingüística, ya se deja entrever en la página de título de la obra, que anuncia la inclusión de ‘un dialogo chileno-hispano muy curioso’ (Figura 1). Al examinar dicho *dugulun* — sin duda compuesto por el mismo misionero — es evidente que lo ‘curioso’ tiene más que ver con un afán de exotizar esta ‘lengua estraña’ (Febrés, 1765, Dedicación) que con la potencial peculiaridad de este tipo de texto en el contexto mapuche. Más allá de la utilidad pedagógica que le atribuye al *dungulun*, Febrés confiesa que lo ha incluido en el Arte para darle a sus lectores ‘gusto colmadamente aun en lo que no osó pedirme su modestia’ (ibid., Prologo al estudioso), esto es, para dar un sabor de la otredad de las prácticas lingüísticas y culturales mapuche.



**Figura 1**

*Detalle de la página de título del Arte de Febrés (1765) – Copia de la biblioteca Carter Brown.*



Fuente: <https://archive.org/details/artedelalenguage00febr/page/n5/mode/2up>.

Como hemos dicho, tanto el *dugulun* como el *coyaghtun* representan los más tempranos ejemplares de materiales escritos en mapudungun en géneros discursivos explícitamente mapuches. En ambos casos, las conversaciones probablemente versan sobre personajes y hechos históricos, sin embargo, representan momentos y conversaciones ficticios. El compositor, sin lugar a duda es Febrés (1765), u otro de sus hermanos de la orden, y su propósito es ilustrativo tal como se nos dice en relación al *dugulun*: 'se hizo solo para exercitarse en construir, y para la práctica de hablar familiarmente en esta Lengua' (p. 145).



### 3.1 El Dugulun

El primero de los textos que nos conciernen es el más largo de los dos y contiene unas 3.358 palabras en Mapudungun que se encuentran en 45 páginas cara-a-cara con el español (pp. 99-145). La palabra *dugulun*, equivalente a *düngulün* en el Alfabeto Mapuche Unificado (AMU), tiene la misma raíz que la palabra *mapudungun*, aquí mejor traducida como ‘hablar’ o ‘dar noticias’. Dicha raíz se sigue de un sufijo causativo *-(ü)I* y una terminación infinitiva o nominalizadora *-(ü)n*. El sustantivo o infinitivo resultante se puede traducir como un ‘hacer hablar’, ‘conversar’, ‘hacer dar noticias’ o simplemente como ‘dialogando’ o ‘diálogo’<sup>2</sup>.

- (1) *düngulün*  
 /ðiŋu-l-in/  
 hablar-CAUS-INF  
 ‘hacer hablar, dialogando, diálogo’

En este caso, se trata de un diálogo informal y extendido entre dos *ülmen*, que Febrés traduce como ‘caciques’, pero quizás puede también traducirse por ‘hombres de importancia’. Estos son Pedro Llancahuenu e Ignacio Levihueque. Llancahuenu (2) vuelve a sus tierras natales (cerca de *Encol* ‘Angol’) como adulto, tras ser ‘vendido’ a los Españoles en su infancia. Levihueque (3), que es Gobernador de Santa Fé<sup>3</sup>, resume la historia del Wallmapu, desde sus albores en los relatos cosmogónicos — incluyendo un relato del diluvio universal y la llegada de los españoles — extendiéndose hasta el presente.

- (2) *Llankahuenu*  
 /laŋka-wenu/  
 perla-cielo  
 ‘perla del cielo, perla arriba’

---

2. En los ejemplos que damos en este trabajo, usamos las siguientes abreviaturas para la glosa interlineal: 1=priemera persona; 2=segunda persona; 3=tercera persona; A=Agente; AFIRM=afirmativo; CAUS=causativo; CIS=cislocativo; CONT=continutivo; D=dual; DET=determinativo; FUT=futuro; HAB=habitual; IJ=interjección; IND=indicativo; INF=infinitivo; IR=implicatura rota; NEG=negativo; NF=no-finito; NMLZ=nominalizador; P=Paciente; PART=partícula; pl=plural; PROG=progresivo; QEPD=que en paz descance (EX en la terminología de Smeets, 2008, p. 110); REFL=reflexivo; S=singular; VB=verbalizador.

3. Existen claras evidencias de que Levihueque es un personaje histórico real (ver Zavala, 2011, p. 82).

- (3) Levihueque  
 /lev-i-weke/  
 correr-IND3-weke<sup>4</sup>  
 ‘el weke corre, weke rápido’

En forma muy tradicional, el intercambio entre Llancahuenu y Levihueque se conceptualiza como un *trafkin* – un intercambio o reciprocidad. Así Llancahuenu dice *thavmañumuayu*: intercambiaremos favores o agradecimientos (4). Efectivamente, Llancahuenu corresponde con relatos de sus viajes (probablemente ficticios) en Buenos Aires y entre misioneros y guaraníes en Paraguay.

- (4) thavmañumuayu  
 /tʃav-maɲum-a-ju/  
 uno.a.otro-agradecer-FUT-IND2D  
 ‘nos agradeceremos mutuamente los dos’

La perspectiva de ambos relatos, sin duda busca resaltar la obra de los jesuitas y los beneficios que han traído a los mapuche y los guaraníes. Este foco muestra lo ficticio de la conversación: refleja el interés del autor. Sin embargo, también podemos encontrar una ventana a la lengua y cultura mapuche en el siglo XVIII. A este respecto, vemos en el *dugulun* una versión original de la cosmogonía mapuche — la historia de las dos serpientes originales —, que, además, sirve una función discursiva común aun hoy: situar el contexto histórico/mítico compartido de la conversación.

### 3.2 El Coyaghtun

El *Coyaghtun* es un texto mucho más corto y formal. Son 887 palabras en Mapudungun, a lo largo de once páginas en columnas paralelas ‘espejadas’ con el español (pp.146–156). Febrés (1765) se refiere al Coyaghtun como un ‘razonamiento’ que se usa en los parlamentos y funciones públicas mapuche (p. 145). Se caracteriza por un modo de hablar ‘elegante’ y ‘realzado’: ‘se compone de un hablar sentencioso, y seguido, con finales largas, adornándolo con las partículas arriba dichas, y con metáforas, y símiles expresivos, aunque humildes, y esto son lo sumo de su retórica’ (p. 91).

El término *coyagh* (AMU: *koyag*) refiere la reunión para conversar y llegar a un consenso (ver Payás et al., 2014). En la palabra compleja *coyaghtun* (AMU *koyagtun*) se incluye el verbalizador *-tu* y después el nominalizador o infinitivo *-(ü)n*, que nos da la idea de un acto de juntarse y hacer *coyagh* (5). En la usanza colonial, la traduc-

---

4. Weke (*chilihueque*) es la palabra mapuche para el pequeño camélido (pariente del guanaco o la llama) que criaran los mapuche, particularmente en Isla Mocha, hasta su extinción durante la colonia (véase Westbury et al., 2016 y Zavala et al., 2021). Por extensión, la palabra se utilizó para designar a las ovejas traídas de Eurasia.

ción de *coyaghtun* al español se encuentra estandarizada a ‘parlamento’ o ‘parlamentar’, una institución clave en las interacciones entre mapuche y colonizadores, pero que en un sentido más literal puede entenderse como ‘parlamentando’.

- (5) *coyaghtun*  
/kojau-tu-n/  
reunión.de.consenso-VB-INF  
‘parlamentando, el acto de reunirse a buscar consenso’

En el caso del texto de Febrés el *coyaghtun* se refiere a una bienvenida protocolar a un nuevo misionero en una comunidad mapuche. Ancatemu (6) es *ülmen* de la comunidad y sale a recibir al nuevo sacerdote, Millaleuvu (7), con sus *kon’as* o compañeros (‘mocetones’ en la traducción de Febrés). En la interacción se negocia el tipo de relación que se espera tanto por parte del misionero como de la comunidad: Ancatemu quiere cerciorarse de que la llegada del padre no se trata de un intento de avanzada española, y Millaleuvu quiere asegurarse de que la comunidad irá a las misas y oirá sus sermones con respeto.

- (6) Ancatemu  
/aŋka-temu/  
torso-temo  
‘torso de temo’
- (7) Millaleuvu  
/miʎa-lewvu/  
dorado-río  
‘río dorado’

#### 4. Metodología

El legado de los textos coloniales en mapudungun es híbrido y la evaluación del material requiere intuiciones sobre el uso actual y pasado de la lengua. Nuestro objeto es identificar patrones lingüísticos que tienen continuidad en el tiempo, preservándose en el uso y la memoria de la comunidad.

El medio fundamental para acceder a este conocimiento es la lectura compartida entre una hablante y educadora tradicional mapuche y un lingüista histórico y aprendiz de la lengua. En conjunto, buscamos encontrar hebras de genuino conocimiento lingüístico y cultural para seguirlas hacia el pasado. Además, complementamos este trabajo con métodos de corpus, usando la versión actual del *Corpus Histórico del Mapudungun* (Molineaux y Karaïskos, 2021) como fuente para revisar el uso de los elementos lingüísticos en otras partes de los textos de Febrés y en otros materiales históricos mapuche allí presentes.

#### 4.1 Lectura compartida

Sin poder volver atrás en el tiempo, las conjeturas que podamos hacer sobre el mapudungun previo a la influencia masiva del castellano siempre serán algo inciertas. Pero sí podemos contar con la memoria vivida y la experiencia lingüística de hablantes tradicionales hoy, como ventana a ese pasado, particularmente porque sabemos que el proceso de pérdida lingüística se ha acelerado relativamente recientemente (Wittig y Farías, 2018). La triangulación de este conocimiento con los textos históricos sirve de ayuda-memoria para la elicitación de las formas más erosionadas. Esto nos permite, hasta cierto punto, la posibilidad de suavizar la brecha entre neohablantes y hablantes tradicionales, encontrando palabras, expresiones, estructuras morfológicas y pronunciaciones que son infrecuentes hoy pero que se atestiguan en el registro histórico.

En la práctica, el trabajo sobre el cual informamos acá representa el resultado de la lectura y glosa compartida del *dugulun* y el *coyaghtun*. A esto se suma un comentario nutrido acerca de la familiaridad de las usanzas evidenciadas en Febrés. El trabajo, por su naturaleza, es algo idiosincrático: es la perspectiva de una hablante, con su experiencia situada en un tiempo y lugar específico. Por lo demás, depende de las estructuras lingüísticas que aparecen algo aleatoriamente en los textos ilustrativos, mientras que otras estructuras estarán ausentes. Por último, dependerá de las nociones de lo esperado y lo inesperado que los autores tengan de una u otra estructura; de lo que es visto como común en la lengua actual y de lo que parece haberse vuelto infrecuente. Sin embargo, esperamos esta primera aproximación abra la puerta para más trabajos de este tipo y una metodología más refinada.

En otros contextos, este trabajo de salvataje lingüístico podría verse como fútil o arcaizante. Mal que mal, el cambio lingüístico es natural y las arenas del tiempo no pueden detenerse. Sin embargo, en el contexto de lenguas amenazadas, sobre todo con un bilingüismo cada vez más desbalanceado, los cortafuegos de este tipo se justifican. Así, concebimos este trabajo como la recolección de semillas lingüísticas nativas para hacer renovar entre los bosques de pino y eucalipto foráneo que acaparan el terreno lingüístico.

En tanto el trabajo se basa en las experiencias e intuiciones lingüísticas de una hablante, vale la pena ser transparentes acerca de su *kewün'* (lengua), su *küpalme* (origen) y su *mongen* (vida). Fresia Loncon Antileo es mujer mapuche, hablante nativa del mapudungun. Fue criada en el lof Quetrahue, comuna de Lumaco, en un sector de autodenominación *nagche* ('abajino'), en el cual residió hasta la adultez. Actualmente reside en Santiago donde se desempeña como profesora (*kimelfe*) de lengua y cultura mapuche.

## 4.2 El Corpus Histórico del Mapudungun

El Corpus Histórico del *Mapudungun* (CHM – Molineaux y Karaiskos, 2021) es una colección de textos antiguos en mapudungun que se han digitalizado y etiquetado con lexemas y datos sobre la estructura morfológica y fónica de cada forma (más detalles en Molineaux, 2023). Crucialmente, entre los materiales disponibles se encuentran el *dungulun* y el *coyaghtun*, además de una serie de textos que lo preceden y suceden históricamente.

El CHM permite la lectura, copia y reutilización de esos textos digitales. También permite la búsqueda de palabras y morfemas en los materiales de Febrés y a lo largo de los otros textos en el corpus. En la Figura 2 vemos, por ejemplo, el formulario de búsqueda del CHM dónde se ha ingresado la palabra ‘weke’ en la celda del lexema. Los resultados muestran la presencia del término en varios textos del corpus, incluido el *coyaghtun* de Febrés, para el cual incluimos el contexto, donde se ve la traducción por ‘bestia’. Este uso es interesante, pues la palabra parece haber referido originalmente a un pequeño camélido (pariente de la llama o guanaco y posiblemente ya extinto en 1765, véase nota n° 4), pero que se adoptó para referir a las ovejas eurásicas, incluso ya en la obra de Valdivia (1606, 1621). Aquí el uso parece ser un término genérico para los seres vivos sin conciencia (véase también §5.1.1).

**Figura 2**

*Formulario de búsqueda y resultados para el lexema 'weke' en el CHM (Molineaux y Karaiskos 2021).*

The screenshot shows the search interface for the CHM. The search criteria are as follows:

- lema: weke
- ortografía original: e.g. duamimi
- categoría léxica: e.g. V
- período: e.g. 1601 - e.g. 1931
- traducción española: e.g. \*know\*
- locación: e.g. Panguipulli
- morfema: e.g. kura, limi
- título del texto: e.g. \*sermon\*
- tipo de morfema: e.g. root, sfx
- autor/compilador/transcriptor: e.g. \*Lenz
- significado/función del morfema: e.g. stone, ind2s
- orador/narrador/informante: e.g. \*wenufamko

Results summary: Por lema | Por morfema | casos totales: 15. textos totales: 4 | Entradas visibles: 1 a 4 de 4

morfema	tipo	significado/función	ortografía	lemas	segmentos	texto	casos	casos totales
weke	root	ovis/camélido pequeño	hueque	weke/N	(?) (a) (a) (a) (a)	1821VALDIVIA-Sermones 12		15
		ovis/camélido camélido		weke/N		1785FEBRÉS-Coyaghtun 1		
		weke		weke/N		1915LA-1-Costumbres	1	
				weke/N		1915LA-4-Canciones	1	

Context excerpts for 'weke':

Ancatemú, \* ca quife dugu tûclevavin gañi piuque meu gañi pu Ghûlmen ga, piquen ta tvá; \* Eymn tamn themgen allcûMissapayaymn . Ancatemú, \* roquiñepayaymn cûme que glam, Dios ñi dugu máy; \* tamn pu piñeñ hueleu rezapayay, \* rûcûñmamoquili ta tvá; \* Marimari ca Ancatemú, \* re hueque cam vengeay gamn pu piñeñ? \* quimDiosnoalu cam themaygn vè ? \* inche quimbleluaiñ, pipelleyu ta tva, Marimari ca Ancatemu. \*

Otra cosa quiero meter en el corazon de mis Cacicques, Ancatemu: que vosotros los grandes vandreis à oír Misa, y à llevar como de cocabi buenos consejos, èsto es, cosas de Dios, mas vuestros chiquillos vendrán à rezar, no me los mezquineis: se han de criar solo come bestias, sin conocer à Dios? yo os los enseñarè, te digo, Ancatemu.

Por lo general, usamos el CHM como una manera de extender nuestro análisis más allá de las observaciones iniciales que resultan de la lectura compartida, permitiendo teorizar acerca del cambio o permanencia lingüística evidenciada por el elemento en cuestión.

## 5. Resultados

En esta sección reportamos una selección de elementos lingüísticos identificados en el trabajo de lectura compartida, los cuales son de interés tanto para la lingüística histórica —muestran la antigüedad de un patrón— o para los hablantes actuales —muestran elementos culturales o lingüísticos libres de influencia *wingka* o ‘foránea’ y que son menos frecuentes hoy.

En cuanto al trabajo de análisis lingüístico cultural podemos mirar distintos niveles de estructura lingüística para buscar estas hebras de continuidad. El *dugulun* y el *coyaghtun* son de particular relevancia porque el uso es contextualizado, cosa que no es así en las gramáticas y vocabularios coloniales.

### 5.1 Léxico:

Nuestra mirada al léxico de los textos ilustrativos de Febrés se focaliza primariamente en el uso de sustantivos y verbos. Entre los sustantivos, nuestro foco son dos campos semánticos particularmente ricos, como son el mundo natural y las relaciones de parentesco y afinidad. Entre los verbos, examinamos elementos relacionados a las actividades tradicionales del mundo mapuche, con un foco especial en el uso extremadamente productivo de la morfología verbal. Vemos, además, cómo estos mismos recursos se adaptan para dar cabida a actividades no-tradicionales que resultan del contacto. Por último, examinamos el contraste entre los elementos léxicos nativos y la entrada de préstamos léxicos.

#### 5.1.1 Sustantivos

**El mundo natural:** Gran parte del vocabulario relativo a animales, plantas y elementos del paisaje, muestran correspondencia con la usanza que continúa en la memoria lingüística hoy. En la Tabla 1 vemos ejemplos de este tipo.

**Tabla 1**

*Sustantivos relacionados al mundo natural en los textos ilustrativos de Febrés (1765).*

Ortografía original	AMU	Significado
pagi	pangi	‘puma’ (hembra)
challhua	challwa	‘pez(cado)’
luan	l'uan	‘guanaco’
quirque	kirke	‘lagarto’
gùrù	ngürü	‘zorro’
ivùm	ifüm	‘animal’
hueque	weke	‘camélido/oveja’
mamüll	mamüll	‘madera/palo/árbol’
lemu	lemu	‘bosque’
leuvu	l'ewfu	‘río’
ragh	rag	‘greda’
chapad	chapad	‘pantano/barro’
vuña ko	fuña ko	‘agua podrida’
mahuida	mawida	‘monte’
Pehuen mapu	Pewen mapu	‘Tierra de araucarias’

Un caso interesante es el de los términos relativos al puma (*felis concolor*) que en Febrés aparece solamente como *pagi*. En la variedad de la lengua de Fresia Loncon Antileo, esta usanza se refiere en particular a la hembra adulta, a diferencia del macho adulto: *trapial*. En contextos narrativos, también se usan *kushe pangi* (‘anciana puma’) y *fücha peñi* (‘hermano mayor’), para hembra y macho, respectivamente. No está del todo claro si Febrés simplemente no ha registrado esta variación léxica o si tal especificidad se ha desarrollado más recientemente.

Llaman la atención también algunas palabras que hoy ya no son corrientes como *ivum*. Este término se preserva en la mitología chilota como *imbunche* (‘ivum-persona’), un ser sobrenatural. En el *dugulun* parece usarse solamente como ‘animal’ en un sentido genérico. Loncon Antileo especula un significado original como ‘comestible’ con la raíz *i-* seguida de una forma condicional *-fu* (morfema que Golluscio (2000) llama de ‘implicatura rota’, IR) y un instrumental (Smeets 2008, p. 61) para significar ‘lo que se podría comer’. Nótese que *ivum* es reemplazado por el préstamo *animal* en la versión mapuche del *dugulun* en la edición de Hernández Calzada, impresa en 1846. Esto da la idea que el término parece haber perdido vigencia o haberse restringido semánticamente a lo monstruoso o sobrenatural, como se da a entender en los vocabularios de Valdivia (1606), Febrés (1765) y Havestadt (1777).



De manera similar *hueque* se atestigua en el *dugulun* con la traducción ‘bestia’, como ya lo hemos mencionado, un término que ha caído en desuso, mientras *kullin* ha pasado a usarse más masivamente para referirse a animales de manera genérica. En los textos ilustrativos sólo se usa *cullin* con la traducción ‘hacienda’ o como forma del verbo que se traduce por ‘pagar’ (*culliuayu*: ‘nos pagaremos el uno al otro’). A esto se suma el hecho de que *hueque* se usara ya en Valdivia (1606, 1621) con el sentido de ‘oveja’, finalmente reemplazándose por el préstamo castellano (ver Tabla 3). Loncon Antileo recuerda que su abuela paterna (*kuku*) usaba el término *weke* para referirse a las ovejas, un hecho que sospecha está relacionado con el origen Williche de esa parte de su *küpalme*.

Por último, cabe destacar el uso de ‘Pehuen Mapu’ como designación geográfica específica temprana relacionada al territorio que hoy relacionamos con el grupo y variedad lingüística Pehuenche.

**Términos de parentesco y afinidad:** En este campo semántico, resumido en la Tabla 2, también vemos en los textos de Febrés numerosos casos similares a la usanza actual o recordada por Loncon Antileo.

**Tabla 2**

*Sustantivos relacionados a las relaciones de parentesco o afinidad en los textos ilustrativos de Febrés (1765).*

Ortografía original	AMU	Significado
Peñi	Peñi	‘hermano’
Chau	Chaw	‘padre’
Hueñi	weni	‘niño’ (hoy ‘amigo’)
vochùm	fochüm	‘hijo’ (de un hombre)
Cure	kure	‘esposa’
Cacha	catcha	‘hombre mayor’ (hoy: <i>chacha</i> )
Nay	Nay	‘amigo/oye’ (hoy: <i>anay</i> - informal)
vùthay	Fütray	‘hombre mayor’ (hoy: <i>füchay</i> )
Llacu	Llaku	‘tocayo/abuelo paterno’ (hoy: <i>laku</i> )
Gapi	Ngapi	‘recién casada’ (Febrés: ‘concubina’)
Re che	Re che	‘gente verdadera’ (Febrés: ‘indios’)

Un término que parece haber cambiado algo es *hueñi*, que se usa en el sentido de *niño* en Febrés. Mientras que esta forma existe en la usanza de Loncon Antileo, en su comunidad es más típicamente una manera de referirse a un amigo, con la pronunciación más cercana a *wenüy*. La popularidad del término se notaba incluso entre los no-mapuche de la zona de Lumaco, donde se crió la autora. Estos a menudo referían a los miembros de la comunidad como *hueñicitos*, de manera despectiva. Aún más, Loncon Antileo recuerda la usanza *ella weñi*, con el significado ‘casi amigo’ para referirse a los adolescentes, mostrando quizás una fase intermedia entre los dos significados principales de la palabra (‘niño’ y ‘amigo’).

Destaca también la usanza especial del término *laku* como ‘tocayo’, que continúa hoy. Esta usanza temprana es interesante porque ya no corresponde al uso tradicional como ‘abuelo paterno/nieto por un hijo varón’ donde ambos miembros del par recíproco comparten un nombre. Loncon Antileo nota que este tipo de comportamiento también se veía en su comunidad, donde un caso especial era el de una pariente política de su abuela materna (*chuchu*), a quien tanto su *chuchu* como los mismos nietos llamaban *laku*. En este caso no se trataba de una relación tradicional de *laku* (exclusivamente masculina), sino solo era el caso que compartían nombre casualmente. Esta forma es curiosa en que se extiende más allá de la relación de parentesco individual, además de aplicarse a una relación entre mujeres. La persistencia del término muestra una parte importante de la construcción de vínculos sociales mapuche donde el *lakutun* (‘hacerse laku’) es independiente de la consanguinidad y que puede manifestarse de manera bastante ritualizada (intercambio de alcohol o regalos – véase Zavala 2011, p. 71; Course, 2011, p. 54).

Es de interés también que la forma en Febrés lleva <ll> ortográfica, representando una lateral palatal (/ʎ/) y no la lateral dental (/ʎ/) de los dialectos contemporáneos. Según Loncon Antileo esto es simplemente una forma cariñosa, mientras que la forma dental muestra más distancia y respeto. El mismo proceso se ve en la forma <vochùm> para ‘hijo’ o ‘hijito’ (dicho por el padre) que tiene la palatal <ch> (/tʃ/), en contraste con la forma que también se ve en mapudungun contemporáneo /foʎim/ (escrito <foʎüm> en AMU). Esto no solo muestra la antigüedad de estos procesos de alternancia estilística o afectiva (Catrileo, 1986, 2022), sino también la tendencia a lexicalizarse hacia la forma ‘de respeto’ (dental) en el caso de /ʎaku/, que en muchos dialectos actuales ya no alterna (véase Molineaux, entregado).

Otro término que vale la pena revisar es *gapi* que Loncon Antileo recuerda haber escuchado entre los miembros de su comunidad, significando ‘mujer recién casada’. En general, estos matrimonios referirían a la usanza tradicional de mudarse a la casa del marido aun antes de oficializar las nupcias. En este sentido, es un casarse ‘de palabra’ más que legal o ritualmente, para lo cual es de interés la presencia de la secuencia *-pi* homónima con la raíz ‘decir’ en el sustantivo *gapi*. Evidentemente, esto

es visto como un matrimonio no-reconocido por Febrés, sobretodo en el contexto de la poligamia tradicional mapuche que todavía se practicaba en el siglo XVIII y que era particularmente problemática para los misioneros.

Un proceso inverso al que vimos en la palabra *pagi* se da con los términos relacionados a *vùthay* (AMU *fùtray*). Aquí, las variantes de pronunciación han ido tomando significados cada vez más específicos. Hoy la raíz *fùtra* está asociado a lo ‘grande’, mientras que *fùcha* refiere a ‘viejo’ y *fùt’a* específicamente a ‘marido’. Estas alternancias, según Locon Antileo, eran menos específicas en términos léxicos en su niñez y adolescencia, siguiendo más un patrón estilístico o afectivo como el descrito para *laku~llaku*.

El último término de importancia en este campo semántico es el uso de ‘re Che’,<sup>5</sup> que muchos mapuche hoy prefieren como denominación para los pueblos originarios o primeras naciones de las américas, que por cierto Febrés traduce por ‘indios’ — un término rechazado por los mapuche desde muy temprano. En el Dungulun, se usa el término al referirse a los guaraníes, mientras que para los mapuche ya está en uso el término ‘mapu che’, aunque parece ser descriptivo más que una designación fija. Sin embargo, Boccara (1996) ha argüido que el término ‘reche’ podría ser el primer gentilicio utilizado por los mapuche, particularmente en el contexto de la oposición bélica al imperio español.

### 5.1.2 Verbos

Volviendo la vista a los verbos, que son tremendamente productivos en mapudungun y reflejan el carácter polisintético y aglutinante de la lengua (Zúñiga, 2017), nos enfocamos en dos tipos distintos de patrones culturales que se codifican en la morfología verbal. Además, echamos una mirada a como estos recursos se extienden a la expresión de actividades e ideas foráneas a la cultura tradicional.

**Instituciones tradicionales:** Mirando el uso verbal de Febrés nos focalizamos en dos prácticas tradicionales mapuche: las distintas formas de formar pareja y la reciprocidad en el intercambio.

En la primera de estas categorías nos focalizamos en las formas en (8) y (9). En el caso de *gapitual* encontramos una forma verbal de *gapi*, que vimos entre los sustantivos relacionados al parentesco (aquí con un verbalizador y terminación no-finita). La palabra, traducida como ‘amancebarse’ en el texto y definida en el diccionario de Febrés como ‘tomar mujer para casarse a su usanza’, se presenta en le *dugunlun* entre una letanía de malas costumbres que se le enseña a los jóvenes mapuche en el seno

5. Zavala (2011, pp. 208-209) nota que en algunos contextos *reche* tiene otra usanza, donde se contrasta con *ülmén*. Los primeros serían individuos sin grandes bienes o familia (‘solo la persona’), mientras que los segundos son individuos con medios más sustanciales.

de su comunidad. Llama la atención que este estigma no se haya transmitido a la comunidad de Loncon Antileo, para quien la traducción más simple es ‘emparejarse’ o ‘irse a vivir a casa del marido’ y las interpretaciones de Febrés son ajenas a la cultura. Muy por el contrario, ella recuerda que las *kusheke papay* (mujeres mayores, cariñoso), solían decir *akurkeay ta ngapiñ* (9) para referirse a un joven que había empezado un romance. Enfatiza que la nasal palatal final implica una interpretación afectuosa.

- (8) gapitual  
 /ŋapi-tu-al/  
 recién.casada-VB-NF  
 ‘para emparejarse’
- (9) akurkeay                      ta    ngapiñ  
 /aku-ʒke-a-j                      ta    ŋapi-ŋ/  
 llegar-EV-FUT-IND3 PART EMPAREJARSE-INF  
 ‘parece que se va a emparejar’

De manera similar, Loncon Antileo recuerda la forma sustantiva *piñom* con el significado ‘conyugue’ o ‘pareja’ que aparece en el *dugulun* como verbo (10). Es interesante que acá representa el ritual cristiano de matrimonio, que es un causativo, a diferencia de la forma en (8), que representa el matrimonio tradicional mapuche. En la segunda forma, el énfasis está en la acción de los misioneros (agentes=A) que son quienes casan a los mapuche (pacientes=P).

- (10) piñomùlquevi  
 /pijom-ìl-ke-fi-i/  
 conyugue/unir-CAUS-HAB-3P-3A  
 ‘los casan’

La tercera institución relevante es el intercambio con reciprocidad, típica de la cultura mapuche. En (11) se muestra el uso de dos raíces verbales (serialización verbal, cf. Fernández y Malvestitti, 2008). La primera refiere al intercambio recíproco o *trafkiñ* y la segunda a lo que se intercambia, los favores o lo que se agradece: *mañum*. Esto se formula en una forma reflexiva *-u* (‘unos a otros’), futura *-a*, y primera persona dual del indicativo *-yu*.

- (11) thavmañumuayu  
 /tʃav-mañum-w-a-ju/  
 intercambio-favor-REFL-FUT-IND1D  
 ‘intercambiaremos favores tú y yo’

**Comportamiento verbal:** acá nos enfocamos en tres casos que enfatizan aspectos culturales relacionados al habla y la interacción verbal.

La primera forma muestra una diferencia fundamental entre la forma de interacción del *coyaghtun* mapuche y la que se da en la interacción entre el sacerdote y sus feligreses. Mientras la primera es una relación dialógica, la segunda es unidireccional. Los parlamentos mapuche implican la reciprocidad ya mencionada, donde ambas partes presentan sus razonamientos. La prédica o sermón cristiano, por otro lado, es visto como la entrega de un razonamiento cierto que no ha de transarse. En tanto, esta forma es vista por Loncon Antileo como acorde al lenguaje, pero no a las costumbres mapuche. En términos lingüísticos el uso del causativo en la forma en (12) pone de manifiesto esta segunda postura — que es un ‘hacer razonar’ a otro.

- |                                    |                 |
|------------------------------------|-----------------|
| (12) coyaghtulqueiñ mo             | Dios ñi nemùl   |
| /koyaw-tu-l-ke-ij=mo               | ðios ñi nemil/  |
| razonamiento-vb-caus-hab-ind1pP=3A | Dios su palabra |
| ‘nos predicán la palabra de dios’  |                 |

El otro elemento tiene que ver con la importancia de la rectitud y la veracidad del discurso que es altamente valorada en la cultura mapuche<sup>6</sup>. Sin duda esta veracidad va acompañada de elocuencia, lo cual explica que Febrés traduzca la forma en (13) por ‘hablas elegantemente’.

- |                       |
|-----------------------|
| (13) rithodunguymi    |
| /ziṭṣo-ðiñu-jmi/      |
| recto-hablar-IND2S    |
| ‘hablas con rectitud’ |

El caso de (14) sigue muy de cerca el caso anterior, agregando un giro retórico relacionado a la confiabilidad del hablante.

- |                                |
|--------------------------------|
| (14) coyllatupaquelayu         |
| /kojla-tu-pa-ke-la-ju/         |
| mentira-VB-CIS-HAB-NEG-IND1S   |
| ‘no te vengo a decir mentiras’ |

6. El proverbio recopilado por Manuel Manquilef y Lorenzo Coliman viene al caso: *Düngun meu kimngekei ta küme che* ‘la gente buena se da a conocer en el habla’ (Guevara, 1911, p. 26).

Por último, vemos la gran productividad morfológica de la lengua puesta a disposición de conceptos foráneos. Loncon Antileo nota la capacidad expresiva de la lengua que Febrés es capaz de encauzar, muestra de que a pesar de tratarse de ‘ideas completamente ajenas’ (Lenz, 1897, p. 4), no se encontraban de manera alguna ‘fuera del alcance intelectual’ (ibid.: XIX) de los mapuche y su lengua.

En (15) vemos la traducción de la palabra ‘bautizar’ *utulcoquefuy* en paralelo con el préstamo castellano incorporado a la morfología verbal mapuche: *bautizaquevign*. La descripción del bautismo es literalmente ‘hacer caer agua’. Loncon Antileo nota que la usanza con *utu* no es típica de su zona, donde se usa *utruf-*, sugiriendo que esta podría ser una forma pehuenche.

(15) utulcoquevuy	~	bautizaquevign
/utu-l-ko-ke-vu-j/	~	/βawtisa-ke-fi-ŋin/
caer-CAUS-HAB-IR-IND3		bautizar-HAB-3P-3PA
‘hacían caer agua’		‘bautizan’

Un caso similar es el uso de Febrés del término *perimontun*, que en la comunidad de Loncon Antileo es una visión fuera de la realidad del día a día que se presenta a una persona y le llama a ser *machi* (chamán mapuche)<sup>7</sup>. En el caso de Febrés, el término se usa dos veces, una para expresar la idea ‘ver maravillas’ (16) otra para referirse a ‘milagros’ (como sustantivo). Aunque la estructura interna de la raíz no está clara, Loncon Antileo nota que en ambos casos parece estar presente el elemento constituyente *-pe* ‘ver’ (también Sánchez, 2015), que se refleja en la traducción de la forma verbal.

(16) perimontuy
/pezimon-tu-j/
visión-VB-IND3
‘tiene visiones’ (Febrés: ‘maravilla vio’)

### 5.1.3 Préstamos:

También en términos de léxico, vemos que existen préstamos del castellano, pero estos son muy pocos en comparación con la lengua actual. Por lo demás estos se encuentran bastante integrados a la estructura gramatical y fónica del mapudungun. En otras palabras, no se trata simplemente de alternancias de código (Winford, 2003), sino más bien de adaptación préstamos (Uffmann, 2014).

7. Una perspectiva más amplia de las potencialidades del *perimontun*, como visión extática que afecta a otros actores (no-machi) en una variedad de contextos se presenta en Sánchez (2015), con un énfasis en Alto Bío-Bío. Sánchez también revisa la evidencia sobre el fenómeno en una amplia gama de fuentes de la literatura.

En la Tabla 3 resaltamos algunos campos semánticos donde más encontramos estos préstamos: el ganado europeo, la indumentaria bélica, las temáticas religiosas y una que otra importación cultural como el vino o el sombrero.

**Tabla 3**

*Prestamos castellanos en los textos ilustrativos de Febres (1765).*

Ortografía original	Probable valor fónico	Significado
huaca	waka	‘vaca’
cahuellu	kawellu	‘caballo’
ovicha	ovitʃa	‘oveja’
pelotilla	pelotiʎa	‘pelotilla (bala)’
carita	kazjita	‘artillería’ (de ‘carreta’)
escopeta	eskopeta	‘escopeta’
tabuco	tabuko	‘trabuco’
ispada	ispaða	‘espada’
quaresma	kwazesma	‘cuaresma’
confessalqueiñ mo	konfesa-l-ke-ij mo	‘confesar-CAUS-HAB-IND2PLP 3A’
comulghakeiñ mo	komulʎa-ke-ij mo	‘comulgar-HAB-IND2PP 3A’
allcùMissaquey	aʎki-misa-ke-j	‘oir-misa-HAB-IND3’
patirulepan	patizu-le-pa-n	‘sacerdote-VB-CIS-IND1S’ (de ‘padre’)
fiestaquefiel	fiesta-ke-fi-el	‘fiesta-HAB-3P-NMLZ’
vinu	vinu	‘vino’
chompiru	tʃompiru	‘sombrero’

En los procesos de adaptación parece haber bastante variabilidad, probablemente relacionada con la antigüedad del préstamo y, en tanto, su incorporación al sistema fonológico nativo de los hablantes. Esto es particularmente claro en el caso de las sibilantes /s/ y /ʃ/ del español colonial. Nótese que en las palabras para ‘oveja’ y ‘sombrero’, sin duda préstamos tempranos, la /ʃ/ y la /s/, respectivamente, aparecen con el grafema <ch>, que representa la africada alveolar /tʃ/. En los términos bélicos y religiosos, sin embargo, la /s/ aparece como <s> en las palabras mapuches. Esta diferencia en la adaptación probablemente tenga que ver con la eventual incorporación de /s/ al sistema fonológico mapuche (véase Molineaux, 2022), siendo los préstamos con /tʃ/ más antiguos en el habla del día a día que los con /s/. En el caso de la fricativa labial, llama la atención el uso de <f> en palabras relacionadas a la religión (<fiesta->, <confessa->). Claramente, las formas religiosas muestran evidencia de no estar del todo integradas al sistema fonológico del principal dialecto descrito por Febres, donde las fricativas son sonoras (véase §5.2).



Un patrón vocálico bien conocido (Bickel y Zúñiga, 2017) es el alza de la vocal media /o/ del castellano a la vocal /u/ del mapudungun. Esto se evidencia en <vinu>, <kawellu>, <patiru> y <chompiru>, todas palabras muy integradas en el habla del día a día mapuche (no así en <tabuco>). Otro patrón de adaptación paralelo, aunque un tanto más esporádico y menos estudiado, es el alza de la vocal media castellana /e/ a la mapuche /i/ en palabras como <chompiru>, <ispada>, <ovicha>, <kazita>, <patiru>.

## 5.2 Fonología

Tal cual se ha destacado en otros estudios (Hasler y Soto, 2012; Molineaux 2022), en las obras coloniales las fricativas parecen ser todas sonoras, probablemente como resultado de los dialectos que allí se representan. En efecto, Febrés menciona que la forma con <v> representan la manera de hablar del norte, mientras que más al sur la consonante es ‘un poco más fuerte, que se parece à la F’(1765:5). Las formas sordas, como hemos visto, aparecen solo en palabras de origen español como confesión, fiesta o fiscal. Las formas nativas son todas con ortografía sonora: *vuta* ‘grande’ *cuñival* ‘pobre/huérfano’, *leuvu* ‘río’ etc.

Como ya mencionamos para el caso de <llacu> ‘abuelo paterno’ o ‘tocayo’ (ver §5.1.1) los textos de Febrés reflejan patrones afectivos o ‘estilísticos’ del mapudungun, como es el uso de consonantes palatales para expresar afecto (Catrileo, 1986, 2022). Así vemos que al referirse un interlocutor directamente a un sacerdote, lo hace con el término *paye*, mientras que se usa el término *patiru* al hablar de los padres que no se encuentran presentes. Vemos este patrón también en el uso de la <j> (probablemente la aproximante alveolo-palatal [ʃ]) en la palabra para una mujer mayor, *cuje* en lugar de /kuðe/ que es considerado despectivo hoy. El contexto para esto es el apiadarse de una mujer mayor o de los huérfanos y pobres. Coincidentemente, el término para referirse a estos últimos también llevan la nasal palatal [ɲ], escrita <ñ> en *cuñival*. Loncon Antileo particularmente nota la transparencia de la lengua en relación tanto a este patrón fonológico y a la morfología, donde *kuñi-* es una raíz verbal que significa ‘cuidado’ mientras que *-val* representa un adjetivizador que implica que lo referido es posible o digno del significado del verbo (Zúñiga, 2006, p. 188), en este caso ‘digno de cuidado’.

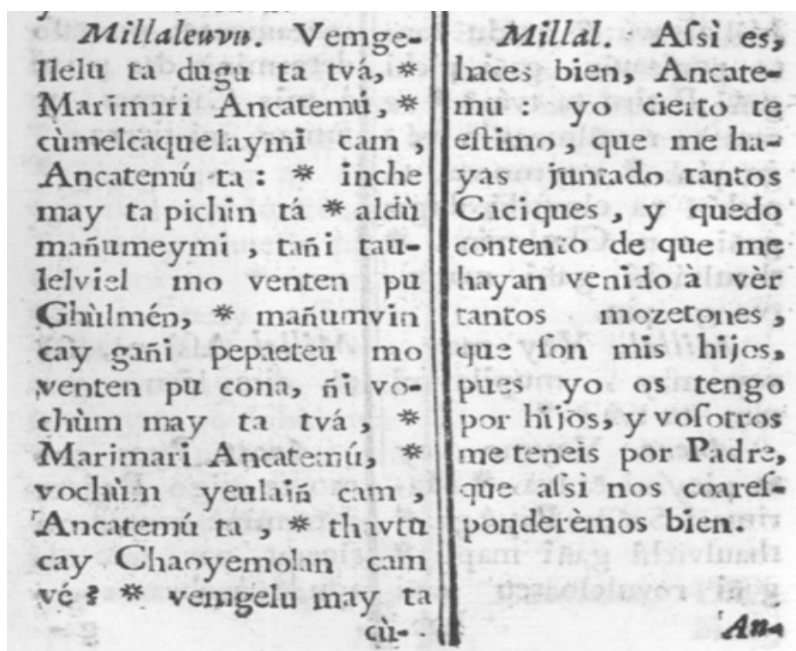
Otro aspecto fonológico de interés es el uso regular de semi-vocales epentéticas. Estas son conocidas en las formas actuales del mapudungun, pero aquí vemos claramente su extensión al Siglo XVIII. Dichas formas aparecen tanto al principio de palabras con la ‘u particular’ <ù> (fonéticamente [i], [u] o [ə]), en cuyo caso es precedida de <gh> ([u] o [ɣ] fonética), como en *ghùlmen* ‘noble/rico’ y *ghùy-tu-ge-a-yimi* ‘serás recordado’. Vemos también la inserción de una palatal ([j], <y> ortográfica) entre dos vocales idénticas, tanto dentro de la palabra (17) como en el límite de dos palabras (18), aquí puestas en negrita.

- (17) quimulpaya-vi-mi  
/kim-il-pa-ja-vi-mi/  
saber-CAUS-CIS-3P-IND2SA  
'vienes a enseñarles'
- (18) vuta lonco em! cùme piuque yem!  
/vuta lonko em kime piwke jem/  
grande cabeza QEPD buen corazón QEPD  
'gran cabeza tuvo, buen corazón tuvo'

Vemos además que Febrés da una descripción muy detallada de los patrones de entonación y acentuación, en particular en el *coyaghtun*, donde se alarga la última sílaba al final de una cláusula. Este es un patrón muy reconocible de las formas de oratoria pública mapuche, que Loncon Antileo identificó como signo de un buen *diingufe* (orador). En el texto, Febrés (1765) marca con un asterisco los lugares en que se alza la voz, como en el pasaje en Figura 3. Según su descripción, 'todas las palabras en que hacen pausa las pronuncian largas... no porque lo sean, sino porque en ellas alcanzan más la voz y hacen pausa' (p. 8).

### Figura 3

Un fragmento del *Coyaghtun*, en columnas espejadas (p.150). Nótese el uso de asteriscos para marcar las alzas en el tono.



Fuente: <https://archive.org/details/artedelalenguage00febr/page/150/mode/2up>.

### 5.3 Expresiones y estilística

Una de las áreas en que el registro histórico es bastante pobre es en la presencia de expresiones de más de un elemento léxico. Estas formas idiomáticas se caracterizan por contener colocaciones léxicas específicas (Fellbaum, 2019) y, en tanto, muchas veces son difíciles de adquirir para los hablantes no-nativos (Cao y Badger, 2023), como eran los misioneros. Por lo demás, son formas que tienden a innovarse y reemplazarse a menudo, por la cual nos podemos preguntar acerca de su continuidad.

Revisamos, entonces, un par de expresiones de uso común o de la interacción informal y después algunas otras más relacionadas al lenguaje persuasivo. Entre las primeras, se encuentra la expresión en (19) que Loncon Antileo identificó como de uso típico para expresar frustración o displacer. En el presente, el último lexema se usa comúnmente por sí solo, apareciendo incluso en materiales de revitalización. Vemos un ejemplo de esto en la Figura 4, un ‘sticker’ producido por el colectivo *Kimeltuwe* (Carilaf et al., 2023) para el uso del mapudungun en teléfonos móviles. En cuanto al primer elemento de (18), Loncon Antileo manifiesta que es onomatopéyico y representa una queja (como la de la *trutruka* – instrumento de viento mapuche). La particular *em*, tiene un uso peculiar aquí, ya que no refiere a una persona ausente o muerta, como en (18). Sin embargo, parece dar énfasis al infortunio que se designa.

(19) thùthùy em voth!  
 /t͡ʃi͡t͡ʃij em fo͡t͡ʃ/  
 uyuyuy QEPD IJ  
 ‘¡uyuyuy qué horror/infortunio/vileza!’

#### Figura 4

‘sticker’ representando la interjección de frustración *fotr* (/fo͡t͡ʃ/) en el grafemario Azumchefe.



Fuente: <https://getstickerpack.com/stickers/mapuzugun>.

La segunda expresión emotiva se encuentra en (20) y Loncon Antileo la reconoció como una manera tradicional de demandar la atención, sobre todo de los niños frente a un adulto.

(20) allcùtulepe            tami epu pilun máy  
 /aʎki-tu-le-pe            tami epu pilun maj/  
 oír-CAUS-PROG-IMP3 tu    dos oreja AFIRM  
 ‘que estén escuchando tus dos orejas’

En cuanto al lenguaje persuasivo vemos el uso de estrategias retóricas basadas en la confirmación de la veracidad de la propia palabra (21) y del valor de la misma (22). En el primer caso, se trata de una aclaración del género discursivo que se está utilizando: se trata de un relato verdadero y no de uno fantástico como es el caso de los *epew* mapuche. Estos últimos se asimilan a las fábulas europeas en cuanto a menudo tienen animales o seres míticos por personajes y tienden a existir en un plano de verdades representativas (las moralejas) más que literales.

(21) Epeu no ta    tva, tami pivin  
 /epew no ta    tiva tami pi-vi-n/  
 epew NEG PART DET tu    hablar-3P-NMLZ  
 ‘no es un epew esto, tu relato’

En el (22) se muestra una forma de valoración del conocimiento en tanto aplicado a la vida. Los consejos (en este caso del Padre *Millaleuvu* al Longko *Ankatemu*) son comparados al *rokiñ* que Loncon Antileo traduce por el término más común en Chile, de origen Quechua: ‘cocaví’ (alimento de viaje).

(22) roquiñyepayaymn            cùme que glam  
 /ʒokij-je-pa-ja-jmɪn            kime ke ŋɪlam/  
 cocaví-llevar-CIS-FUT-IND2P bueno PL consejo  
 ‘se traerán un cocaví de buenos consejos’

**Preguntas en negativo:** Una estrategia retórica que identificamos como excepcionalmente común en ambos textos es el uso de preguntas en negativo para elicitación de confirmación de la propia postura. Esta construcción se da comúnmente en otras lenguas, incluido el español ¿no es cierto? Sin embargo, en el caso de los textos mapuches de Febrés esto es particularmente frecuente siendo ‘muy natural’ según Loncon Antileo. En el caso de las versiones castellanas del mismo texto, la forma no es tan cómoda, lo cual se refleja en el hecho de que muchas de las mismas oraciones se presentan en positivo en la versión castellana de Febrés.

Los ejemplos (23) a (26) atestiguan este giro retórico o argumentativo. En términos estructurales vemos que dos elementos son obligatorios: una partícula o morfema negativo (*no*, *-la*) y la partícula interrogativa *cam*.

- (23) *vemgelay cam admapu ta tva?*  
 /*vem-ŋe-la-j kam ad-mapu ta tiva/*  
 Asi-VB-NEG-IND3 PART costumbre-tierra PART DET  
 ‘¿acaso no son estas las tradiciones?’ (Febrés: ‘este es el uso de la tierra’)
- (24) *cùmelcaquelaymi cam, Ancatemú ta?*  
 /*kime-l-ka-ke-la-jmi kam Ankatemu ta/*  
 bueno-CAUS-CONT-HAB-NEG-IND2S PART Ancatemu PART  
 ‘¿acaso no haces el bien, Ancatemu?’ (Febrés: ‘haces bien, Ancatemu’)
- (25) *vochùm yeulaiñ cam... Chao-ye-mo-la-n cam vé?*  
 /*votʃim je-w-la-ɨn kam tʃao-je-mo-la-n kam ve/*  
 hijito llevar-REFL-NEG-IND1P PART padre-llevar-2P-NEG-IND1S PART DET  
 ‘¿no los llevo yo acaso por hijos ... acaso ustedes no me llevan por padre?’  
 (Febrés: ‘yo os tengo por hijos, y vosotros me tenéis por Padre’)
- (26) *ñi vurenienoaviel cam ta pu cuñival?*  
 /*no vuze-nie-no-a-vi-el kam ta pu kuɲi-val/*  
 mi favor-tener-NEG-FUT-3P-NMLZ PART PART PL cuidar-NMLZ  
 ‘¿no fue acaso para dar favor a los necesitados?’  
 (Febrés: ‘no fue acaso para ... tener lástima de los pobres?’)

Loncon Antileo nota, en particular, la continuidad de esta estrategia retórica en su propia usanza, donde el actuar incorrecto de una persona, típicamente un niño, se contrarresta con la pregunta en (27). Acá no sólo se muestra la evidente sugerencia de que la implicancia ha de ser refutada (¡sí, soy persona!), pero se da a reflexionar sobre el comportamiento que pudiera indicar que el sujeto no es *che*: ser humano completo digno de respeto y de todos sus derechos.

- (27) *che no am ta eymi?*  
 /*tʃe no am ta ejmi/*  
 persona NEG PART PART tú  
 ‘¿acaso no eres tú persona?’

## 6. Mirar al pasado para mirar al futuro

La pregunta por la autenticidad del lenguaje de los textos de Febrés puede parecer un tanto falta de matices: una especie de esencialismo – ¿Es o no es verdadero mapudungun? Por supuesto que la respuesta académica ha de ser matizada: depende de qué queremos decir por mapudungun; depende de cómo entendemos la continuidad espacial y temporal de una lengua; depende de nuestras ideas acerca de las posibilidades de adquisición de una segunda lengua y la documentación de una lengua en dicho contexto; depende de nuestras ideas acerca de la innovación lingüística en espacios de contacto cultural. Dicho esto, la pregunta no académica es bastante más simple: ¿debemos considerar estos textos parte del patrimonio cultural mapuche o simplemente como un objeto de estudio de la historia colonial y los misioneros cristianos? La respuesta, creemos haber demostrado, es que sí estamos en presencia de un legado para la lengua y el pueblo mapuche.

En el deseo de recuperar estas formas de expresión caídas, hasta cierto punto, en desuso, no hay un afán perscriptivista. No expresamos un deseo de frenar el cambio lingüístico natural. En el caso del contacto simétrico entre lenguas, donde no hay un contexto de ideologías colonialistas del lenguaje, por cierto, que estos afanes serían pueriles, dignos de una nostalgia lingüística infundada. Sin embargo, donde el legado histórico y la discriminación contemporánea conspiran en contra de la supervivencia misma de la lengua, el o la lingüista no puede ser observador pasivo en el *depauperamiento* de la lengua (Chiodi y Loncon, 1999, p. 60).

No cabe duda que en términos de contenido, los textos de Febrés representan, en gran medida, la perspectiva colonizante de los misioneros, incluyendo proselitismo cristiano y narrativas centradas en personajes europeos, en particular los Jesuitas. Sin embargo, entre estos ejemplos de géneros discursivos tradicionales también podemos encontrar una ventana a la lengua y cultura mapuche en el siglo XVIII.

Esperamos haber mostrado que estos textos sí son una fuente válida de material mapuche *qua* mapuche. En tanto, el mapa de ruta de la 'lingüística misionera' no debe ser solo una buena comprensión del marco lingüístico y cultural de los misioneros, sino también de la experiencia vivida que los hablantes tienen de su lengua al usarla hoy. Nuestro análisis del léxico, la fonología, las expresiones fijas y estrategias retóricas evidencia, por lo demás, el dinamismo y flexibilidad de la lengua para abordar temas y contextos tanto tradicionales como foráneos.

A lo largo del trabajo hemos visto cómo el dugulun y el coyaghtun de Febrés manifiestan un aspecto clave de las lenguas vitales, uno en el cual el mapudungun ha ido perdiendo terreno: la amplitud funcional de la lengua. El análisis del mapudungun no debe circunscribirse solo al ámbito tradicional, sino que debe poner toda su *karita* ('artillería' – ver Tabla 3) a disposición de su uso en una variedad de contextos, tomando fuerzas de los recursos históricos disponibles – por muy imperfectos que

puedan ser. El futuro de la lengua mapuche requiere precisamente el explotar esta riquísima fuente de material lingüístico para abordar cualquier registro discursivo, temática y medio.

## Referencias

- Bickel, B. y Zúñiga, F. (2017). The 'word' in polysynthetic languages: Phonological and syntactic challenges. In Michael Fortescue, Marianne Mithun, and Nicholas Evans (eds.), *The Oxford handbook of polysynthesis* (pp. 158-185). Oxford: Oxford University Press.
- Boccaro, G. (1996). Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias*, LVII, (208), 659-695.
- Campbell, L. y Rehg, K. (2018). Introduction: Endangered Languages. En *The Oxford Handbook of Endangered Languages*. Kenneth Rehg y Lyle Campbell (eds.) (pp. 1-18). Oxford: Oxford University Press.
- Cancino, N. (2020a). El modelo latino en las primeras descripciones del mapudungun: herencia e innovación en el saber lingüístico misionero-colonial. *ALEA* 22(1), 263–280.
- Cancino, N. (2020b). Ideologías lingüísticas en las obras misionero-coloniales sobre el mapudungun (Valdivia, Febres y Havestadt). *Literatura y lingüística*, 42, 463–487.
- Carilaf, V., Berríos, A. y Rodenkirchen, A. (2023). *Kimeltuwe, Materiales de mapudungun*. <https://sites.google.com/view/kimeltuwe/inchin>.
- Catrileo, M. (1986). La variación estilística en el nivel fonológico del mapudungun. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 2, 1–19.
- Catrileo, M. (2022). La importancia de los enunciados simbólicos en la mantención del mapudungun en Chile. *Estudios Filológicos*, 70, 121–137.
- Cao, D. y Badger, R. (2023). Cross-linguistic influence on the use of L2 collocations: the case of Vietnamese learners. *Applied Linguistics Review*, 14(3), 421-446. <https://doi.org/10.1515/applirev-2020-0035>.
- Chiodi, F. y Loncon, E. (1999). *Crear nuevas palabras: Innovación y expansión de los recursos lexicales de la lengua mapuche*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas– CONADI.
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche: person and ritual in Indigenous Chile*. Urbana, Chicago y Springfield: University of Illinois Press.
- de Valdivia, L. (1606). *Arte, y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessionario*. Sevilla: Tomás López de Haro.
- de Valdivia, L. (1621). *Sermón en la lengua de Chile, de los misterios de nuestra fé catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas de acuerdo a su capacidad*. Valladolid.




- Durán, T. y Ramos, N. (1986). El problema del contacto sociolingüístico temprano entre mapuches y españoles. *Lenguas y literatura indoamericanas*, 2(1), 13.
- Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima: Calle de la Encarnación. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8486.html>.
- Fellbaum, C. (2019). Idioms and collocations. En *Semantics-Lexical Structures and Adjectives*. En Claudia Maienborn, Klaus von Heusinger and Paul Portner (eds.) (pp. 152-170). Berlin: De Gruyter Mouton.
- Fernández-Garay, A. y Malvesttiti, M. (2008). Construcciones verbales seriales en mapudungun. *Lexis*, 31(1), 33–48.
- Golluscio, L. (2000). Rupturing implicature in the Mapudungun verbal system: the suffix *-fi*. *Journal of Pragmatics*, 32(2), 239–263.
- Guevara, T. (1911). *Folklore araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos, costumbres prehispánicas*. Santiago: Imprenta Cervantes. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8188.html>.
- Hasler, F. y Soto, G. (2012). Determinación de algunas propiedades del subsistema consonántico del mapudungun y el del español de Chile en los siglos XVI y XVII a partir de los hispanismos léxicos. En Hebe A. González y Beatriz Gualdieri (eds.). *Lenguas indígenas de América del Sur I: Fonología y léxico*, (pp. 92–102). Mendoza, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Havestadt, B. (1777). *Chilidúgu: sieve tractatus linguæ chilensis*. Leipzig: Teubner.
- Herckmans, E. (1642). *Vocabula Chilensia*. In Rodolfo R. Schuller (1907) (ed.), *El vocabulario araucano de 1642–1643 con notas críticas i algunas adiciones a las bibliografías de la lengua mapuche* (pp. 6-66). Santiago: Imprenta Cervantes.
- Labov, W. (1994). *Principles of linguistic change I: internal factors*. Oxford: Blackwell.
- Lagos, C. (2012). El mapudungun en Santiago de Chile: Vitalidad y representaciones sociales en los mapuches urbanos. *Revista de lingüística teórica y aplicada*, 50 (1), 161–84.
- Lagos, C. y Espinoza, M. (2013). La planificación lingüística de la lengua mapuche en Chile a través de la historia. *Lenguas Modernas*, 42, 47–66.
- Lass, R. (2015). Interpreting Alphabetic Orthographies: Early Middle English Spelling. En *Oxford handbook of Historical Phonology*. Patrick Honeybone y Joseph Salmons (eds.) (pp. 100-120) Oxford: Oxford University Press.
- Lenz, R. (1897). *Estudios Araucanos*. Santiago: Anales de la Universidad de Chile.
- Lenz, R. (1920). *La Oración y sus Partes*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Molineaux, B. (2022). The dental-alveolar contrast in Mapudungun: loss, preservation and extension. *Linguistic Vanguard*, 8(5), 661–675.
- Molineaux, B. (2023). The Corpus of Historical Mapudungun: morpho-phonological parsing and the history of a Native American language. *Corpora*, 18(2), 175–191.

- Molineaux, B. (entregado). *Affective coronal alternations in Mapudungun: Sound symbolism, change and morpho-phonological structure*. <https://benmolineaux.ppls.ed.ac.uk/publication/coronalalternations/>.
- Molineaux, B. y Karaiskos, V. (2021). *Corpus Histórico del Mapudungun* (Versión 1.0). © The University of Edinburgh. <http://www.amc-resources.lel.ed.ac.uk/CHM/>.
- Payas, G., Zavala, J.M. y Curivil, R. (2014). La palabra ‘parlamento’ y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción. *Historia*, 47(2), 355–373.
- Salas, A. (1992). *El mapuche o araucano*. Madrid: MAPFRE.
- Sánchez, G. (2015). Los Perimontun (Visiones) en la Cultura Mapuche (con especial referencia a cómo ocurren entre los Pewenche del Alto Bío-Bío). *Revista Chilena de Antropología*, 31, 31–46.
- Smeets, I. (2008). *A grammar of Mapuche*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Thomason, S. G. y Kaufman, T. (1988). *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Trudgill, P. (2011). *Sociolinguistic Typology: Social determinants of language complexity*. Oxford: Oxford University Press.
- Uffmann, C. (2014) Loanword Adaptation. En P. Honeybone y J. Salmons eds. *Oxford handbook of Historical Phonology*. (pp. 644-666) Oxford: Oxford University Press.
- Westbury, M., Prost, S., Seelenfreund, A., Ramírez, J. M., Matisoo-Smith, E. y Knapp, M. (2016). First complete mitochondrial genome data from ancient South American camelids - The mystery of the chilihueques from Isla Mocha (Chile). *Nature: Scientific Reports*, 8 (6), 38708. 10.1038/srep38708.
- Winford, Donald (2003). Code Switching: Linguistic Aspects. An *Introduction to Contact Linguistics* (pp. 126-167). Malden, MA: Blackwell.
- Wittig, F. y Fariás, I (2018). Trayectorias sociolingüísticas intergeneracionales. Una categoría para el análisis de procesos de transmisión y desplazamiento del mapudungun. *Atenea*, 517,123–138.
- Zavala, J. M. (2011). *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Zavala, J. M., Dillehay, T. D., Stewart, D. M., Payàs, G., y Medianero, F. J. (2021). Los mapuche de Concepción y la frontera inca: revisión de fuentes tempranas y nuevos datos. *Revista de historia* (Concepción), 28(2), 138-168.
- Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun: El habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Zúñiga, F. (2017). Mapudungun. En Michael Fortescue, Marianne Mithun & Nicholas Evans (eds.), *The Oxford handbook of polysynthesis* (pp. 696-712). Oxford: Oxford University Press.

Zwartjes, O. (1999). El lenguaje en la catequización de los moriscos de Granada y los indígenas de Latinoamérica: Las obras de los gramáticos como vehículo entre instrucción religiosa y pensamiento lingüístico. En Lindsey Crickmay ; Sabine Dedenbach-Salazar Saenz (ed.) *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias* (pp. 17-40). Saurwein: Markt Schwaben.

### Sobre los autores

BENJAMÍN MOLINEAUX es académico de planta del Departamento de Lingüística y Lengua Inglesa de la Universidad de Edimburgo, Escocia. Es doctor en lingüística de la Universidad de Oxford y se especializa en la fonología histórica del mapudungun y del escocés. Es el compilador principal del *Corpus Histórico del Mapudungun* y parte del equipo compilador del corpus *FITS: From English to Scots*. Ha trabajado como consultor para el *Oxford English Dictionary* y como profesor de educación secundaria en Chiloé y Nueva York. Correo Electrónico: Benjamin.molineaux@ed.ac.uk.  <https://orcid.org/0000-0002-5649-7867>

FRESIA LONCON ANTILEO es educadora tradicional Mapuche (*Kimelfe*). Creció en la comunidad de Quetrahue donde aún se conservaba el idioma y las costumbres mapuches. Se ha desempeñado principalmente como docente del idioma para académicos e interesados en la lengua. Además, ha realizado trabajos de traducción, locución y ha escrito cuentos para transmitir la cultura. Actualmente se desempeña como Docente en la UMCE (ex-pedagógico) y trabaja en la publicación de un *wewpin* financiado por el Fondo del Libro y la Lectura. Correo Electrónico: fresiavla@gmail.com.

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional