

EL NOMBRE PERSONAL EN LA SOCIEDAD Y CULTURA MAPUCHE. IMPLICANCIAS ÉTNICAS Y EDUCACIONALES.

Desiderio Catriquir
Teresa Durán

1. Presentación del tema:

En los últimos cinco años las referencias a las sociedades indígenas y en nuestra zona, al pueblo mapuche como tal, han ido desde enfatizar el tipo de su inserción en la nación chilena, hasta variados aspectos de su cultura, de manera que es posible percibir en ellas el grado y tipo de vinculación sistemática de cada uno de los aspectos con los fundamentos de toda sociedad indígena:

- la base natural de su cultura,
- el papel del parentesco
- la influencia preponderante del sistema de creencias en el comportamiento y,
- los sistemas de comunicación, entre otros.

Dentro de esta perspectiva parecen situarse también los esfuerzos por la enseñanza de la lengua vernácula, variando los enfoques desde el intento por facilitar la interacción étnico-chileno-mapuche, hasta proporcionar bases para comprender la cultura. Hemos observado que en el primer tipo de enfoque los esfuerzos de los autores están centrados en la traducción y en que el aprendiz incorpore ciertas formas lingüísticas mapuches incluidas, por ejemplo, en instancias de interacción. En el segundo en cambio, la intencionalidad educativa apunta a producir un conocimiento de la etnia respecto de cada ámbito cultural que seleccione, recurriendo a las formas lingüísticas para lograr este propósito. Uno de los temas que ilustran estos enfoques es el reconocimiento entre las personas o el saludo.

Para quienes se sitúan en el primer enfoque, el interés está en enseñar cómo los mapuches pueden saludarse en un estilo urbano con los no mapuches.

Así por ejemplo un mapuche aparece diciendo:

Inche Kuan pingén

lo que traduce como: Me llamo Juan; frase introductoria a la entrega de una serie de antecedentes personales del sujeto, tales como procedencia geográfica, posesión de bienes, etc.

Desde el otro enfoque, en cambio, el esfuerzo estará en enseñar en qué circunstancias de la vida ocurre el reconocimiento entre las personas, bajo qué formas rituales y, en fin qué información cultural proporcionan las formas lingüísticas tradicionales usadas. Así, se focalizará la atención en el término pingén, ya que su uso indica al aprendiz que en esta cultura el nombre personal es adjudicado por otros y refiere a un grupo de parientes al cual el sujeto pertenece: Inché Kallfúwal pingén, que quiere decir me dicen Kallfúwal. De acuerdo a esta norma, se añadirá, el pronombre personal inché, en contexto de reconocimiento, es generalmente pasivo y señala no tanto la autoidentificación del individuo, como su autoadscripción a una red de parentesco. Es activo en cambio, cuando un sujeto identifica como suyo a un pariente o a un amigo, con lo que este adquiere una identidad en tanto otro se la asigna y se reconoce formando parte de ella o validándola: Inché ñi fotüm. De esto se sigue que en la sociedad mapuche un sujeto es identificado por otro y ese es el papel que juega tanto el término Inché como pingén en la circunstancia de reconocimiento social. Dentro de este enfoque, el profesor orientará a sus alumnos a distinguir el significado que tiene el nombre personal en la cultura, las formas de uso y las implicancias que estas formas tienen para el sujeto y para la etnia a la que pertenece.

Esto es lo que ha sucedido en una experiencia reciente de enseñanza de la lengua que hemos vivido. Con el propósito de aportar a los esfuerzos de enseñar la lengua desde una perspectiva émica, hemos creído importante detenernos en el nombre personal mapuche, por la incidencia que este tema tiene en los fundamentos de la sociedad. Para ello nos planteamos las siguientes preguntas:

¿Qué papel ha jugado y juega el nombre personal en la sociedad mapuche tradicional?

¿Cómo se produce la adscripción y transmisión del nombre personal en esta sociedad? ¿Qué normas caracterizan estos procesos?

¿Cómo ha sido estudiado el nombre personal hasta ahora?

¿Qué implicancias tiene el nombre personal en la situación contemporánea

del pueblo mapuche?

Las respuestas que hasta ahora hemos encontrado a las preguntas planteadas constituyen la base de la presente ponencia.

2. El nombre personal en la cultura y sociedad mapuche:

Las referencias más tempranas al tema en cuestión son proporcionadas por los jesuitas Havestadt y Febrés (mediados del S. XVIII).

Siguiendo la metodología de la época, se aproxima al nombre desde un punto de vista etimológico-gramatical. El primero, introduce el término "cuna" y describe su significado aludiendo a los rasgos de la estructura social mapuche. Así, dice que el término "cuna" también corresponde al nombre de aves, cuadrúpedos, serpientes, peces, piedras y "cualquier otra cosa animada o inanimada". Es decir, Havestadt parece estar reconociendo en este término la función identificatoria o sustantiva. Con respecto a los procesos de adjudicación del nombre personal, Havestadt reconoce una estructura en la que podrían distinguirse dos formas:

- una referida a la identificación colectiva;
- la otra, a la individual. Esta última derivada del reconocimiento paterno de alguna característica especial de los hijos y que pudiera acompañar a la primera, o "cuna", siguiendo los principios de la llamada eufonía.

Además de las normas generales identificadas, el autor señala de paso tres circunstancias o cuestiones propias de la sociedad y cultura mapuche. La primera, concierne a la identificación de grupos de parientes que por pertenecer al mismo cuna señalan éste al final de los nombres individuales. Tenemos entendido que esta referencia correspondería a la identificación de los llamados "linajes" o estructuras parentales que han sido mencionadas y/o estudiadas por autores posteriores (Guevara, 1913, Faron 1960, etc).

La segunda referencia corresponde a ciertas normas situacionales que habrían sido usadas por los antiguos mapuches en la adscripción y nomenclatura del nombre: estos nombres pudieron haber sido adjudicados a no mapuches bajo determinadas circunstancias. La cualidad de incorporar a seres animales o humanos al grupo parental es poco reconocida por los autores, pero constituye un importante antecedente de estructuración étnica que sería necesario tomar en cuenta en futuras indagaciones. Finalmente, Havestadt se refiere a los nombres de mujeres, diciendo que, a su juicio, eran

los más ridículos, sin proporcionar mayores datos sobre este importante aspecto.

Desde el punto de vista antropológico, Havestadt alude al fenómeno de la adscripción e importancia del nombre en la sociedad mapuche.

De hecho, sus alcances son citados aún por los autores contemporáneos. Sin embargo, además de cuestiones metodológicas propias al enfoque que usa, su aporte plantea interrogantes que exigen ser respondidas:

¿Cuál era la estructura del nombre personal? ¿Cómo se reproducía?

¿Cuál sería el fundamento sociocultural que determinaba el que el nombre de la mujer respondiera a patrones culturales diferentes?

¿Bajo qué circunstancias se adjudicaban nombres mapuches a los extranjeros?

¿Qué efectos producía?.

Augusta (1907) afirma ya, desde una postura que podríamos considerar etnológica, que el nombre refiere a un significado y que su estudio proporciona importantes antecedentes sobre la vida social y cultural del pueblo. Apoyado en el estudio lingüístico y en observaciones de campo (libros de bautismo), Augusta reconoce la costumbre mapuche de trasmitir el nombre desde el padre al hijo, pero registra, en lugar del término "cuna", el de Künpem üy, que derivaría, a su juicio de "la expresión küme pen üy", es decir, forma correcta de nombrar, aunque esta expresión indica que el nombre deriva del linaje y no de otra fuente. Dejando por el momento en un segundo plano las dificultades para comprender cabalmente la lengua indígena, por las diferencias dialectales y posibles cambios a través del tiempo, nos interesa centrar el aporte de este autor en la estructura del nombre personal y en los procesos de su adscripción y transmisión. Al respecto, Augusta introduce el término üy para acompañar el término künpem, que a su vez, correspondería al término "cuna" identificado por Havestadt. El üy podría entenderse bajo la categoría cultural "nombre", o forma gramatical sustantiva. Esta categoría habría con anterioridad a la presencia hispana, pero al parecer no fue tomada en cuenta por Havestadt. Si existía esta categoría, ¿de qué formas lingüísticas estaba compuesta? El término Künpem correspondería a la estructura familiar, pero los autores hasta aquí mencionados no señalan otra que se refiera al nombre personal para completarla.

Las interferencias culturales hispano-mapuches aparecen ya con

Augusta, cuando este interpreta la categoría cultural nombre (*üy*) indistintamente como nombre individual, como apellido y también como nombre y apellido al estilo occidental (p.6). Más adelante abundaremos en las cuestiones del contacto. No obstante Augusta trata en un apartado la estructura del nombre y dice que "los apellidos araucanos, pues, son compuestos de dos palabras, aunque a veces no lo son". (p.7). Señala que una de estas palabras, el *Künpem*, sería el apellido de la familia y la otra, el nombre individual que se le adjudicaría a cada hijo.

En cuanto a la adscripción del nombre individual, Augusta propone la siguiente afirmación hipotética: el nombre está asociado a una cualidad del individuo, a un suceso doméstico o cotidiano y a uno observado en la naturaleza, que coincidía con su nacimiento.

Esta afirmación queda ilustrada mayormente en relación al rasgo más pasivo del proceso, es decir, al de correlacionar el nombre del grupo derivado, por ejemplo, del cuerpo (*Künpem üy anka*), con los gallos (*alka*), con los soles o días (*antü*)k y sus respectivas cualidades que son las que se habrían adjudicado a los individuos. Ej: *Kayuanka*, *Wechualka*, *Millantü*, respectivamente. Dado su enfoque lingüístico, Augusta visualiza un modelo etimológico y gramatical y un antimodelo, pero no trata el proceso de adscripción y las fuentes respectivas.

En cuanto a los nombres de las mujeres, la hipótesis de Augusta es que por razones de la lengua no participan en el *Künpem* o nombre de familia. Esta hipótesis parece tan poco plausible como la que afirma que la mujer no lleva nombre porque se la mira como objeto de transacciones.

En realidad, todos los estudios que se centran mayormente en nomenclaturas aportan sólo de un modo indirecto a la comprobación de estas hipótesis, cuyo contenido, además, refleja el tipo de aproximación de los autores al conocimiento de las culturas indígenas y de sus lenguas. A mediados del siglo, sin embargo, estas nomenclaturas ilustran de un mejor modo la gran capacidad cognitiva de los antiguos mapuches en la elección y adjudicación de los nombres. Los autores Meyer Rusca (1952) y Alonqueo (1985) permiten afirmar que se podían formular nombres casi sin restricciones, que los mapuches incluso expresan poesía cuando formulaban nombres etc. Es el caso del nombre *Trayitraleo*, que según Meyer significaría "alegre murmullo del riachuelo" (Rusca, 52:6) Las únicas exclusiones en esta costumbre eran los animales despreciados u odiosos, pues, la actitud generalizada en la asignación de los nombres era realzar al individuo. Este autor propone, incluso, que los nombres de mujeres demostraban una actitud galante hacia ellas contraponiendo la posición de los dos primeros autores citados. Desde el punto de vista del enfoque, Meyer al igual que los estudiosos pre-científicos está influido por las concepciones civilizatorias y concibe que este aspecto de "la raza" procedía de una población ya

extinguida, influido, probablemente por el sector geográfico en que realizó sus estudios (según él, los Huilliches). En lo sustantivo, Meyer diferencia entre los vocablos destinados a los nombres, de aquellos usados para designar apellidos. Alonqueo, por su parte, pese a haber presentado su obra en los últimos años (1985) se enmarca en un enfoque similar a los ya citados, si bien entrega importantes antecedentes acerca del proceso de adscripción y transmisión del nombre, al que concibe como un elemento de identificación respecto de un clan familiar. Este autor explica que "apellido no existía, solamente nombre que tomaban de la toponimia del lugar, que sus abuelos, tíos y parientes habían tomado y los hijos lo heredaban por medio del lakun o lakutun que en una ceremonia solemne se realizaba". Agrega que el nombre topónimico que tomaba, significaba poesía y canción relacionada con la acción del ser inteligente con sus cualidades determinativas de ciertos seres espirituales y materiales que ellos sentían, traduciéndolas en nombres" (p. 15). La postura de este autor es retrospectiva al considerar que los nombres provenían de antepasados, quienes lo habrían adquirido a través de un mecanismo topónimico. En otras palabras, Alonqueo estaría identificando a la toponimia, como fuente de formulación del nombre. Esta hipótesis no la comprueba, puesto que él mismo identifica doce elementos de fuentes de nombres que no corresponden a lugares. La estructura de los nombres que presenta incluye una cualidad y un elemento fijo. La cualidad individualiza a la persona y es de amplio espectro de significados (estados de ánimo, acciones, colores, etc). El elemento fijo se refiere ya sea a cualidades abstractas, como sabiduría, o a objetos y seres, animales, vegetales. Es decir, Alonqueo reafirma la posibilidad de formula nomenclatura con los nombres, señala el proceso de adscripción y el papel socializador del nombre, al aglutinar a los individuos en una sola descendencia, aunque sin detallar estos procesos. En el aspecto lingüístico, ilustra la castellanización del nombre y sugiere la desestructuración del sistema de parentesco que habría operado, con la obligación a que se vivió expuesto el mapuche de adoptar el nombre cristiano.

Desde un enfoque disciplinario diferente los autores que estudian la estructura social mapuche de los últimos veinte años, vinculan el nombre de los grupos parentales con un supuesto orden ecológico que iría desde los animales mayores, pasando por los menores hasta los objetos inertes (Dillehay T, 1990:10). La teoría que sostiene esta hipótesis es la de que la sociedad mapuche, al igual que otras pre-hispanas, está conformada por linajes o grupos de parientes bajo la hegemonía de un ancestro único, que generalmente adopta la forma mítica y que es el que le da unidad al linaje (Faron, 1960). Otros autores han puesto en duda la existencia y mejor aún, la vigencia de los linajes, dado que los supuestos contemporáneos no pueden establecer su vínculo de parentesco con los ancestros comunes (Stuchlik,

1976). En realidad, ya a comienzos de siglo se empezó a visualizar que estas estructuras estaban desapareciendo. Guevara (1913) identifica alrededor de treinta troncos familiares; proporciona información acerca de la posición socioétnica y sociopolítica de algunos miembros de estas familias, vinculando esta posición con el uso de nombres pro-mapuches (Magnin) o prowinka (Kolipi). Este autor registra así tanto los mapun üy (Weichao) como los winka üy en una misma familia, como testimonio del proceso de transformación del nombre, sin abordar este fenómeno, pese a que él comprendió las formas de designaciones tradicionales entre los mapuches vía parentesco.

Su impresión general parece ser que "la raza araucana" ya estaría desapareciendo como tal desde los primeros veinte años del siglo. En efecto, por distintas razones, los mapuches no pueden demostrar una estructura de parentesco unívoca, algunos autores han perseverado en la búsqueda de la lógica cognitiva de una matriz de distribución social y espacial. Es el caso de Dillehay, para quien los nombres reflejan los rangos de las personas tanto en el mundo real como en el sobrenatural (p. 105), rangos que se expresarían en la ubicación socioespacial de las familias en el nguillatun, por ejemplo. En este contexto, Dillehay da a entender que existe una estructura ecológica simbólica reflejada en el significado de la nomenclatura familiar o nombre Künga. En efecto, este término estaría indicando que el grupo parental está reunido en torno a algún elemento, que probablemente haya sido natural en el pasado. La vinculación entre el nombre y la vida ceremonial también es abordada por Casamiquela (1965). Este autor describe el nguillatun, ceremonia religiosa araucana y dedica especialmente atención al concepto de "Kümeñ". Según él los bailes ceremoniales, especialmente el llamado tayül se realizan a partir del Kümeñ, es decir, de las relaciones de parentesco, activadas por el nombre, entre las mujeres que cantan y los danzantes. Las ancianas que cantan harían referencia al nombre de las familias de los danzantes y en general, a la genealogía de éstos. Aunque no da pruebas suficientes, Casamiquela alude al carácter totémico de Kümeñ.

SINTESIS:

Hemos visto que varios autores han hecho referencia al nombre tradicional mapuche. Han destacado distintos aspectos relacionados con este fenómeno, dependiendo de la postura teórico-metodológica que asumieron o asumen. Así, un primer grupo de autores (Havestadt, Augusta, Meyer, Alonqueo y Moesbach) abordó el significado de los nombres, en base al cual construyeron nomenclaturas; intentó explicitar la estructura del nombre, vinculándola con la estructura del parentesco, sin dejar de señalar

que esta estructura o este modelo no siempre se reproducía como tal. Desde el punto de vista cultural instituyeron criterios émicos en la selección de los nombres, pero se dejaron dominar por su postura etnocéntrica cuando se refirieron a las diferencias de los nombres entre hombres y mujeres y cuando distinguen apellidos en lugar de nombre, como categoría única.

Un segundo grupo de autores se sitúa desde una perspectiva social y cultural sistématica, ya que ven el nombre inserto en estructuras sociales y culturales. Entre las primeras está la distinción de los linajes o grupos de parientes reunidos en torno a un ancestro común y la referencia a un sistema de descendencia o patrilineaje, expresado en los rituales de transmisión del nombre. En relación a la estructura cultural, autores más recientes vinculan el nombre directamente con los ceremoniales y el ámbito de lo sobrenatural (Dillehay D, 1990).

Tomando en cuenta los aportes de los autores y nuestra propia experiencia, podemos afirmar que el nombre tradicional mapuche no constituyó un aspecto aislado, menos de tipo folklórico. Formó parte fundamental de la estructura social y cultural que caracterizó a la sociedad mapuche hasta antes de la radicación, pese a que el proceso de transformación venía operando desde los primeros contactos.

Suponemos que existieron al menos tres modos o formas de adjudicación de nombres: la más relevante habría sido el parentesco, que se plasmaba en la ceremonia del lakutun, a través de la cual el padre, tío o pariente transmite su nombre (kümpem o Kugna) a su descendencia.

Un individuo podría también acceder a un nombre a través de la amistad que el padre tenía con otra persona. A esta forma se le denominaba ayütun üy.

Una última forma de adquirir un nombre -probablemente menos valorada que las anteriores- era el ñimitun üy, protagonizada por aquellos individuos a quienes no se les conocía el padre.

De acuerdo a la bibliografía revisada y al trabajo realizado en Panguipulli, sería posible configurar un modelo ideal de adjudicación del nombre. Por vía patrilineaje y seguramente mediando ceremonias de lakutun, el modelo sería como sigue:

Cuadro No 1:

Modelo ideal de adjudicación del nombre en la sociedad mapuche tradicional.

Vinculo Social	Mapun Üy	Sexo
Chaw üy (nombre del Padre)	: Mañkewal	Hombre
Yall üy (nombre de hijos)	: Mañkewal	"
	: Kalliwal	"
	: Melliwal	"
	: Kallfüwal	"
	: Antüwal	"
	: Lefitray	Mujer

-Catriquir , et al 1980.

En este cuadro se aprecia que el elemento fijo llamado Kugna o kün pem se mantiene en la descendencia. Este elemento va acompañado por descriptores individuales asignados a los hijos. La variación total de esta estructura se daría para las hijas, quienes adoptaban nombres sólo propios a su género.

Conjuntamente con esta estructura debió funcionar una de tipo cultural a partir de los distintos criterios que la sociedad usó para seleccionar y adjudicar los nombres. En este proceso habría tenido especial importancia el contexto ecológico, pero más que nada la discriminación cognitiva y socioétnica que los mapuches protagonizaron respecto de este contexto. Así, la naturaleza se re-creaba en el proceso de formulación de los nombres, tanto como se expresaba la creatividad de los miembros del grupo respecto de distintos tipos de fenómenos, no necesariamente vinculados a elementos propios de la naturaleza, ya que también se consideraban aptitudes, estados de ánimo, etc.

Se ha registrado también un modelo de adscripción del nombre, el cual incluye una combinación tal de criterios, que podría considerarse "desestructurado" respecto del anterior. La memoria histórica debería posibilitar la comprensión de los significados que entraña.

Cuadro No 2.

Modelo de adscripción del nombre, aparentemente desestructurado.

Vinculo Social	Mapun üy	Sexo
Chaw üy (nombre del Padre)	: Kolüpang	Hombre
Yall üy (nombre de Hijos)	: Ngeyku	Mujer
	: Ayikuy	"
	: Wentelew	Hombre
	: Ñangkupang	Mujer
	: Neyüwal	Hombre
	: Mashall	Mujer
	: Pangilef	Hombre

Catriquir, et al 1980,

Tanto la estructura social inmediata en que intervenía el nombre como la cultural, se activaba en la vida ceremonial, en donde cada sujeto podía, a través de ciertos rituales, identificarse o ser identificado como miembro del grupo a través de su nombre. Los rituales más conocidos y que todavía están vigentes son el nguillatún, el wewpin, el eluwun, el mafün. En ellos, hombres y mujeres acostubran rememorar su genealogía y la otra con quien interactúan, tanto como sus posiciones sociales, jugando en estas alocuciones el nombre tradicional un papel destacado.

En cuanto al nombre de la mujer, hemos detectado que estos estaban más relacionados a fenómenos naturales que seres animales, pero no podemos aún visualizar las razones de esta única diferencia.

3. Efectos del contacto:

Desde los inicios del siglo XVIII, comienza a percibirse que el nombre tradicional mapuche viene siendo sometido a un proceso de transformación, por la influencia de la acción temprana de instituciones como el ejército español y los misioneros.

Se sabe que en la interacción entre miembros del ejército y mapuches, éstos últimos incorporan en sus nombres, ya sea rangos de esta entidad o nombres de pila de los militares, conducta que se mantuvo hasta el período de la ocupación. Mención aparte requiere la pérdida dramática del nombre en el período de la guerra activa, ilustrada en las crónicas.

En la interacción entre misioneros y mapuches, el proceso de transformación fue mucho más sistemático. Según los cronistas se les habría predicado "en dejar el nombre que tenían y llamarse con nombres cristianos". (Olivares, M de 1874).

El siguiente cuadro nos muestra que los niños bautizados se registraron con nombres de los padrinos o algún parente de éstos; según sean hombres o mujeres.

Cuadro No. 3

Modificaciones del nombre personal derivados del Bautismo

Nombre del Padrino		Nombre del Bautizado			
José	Santos	Pulgar	José	Santos	Ñancucheo
Juan	Bandera		Juan	de Dios	Mascillanca
José	Del Carmen	Campo	Juan	José	Manquilef
Cosme	Hermosilla		Cosme	Güenchufil	
María	Dominga	Alarcón	María	Dominga	Quintrequeo
Delfina	Saavedra		Delfina	Mariqueu	
Eulogio	Carrillo		Eulogio	Alcapán	
Edecio	Barahona		Antonio	Edecio	Treimán
Ignacio	Morales		Ignacio	Calfín	

Parroquia de Boroa: Registro de bautismo 1884-1890.

Años más tarde, consta en los mismos libros de bautismo que el sujeto no sólo fue bautizado con le nombre de pila del padrino sino que además lleva el apellido de éste.

Si observamos el proceso de radicación llevado a cabo por la "Comisión de títulos de Merced a Indígenas (leyes indígenas de 1866 y 1883) podemos detectar varias formas de transformación del nombre mapuche tradicional. Una de ellas consistió en inscribir al mapuche radicado con el nombre cristiano que, probablemente, ya tenía, agregándose por apellido paterno el nombre (*üy*) tradicional del padre y por apellido materno, el nombre tradicional del padre, de la madre.

En el cuadro siguiente podría reconstruirse la asignación del nombre así:

Cuadro No 4:

Possible modelo de adjudicación del nombre personal.

Nombre Tradicional	Nombre Cristiano	Nombre tradicional del Padre del	Nombre tradicional padre de la madre.
Pangilef	Manuel	Colipan	Catripán
Kintuwirin	Maria	Punolaf	Catripán
Küwmeypang	Juana	Alcapán	Punolaf
Katrüpang	Félix	Colipán	Punolaf
Kollüwal	José	Antihualla	Calfiñir
Mañkewal	-	Colihual	-
Ishümpang	-	Neculpán	-
Antüwal	Antonio	Antihualla	Lincocheo
Pichuñ	-	Lincocheo	-
Kallfüwal	Francisco	Antihualla	Lincocheo
Wenter	Gregoria	Paillán	Panchil

Chile-INDAP: Títulos de Merced. comunidades indígena, ribera sur del lago calafquén.

En el hecho, los individuos quedaron radicados con el nombre que el funcionario le adjudicó, en el que generalmente, se excluyó el nombre tradicional y cuyo vínculo parental no siempre coincidió con el del verdadero progenitor.

Así registramos los siguientes nombres de radicados:

Cuadro No 5:

Registro de nombres personales en título de merced.

Nombres	"Apellidos"	Observaciones
1. Manuel	Colipán	
2. María	Punolaf	
3. Juanita	Alcapán	
4. Félix	-	Es hijo de Manuel (1) y María (2)
5. José	Antihualla	Es hijo del hermano de Manquegual (6)
6. Manquegual	Colihual	
7. Ichipan	Neculpan	
8. Antihualla	-	Es hijo de Pichun y no de Ichipan.
9. Pichun	Lincocheo	
10. Calfuhuala	-	
11. Huentor	-	Es hija del "jefe" radicado, no entenada.

INDAP: Departamento de Asuntos Indígenas, títulos de merced cit.
Catriquir, D. et al 1980.

Este cuadro muestra que la transformación del nombre no se ciñó a un patrón fijo y que cada individuo quedó registrado como se dió la interacción entre el funcionario, el individuo y el grupo familiar.

Suponemos que la base de formulación del nombre siguió el esquema occidental respectivo, esto es nombre de pila, apellido del padre y apellido de la madre. Sobre este esquema debió incorporarse la información obtenida de parte de los frutos radicados acerca del nombre de los padres de los respectivos grupos parentales, sin haber entendido el modelo cultural mapuche tradicional.

De esto resultó un nombre que no responde a ninguno de los dos modelos culturales.

En algunos casos, junto al nombre cristiano ya impuesto, se registró el nombre tradicional del sujeto como nombre de pila, como apellidos los nombres tradicionales del padre y de la madre, respectivamente.

Esta situación la vemos en el siguiente ejemplo:

	Nombre Cristiano	Nombre Tradicional	Nombres Tradicionales del Padre	Nombres Tradicionales de la madre
Juan	Huenteleo	Catrileo	Llanca (nombre de mujer)	

Registro Civil: Nueva Imperial: Registro de Nacimientos de 1920.

En otras ocasiones al radicado se le adjudicó por apellido algún apodo que poseía, junto a los nombres. Esto lo confirman los siguientes datos:

Cuadro No 6:

Inclusión de apodos en el registro del nombre.

	Nombre Cristiano	Nombre Tradicional	Apodo-Apellido
José		Catrilaf	Blanco
José		(Panchil)	Chocori

Blanco Guillermo, actor social, comunidad de Dollinco. Nva. Imperial.
Catriquir D, et al 1980.

Al primero se le asignó por apellido "Blanco" tomando en consideración el apodo "Flanco" de que era objeto en su comunidad por su semejanza a los "wingka". El segundo recibió el apellido "chocori", ya que habría pertenecido a la familia con la cual él trabajaba en Argentina.

Otra situación que se observa en la asignación del nombre personal, es que a la persona radicada se le adjudicó por apellido su propio nombre tradicional, junto al nombre español. Esto lo podemos ver en el siguiente cuadro:

Cuadro No 7: Nombre tradicional como apellido.

	Nombre Español	Nombre Tradicional	Vínculo Social	Padre
1.	Luis	Orosito		
2.	Santiago	Melín	> Hermanos	
3.	Carimán	Sanchez		
4.	Gonzalo	Marín		
5.	Juan	Marín	> Hermanos	
6.	Ramón	Curilem		
7.	Juan	Hueche		
8.	Josefa	Cude	> Hermanos	Felipe Guaiquimil
9.	José	Loncomán	Hijo	José Cayulef
10.	Juan de Dios	Cheuque	Hijo	Antonio Curihuentario
11.	Sargento	Quilapán		
12.	María	Leflai		
13.	Rosa	Calvutrai		
14.	Luisa	Cau-Cau		
Chile, Títulos de Merced No:		1208 de 1907. Curapil Lautaro. 1615 de 1908. Huilio Freire. 2847 de 1919. Pilinhue Panguipulli.		

Aquí observamos que todas las relaciones de parentesco aparecen distorsionadas en la formulación de los nombres, además de que la escritura rompe la estructura de la lengua vernácula al castellanizarse; por ejemplo, aparecen hermanos con apellidos distintos que remiten a sus nombres tradicionales, hijos con apellidos diferentes al del padre, hombres cuyo nombre corresponde a rangos militares y mujeres con apellidos que rememoran sus nombres tradicionales.

Finalmente, detectamos que en un mismo grupo familiar se registraron los sujetos unos con nombres "cristianos" ("Wingka üy") y otros con nombres tradicionales ("Mapun üy").

La siguiente tabla nos ejemplifica grupos familiares que presentan la situación señalada:

Cuadro No 8: Otros modos de registrar nombres:

Ichipan	José	Pichun Jusecheo	Gonzalo=Juana
Neculpan=Antihualla=Lincocheo		Calvur	Marín

1. Antihualla?	Andrés?	Pedro Pablo	Calfuin
2. Amuhuai	Melihuala	Carmona	Dumuillán
3. Manuel	Quinicai	Ignacia	Capitán
4. Isolina	Calfuhuala	Luisa	

Título Merced 2844 de 1919

Título Merced 1615 de 1908

Leufu	=	Carimán	=	Masitun	Rosario	=	Ignacio	=	María
Peneileo		Sanchez			Calvutrai		Rapimán		

Mercedes	Caivir	Allinqueo	Isabel
Ignacio	Clementina	Rañimán	Levitai
Levimán		Rosario	
Jusecheo		Trecamán	
María		Ignacio 2o	

Título Merced 1615 de 1908

Título Merced 1615 de 1908

José Cayulef=Canchi Catripán

Caniucura	Lefitrai	Otros radicados en el grupo de Cayulef.
Martín	Francisca.	Primo
José Loncomán	Niugpaipi	Francisco Guelar=Mercedez
Gueral		Lleufumán
		Antonio=Hijo.
		Madre: Necultrai Catripán
		Hermana: Bernarda Catrifilu

Chile, Título de Merced 2680 de 1916.

El último cuadro nos muestra con mayor claridad la disrupción de la estructura de parentesco y además la deformación de la lengua. Por ejemplo, Antihualla es hijo del matrimonio Antihualla=Lincocheo, según hemos comprobado en nuestro trabajo de campo, y no de " Antihualla=Neculpán". Al contrario, estos son padres de Andrés (cuadro No 8.1). Afortunadamente, en este caso, el parentesco se mantuvo vigente entre los individuos y aún fue reconocido en el registro civil. Así, estas personas recibieron dos identificaciones a través de sus nombres, ya que en el Título de Merced aparecen con una y en el Registro Civil con otra. En otra familia, no sólo se

perdió el nombre tradicional, sino que también la relación de parentesco. Ejemplo de ello es el caso de un "mallewen" donde "Kollüwal", el sobrino, quedó registrado como José Antihualla, mientras que el tío asumió el nombre de " Manquehual Collihual" : por la diferencia en la asignación del nombre, las futuras generaciones perdieron el vínculo parental. Otra evidencia de esto, se percibe cuando entre personas jóvenes que, no teniendo el mismo apellido, se autoreconocen como parientes diciendo: "dicen que somos parientes, pero antes los viejos se cambiaban apellido cuando querían". Ello refleja, por su parte, una actitud de rescatar los lazos de parentesco, pero, por otro lado, un sentido de culpabilidad hacia los padres, derivado del desconocimiento del proceso de transformación que viene sufriendo el nombre en la sociedad mapuche.

Esta imposición y consecuente transformación del nombre mapuche tradicional, como puede verse, ha producido tal confusión que en la actualidad no se reconocen vínculos de parentesco entre las personas que de hecho lo tuvieron y menos aún se reconoce el nombre tradicional mapuche ni forma parte de su adjudicación y transmisión.

Sin embargo, algunos individuos mapuches, pese a haber quedado registrados con nombres externos, han mantenido vigente sus "mapun üy", empleando el "winka üy" sólo como medio de interacción con la sociedad no mapuche. Este hecho de resistencia cultural lo hemos podido comprobar en el trabajo de campo realizado en 1980, en la zona de Panguipulli. Allí, el nombre personal tradicional estaba vigente en personas nacidas en 1920 y aún hoy se encuentran mujeres que se identifican y se les identifica por su "mapun üy" (Catriquir, D. et al 1980). Esto también se comprobó recientemente en el sector de Wapi y Puerto Dominguez, cuando continuamos con esta investigación.

Los nombres cristianos no fueron adoptados por todos los mapuches ni tampoco todos aquellos registrados en los Títulos de Merced, aunque no estuvieron ajenos a esta influencia , que incluyó también la deformación morfológica y fonológica de los nombres.

Los últimos datos registrados en el campo de vinculación contemporánea, entre la posición étnica y el nombre, provienen del comportamiento de dirigentes mapuches, especialmente jóvenes, quienes pretenden recuperar el nombre tradicional mapuche adjudicándole éste a sus hijos. Lo hacen sin embargo, bajo el modelo occidental de adjudicación del nombre.

4. Implicancias étnicas y educacionales:

La empiria trabajada hasta aquí nos parece suficiente como para

afirmar que la cuestión del nombre ha sido importante tanto para la sociedad mapuche como para la nacional. Mientras la primera hacía descansar en este rasgo la estructura social y cultural que la definía y otorgaba, por tanto, identificación étnica a sus miembros en la vida cotidiana y aún en la sobrenatural, la segunda utilizó el modelo de nombre de la cultura occidental al imponer sus instituciones propias y someter al mapuche a sus normas. El propósito de incorporar a los miembros de la etnia a la institucionalidad occidental, unido a la incomprendición del modelo cultural determinante del nombre tradicional mapuche provocó el que los individuos de esta etnia se vieran enfrentados, entre otras, a las siguientes situaciones problemáticas:

- a) Resolver una doble identidad personal,
- b) Responsabilizarse de una identificación extraña a su conocimiento, y
- c) Acelerar su desidentificación étnica, viviendo sentimientos de culpa o de rechazo, según fuera su postura y/o personalidad.

En un plano más general, el desencuentro sociocultural a raíz del nombre debió haber sido un importante factor coayudante de la desestructuración de la sociedad mapuche, aunque esta hipótesis debería ser demostrada.

Si el papel fundamental del nombre tradicional era reflejar la estructura de parentesco a la que pertenecía el sujeto, la cosmovisión de la sociedad y asignarle identidad étnica y personal, cabe preguntarse hasta qué punto conviene desarrollar procesos de enseñanza de la lengua vernácula de este pueblo sin considerar la cuestión del nombre, o permanecer indiferente a su distorsión.

Al parecer, así lo han entendido quienes en los últimos años han estado proyectando instancias de etnodesarrollo mapuche, es decir, han estado visualizando la posibilidad de que este pueblo re-asuma su cultura en un proyecto histórico.

Dentro de esta perspectiva, quizás debieran entenderse los lineamientos legislativos que la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas está difundiendo en la actualidad. A nuestro juicio, existen al menos dos capítulos en el documento al que aludimos que hacen referencia a la cuestión del nombre:

- El primero, es el que plantea la definición de indígena, comunidad y pueblos indígena,
- El segundo, el que se refiere a derecho consuetudinario y justicia.

En ambos capítulos se visualiza la intención, más allá de una simple revalorización cultural, de reinstalar las instituciones tradicionales del Pueblo Mapuche, tales como la comunidad, estructura de parentesco, sistema de organización, uso del nombre tradicional, del sistema de administración de justicia, etc.

Si estas intenciones se tradujeran en legislación, su práctica exigirá de parte de los hermanos mapuches un gran esfuerzo, por una parte, para reactivar las relaciones de parentesco y reasignarle el rol identificatorio y sociocultural que les corresponde y, por otra parte, para buscar los medios de sensibilización de la sociedad nacional a fin de que ésta comprenda y valore los sistemas socioculturales que identifican a los pueblos indígenas y en particular al pueblo mapuche.

BIBLIGRAFIA.

Alonqueo Piutrin, Martín. 1985 Mapuche ayer y hoy. San Francisco. Padre las Casas. Chile.

Augusto, Felix José de. 1907 ¿Como se llamán los araucanos? San Francisco. Valdivia.

Augusto, Felix José de. 1989, Diccionario Mapuche-español 2^a Edición Seneca. Santiago.

Casamiquela, Rodolfo. 1965 Estudio del nguillatun y la religión araucana. Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca Argentina.

Catrileo, María. 1988, Mapudunguyu, Universidad Austral de Chile. Valdivia.

Catriquir, Desiderio et al. 1980 Seis familias mapuches de la provincia de Valdivia. Rasgos antropológicos. Universidad Austral de Chile Valdivia. (Investigación para optar al título de Profesor en Educación Básica).

Chile. Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP): Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), la Unión. 1980 títulos de merced comunidades indígenas de la ribera sur del lago Calafquén.

Chile, Indap, Dasin Temuco : 1990 Títulos de merced No 1208 de 1907 y No 1615 de 1908.

Chile, oficina Registro Civil: Nueva Imperial 1990. Registro de nacimientos 1920 y 1940.

Dillehay, Tom D. 1990 Araucanía: Presente y Pasado Andrés Bello, Santiago.

Faron. Louis. 1961 Mapuche Social Structure. University of Illinois Studies in anthropology.

Guevara, Tomás. 1913 Las últimas familias y costumbres araucanas. Litografía encuadernación "Barcelona". Santiago.

Havestadt, Bernardo. 1883 Gramática Latino-araucana. En Augusto, Felix ¿Cómo se llaman los araucanos?.

Meyer Rusca, Walterio. 1952 Los huilliches a través de sus apellidos. Estudio etimológico de los patronímicos aborigenes sureños. Meyer Rusca Walterio. Osorno (Editor).

Moesbach, Wilhelm Ernesto de. 1962 Idioma Mapuche. San Francisco. Padre las Casas. Temuco.

Parroquia de Boroa. Registro de Bautismo 1984-1990

Stuchlik, Milan. 1979 Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea. Ediciones nueva Universidad. Santiago.

