



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS CAHUINES
Colectivos, borracheras, enredos y chismes**

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales

MANUEL ESCOBAR MALDONADO

**Director(a):
Dr. André Menard P.**

**Comisión Examinadora:
XXXXXXXXXXXX**

Santiago de Chile, año 2020

Resumen

Esta investigación se interesa por cómo se configuran las relaciones de poder. Entendidas éstas como lo político, lo que da forma a lo social. Desde esa perspectiva, y a partir de un enfoque antropológico histórico, se busca identificar lógicas políticas que son relevantes en esos procesos, cuya regularidad histórica e influjo en la institución de lo social, permiten caracterizar ciertos aspectos del ejercicio del poder en Chile.

Para ello, se utiliza como objeto de reflexión teórica la noción de cahuín, tanto en sus primeras acepciones ligadas a lo mapuche, como en las que adquiere al ser incorporada al léxico de chilenismos. Esta opción implica además, la distinción de dos ámbitos de lo político: la política institucional (partidos políticos, gobierno, organizaciones) y la infrapolítica, representada por prácticas y mecanismos en donde las relaciones de poder y las acciones políticas, usualmente se suponen ausentes o se ignora su existencia. Es esta última la vía de entrada y guía del estudio, a partir de la que se intenta identificar los usos y sentidos que tiene el término cahuín, para comprender qué nos puede decir acerca del ejercicio del poder en Chile, y qué relación puede haber con la política institucional.

La investigación contó con tres niveles de estudio: uno histórico-filológico referido a la historicidad y semántica del término cahuín; otro teórico-conceptual, enfocado en los usos y sentidos del término; y por último, uno más empírico, que consistió en entrevistas a personas que accedieron relatar lo que ellas reconocían y entendían por cahuines y reflexionar acerca de experiencias concretas y de los cahuines en general.

De la investigación se desprende que los contenidos que movilizan los usos y sentidos del término cahuín, muestran una continuidad histórica en la configuración de relaciones de poder que remite al lugar ocupado por la idea de colectivo y al vínculo entre individuo/a y colectivo, como una de las lógicas relevantes en la institución de lo social y por tanto, de lo político. Dimensión política de los cahuines que es reconocible en los ámbitos infrapolíticos, pero que tiene repercusiones en el ejercicio de poder, incluso en los ámbitos institucionales.

Agradecimientos

Uno de los apoyos fundamentales que recibí estos años del doctorado, fue en el cuidado del Martín, mi hijo. Y en eso, mi agradecimiento es infinito para Carmen Gloria Cortés, su abuela materna, y a quien a estas alturas considero mi amiga. Tener la tranquilidad de contar con alguien de confianza, para tan importante y agotadora labor, ha sido una enorme contribución y privilegio.

También quisiera agradecer a Ángel Flisfisch (abuelo del Martín), por su generosidad bibliográfica que contribuyó a ampliar mis conocimientos y encontrar referencias que me sirvieron para el desarrollo de la investigación. Por supuesto, también agradezco a la Daniela, la mamá del Martín, que me ayudó con su cuidado en los momentos álgidos de este proceso. Y al Martín por aguantar mi “cuarentena”, que empezó como dos años antes de que llegara el coronavirus, aunque por cómo usó el televisor y mi cama sin tanto control, no creo que haya sido un problema para él.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
Relaciones de poder y cahuines.....	5
Estudiar lo político donde se supone no existe.....	12
Las aproximaciones de la cultura política.....	16
Chismes, copuchas, pelambres, cahuines.....	21
Problematización.....	29
MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO	33
Individuo-colectivo. Instancia sociológica de instauración social.....	37
Colectivo y subjetivación cahuinera.....	46
Poder, relaciones de poder.....	52
La política, lo político. Hegemonía e ideología.....	54
Acerca de lo metodológico.....	59
CAPÍTULO 1	
PRIMEROS REGISTROS	64
Estructura sociopolítica, crítica y reconstrucción.....	78
Los cahuines del cautivo Francisco.....	88
Síntesis capítulo 1.....	99
CAPÍTULO 2	
DEL CAHUÍN MAPUCHE AL CHILENO	105
Trayectoria del término chileno.....	105
Acepción festiva inicial.....	107
Derivaciones.....	110
La RAE y el cahuín.....	121
Síntesis capítulo 2.....	122

CAPÍTULO 3

LOS OTROS CAHUINES	128
Breve descripción de la ceremonia tupí.....	130
Una lectura de lo estudiado, diferencias y similitudes.....	134

CAPÍTULO 4

LA MECÁNICA DEL CAHUÍN, CÓMO SE CAHUINEA	145
Un cahuín como enlace de lo mapuche y lo chileno.....	146
Una representación inicial.....	150
Cahuín compuesto, cahuín-chisme y cahuín-enredo.....	156
Uso, subjetividad y ambigüedad.....	163
Expectativa y control.....	166
Veracidad o falsedad.....	172
Direccionalidad y complejidad.....	179
Síntesis capítulo 4.....	189

CAPÍTULO 5

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS CAHUINES	193
Palabras finales.....	199

BIBLIOGRAFÍA	205
---------------------------	-----

ANEXOS	225
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Al repasar lo que ha sido este proceso, pude fijar tres elementos que me parece contribuyen a entender, el inicio del trayecto que acá termina. Desde que postulé al doctorado, propuse hacer esta investigación de perspectiva antropológica histórica y sobre las concepciones políticas en Chile. Cómo se habían ido construyendo las relaciones de poder, las formas en que se distribuía y se adquiría el poder, qué estructuras generaba. Pero además, quería enfocarme en formaciones y prácticas a las que usualmente no se les reconocen cualidades políticas, para indagar en esas dimensiones el ejercicio del poder (lo que entonces identificaba como micropolítica). La idea era usar la información obtenida en ese ámbito político, para estudiar las conexiones entre éste y el ámbito político institucional (al que denominaba formal).

Pero si bien es cierto, que esa primera sistematización dejaba ver algo de lo que había originado mi interés, aún estaba muy verde para hacerlo con claridad. Eso ocurrió recién gracias a este repaso, con el que entendí que tres hechos habían sido determinantes para incentivar mi curiosidad y deseo de investigar el ejercicio del poder en Chile y de esta manera.

Recordando, al primero lo pude rastrear por varios años. Hasta mucho antes de haber entrado a la universidad, ya que estaba relacionado a mi formación familiar. Crecí en una familia de padre y madre militantes de izquierda y durante la dictadura de Pinochet. Una casa en donde la presencia de lo político era constante y central. Se militaba, protestaba y conversaba de la situación del país, de los asesinatos, desapariciones, persecuciones, de la pobreza y las ollas comunes. Así, cuando los infantes alcanzamos cierta conciencia y entendíamos más, comenzamos a requerir más información. Más aún, ya que en la segunda mitad de la década de 1980, aún eran usuales las noticias impresionantes, muchas relacionadas a hechos represivos brutales, o a los esfuerzos de los partidos y agrupaciones políticas, para derrocar la dictadura de la derecha y las fuerzas armadas.

Por consiguiente, las conversaciones sobre política empezaron a incluir otros temas. Como las alianzas y afinidades que teníamos con países tan lejanos como la Unión Soviética. Así entendimos cosas pequeñas, como nuestra simpatía por el equipo soviético en el mundial de México 86. Y cuestiones mayores, como que el mundo se podía dividir entre buenos y

malos; y que esa división era la opuesta a la que mostraban las películas gringas, las que por supuesto veíamos y disfrutábamos sin culpa, aunque siempre recordando que había que invertir las cosas.

En esas conversaciones, también se fueron precisando algunas distinciones políticas, que nos ayudaban a ubicar nuestro lugar, lo que además en esa época por seguridad era necesario. Así, durante un tiempo y de una forma que no recuerdo con exactitud, fuimos los “contrarios a la dictadura”, los “de izquierda” y los “del partido de mis padres”. Categorías que nos distinguían por ejemplo, de quienes apoyaban la dictadura; de quienes se oponían pero no eran izquierda y creían en dios; y de lo que seguramente me causó extrañeza la primera vez que lo entendí, de otros grupos de izquierda. Lo que visto a la distancia, debe ser el inicio de un aprendizaje que me llevaría a comprobar que lo de buenos y malos, era más bien relativo.

A partir de ahí, no solo en mi casa empecé a poner atención a comentarios y relatos, sobre esas disputas entre grupos izquierda, a los que pertenecían familiares y amigos de mis progenitores. Supe que el origen de ese antagonismo, comúnmente se asociaba a las responsabilidades del fracaso del gobierno de la Unidad Popular. Los comunistas, que reivindicaban haber sido leales con Allende hasta el final, eran en esos años muy tajantes al respecto. Aunque no eran los únicos. En síntesis, eran dos comentarios. Que parte importante del Partido Socialista, el partido del presidente, criticaba sus decisiones y no se alineaba a ellas. Lo que era interpretado como abandono. Y el otro era sobre el MIR¹, que siendo de izquierda, desde el inicio se había declarado crítico al proceso, y que sus acciones habían sido un factor determinante, para que el proyecto de la UP fallara. La conclusión era evidente: en ese inédito, crucial e irrepetible momento histórico, en que los sectores de izquierda por fin lograban ser gobierno, las fuerzas políticas involucradas, no habían sido capaces de convivir y mantener una unidad que era indispensable.

Por esas fechas cayó el Muro de Berlín, la Unión Soviética y casi todos los gobiernos socialistas. En Chile se ganó el plebiscito y empezó una democracia acosada por los sectores pinochetistas, civiles y militares. Los comunistas se excluyeron y fueron excluidos de la coalición ganadora. El gobierno fue hegemonizado por los demócratacristianos y los socialistas renovados. Éstos hicieron acuerdos con la derecha, que frenaron expectativas y

¹ Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

aceleraron la frustración. Varias personas dejaron de militar. La política inevitablemente fue perdiendo su valor como alternativa emancipadora, mientras aumentaba su destreza clientelar. Son verdaderas bolsas de trabajo, me dijeron una vez.

Pasaron los años y los gobiernos de la Concertación². Se afinó el modelo neoliberal. La oferta de productos se multiplicó, al igual que las tarjetas de crédito, las deudas y los abusos de banqueros y empresarios. Con la mayoría abducida por sus ficciones consumistas, la política se hizo aún más ajena. A lo menos en términos de visibilidad pública, ese adormecimiento duró hasta el año 2006, cuando los estudiantes de enseñanza media se movilizaron con protestas masivas, en contra del sistema educacional. Fue un indicio de que la actividad política estaba recuperando valor, y un impulso para que ese renovado interés se expandiera. El 2010 llegó la derecha al gobierno. El 2011 se produjeron movilizaciones que lograron convocar a enormes y diversas multitudes, y reposicionar a la política como una práctica relevante.

Por mi parte, el interés por la antropología política ya había comenzado, así que la politización de ese momento terminó de consolidarlo, y al hacerlo, lo primero que pensé fue en las disputas entre los partidos de izquierda, que durante varios años, de alguna manera me había servido para rechazar la participación política partidista. Pero además, al retomar esa idea y relacionarla a lo que estaba sucediendo en ese entonces y a los trabajos que ya conocía, comencé a observar que habían ciertas similitudes, no solo en las relaciones entre entidades políticas, sino que también en relaciones que no eran definidas como políticas, donde sin embargo, las personas ejercían acciones que determinaban esos vínculos y que aparentaban tener algo en común con las formas de relacionarse del ámbito político.

Otra situación significativa durante ese período, fue haber entrado a trabajar al Archivo Oral de Villa Grimaldi³, en donde hacíamos entrevistas testimoniales a personas que habían estado presas en ese lugar y sufrido la brutal violencia de los agentes represores. Pero también a otros actores que compartían ese ámbito, que estaba compuesto principalmente por gente, colectivos y partidos de izquierda. Por consiguiente, pude observar de modo más

² Ésta fue la coalición que gobernó durante ese período el país.

³ Villa Grimaldi fue un centro de tortura que usaron las fuerzas represoras de la dictadura de Pinochet y que al recuperar la democracia los y las sobrevivientes, junto a otras personas lograron adquirir el inmueble y formar una fundación que se ha dedicado a producir y divulgar información sobre lo que ahí aconteció y sobre los derechos humanos.

directo las disputas que me interesaban e incluso preguntar acerca de ellas a las y los entrevistados. De ese modo, pude comprobar dos cosas: que las disputas seguían presentes, manifestándose abiertamente en algunas situaciones particulares, pero sobre todo de manera más discursiva y en espacios de intimidad. En consecuencia, es éste el primer hecho importante.

En paralelo seguía con mi plan de lecturas acerca del poder y la política. Entre esas, las más importantes fueron las del trabajo de Foucault sobre el poder, que era quien más lo había investigado y me hacía mucho sentido. Así llegué a un texto, específicamente a un párrafo, que me hizo comprender mejor lo que venía pensando y comenzar a delinear con más precisión mi interés. Es por tanto, el segundo elemento o hecho relevante:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno [...] pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia [...] no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía (Foucault, 1992: 157).

Con esas ideas pude confirmar y comprender mejor, la similitud y conexión entre las relaciones de poder que no eran políticas con las de la política institucional, que hasta ese momento era más una intuición. Por eso, al leer que Foucault establecía que las relaciones de dominación en ámbitos como los familiares, posibilitaban la manera en que funcionaba el estado, fue un tremendo impulso para avanzar. No obstante, también me dejó un obstáculo que luego tuve que solucionar, ya que esas ideas incluía el concepto de microfísica del poder, lo que me hizo (junto a otras referencias) concebir que mi objetivo era la micropolítica, lo

que me hizo dar vueltas acerca de lo micro y lo macro, para finalmente entender que no era la distinción más adecuada para la perspectiva que estaba construyendo⁴.

El tercer hecho o elemento, que terminó por abrochar los principales lineamientos que decantaron en esta tesis, también fue un texto: *Cultura Política: una visión antropológica* (1996) de la antropóloga Larissa Lomnitz⁵. Texto que es trabajado más adelante, por tanto aquí me limito a las impresiones de cuando lo conocí. Es un estudio acerca de lo que la autora llama cultura política y de la comparación entre las de Chile y México. En ese marco, lo que me atrajo fue la perspectiva antropológica de su análisis. Pues por un parte, indagaba los ámbitos y procesos institucionales de la política, pero considerando prácticas que no correspondían a esos ámbitos políticos, pero que intervenían en esos procesos. Y por otra parte, aunque sin la profundidad necesaria, hacía una lectura antropológica histórica de los principales rasgos de cada cultura política, vinculándolos a la formación inicial de cada una de ellas, que respondían a la articulación de las culturas políticas de los pueblos originarios, con la de los grupos de españoles que los habían invadido.

De ese modo, se establecieron los cimientos del interés que derivó en esta investigación, y del recorrido que seguí haciendo para que eso sucediera. Sin embargo, como escribo, estos fueron los cimientos y lineamientos iniciales de un proceso, que fue tomando nuevos elementos, y desechando y transformando otros, hasta llegar a lo que presento a continuación.

Relaciones de poder y cahuines

Esta investigación arranca de una inquietud general y muy amplia: cómo se configuran las relaciones de poder en la sociedad chilena, y más específicamente, qué nociones y sentidos, qué lógicas intervienen en el ejercicio del poder y si es que tales lógicas son identificables, cuál ha sido su trayecto histórico. Por otra parte, teóricamente se adhiere a dos ideas fundamentales que estructuran las bases de la perspectiva de estudio. La primera,

⁴ Al respecto estudié textos que trabajaban esta distinción micro/macro, pero no fue hasta leer un texto de Bourdieu (1981) en que trata el tema, exponiendo su idea de que habría una “complicidad ontológica” entre lo micro y la macro, que hace poco relevante la distinción, que pude tomar una posición y determinar abandonarla. Lo que posteriormente, terminaría en el cambio de micropolítica por infrapolítica.

⁵ Fue el profesor Rolf Foester el que me lo compartió hace varios años ya.

es que las relaciones de poder son constitutivas de lo social (cf. Elias, 2008; Laclau, 1996, 2000; Laclau y Mouffe, 2011; Mouffe, 2009; Marchart, 2009), por tanto estarían presentes en todo vínculo. Y la segunda, a partir de la microfísica foucaultiana, que son las relaciones de poder que se dan entre cada punto del cuerpo social (hombre-mujer, alumno-maestro, en las familias, etc.), las que sustentan al poder soberano. Como se adelantó, son el suelo movedizo en que se incardinan, escribe el filósofo, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento (Foucault, 1992).

A raíz de ese posicionamiento, asumo que las nociones y sentidos que intento aprehender no se circunscriben a instancias socialmente independientes, como habitualmente se concibe el “campo de lo político”, sino que hay una continuidad en las lógicas que propician la configuración de relaciones de poder a través de todo el cuerpo social, y que por tanto, vinculan diferentes ámbitos de ejercicio del poder presentes en un colectivo determinado. De este modo, y considerando que justamente mi interés no se dirige, directamente, al “campo de lo político”, esta investigación se centra en fenómenos o prácticas en donde esos procesos de configuración se dan por sentados, y en consecuencia, no se les reconocen las dimensiones políticas que las constituyen.

Para ello, admitiendo que el ámbito de lo político es uno solo, metodológicamente se distinguen dos ámbitos: el de la política institucional y el de la infrapolítica. Más adelante se ahondará en esta distinción, pero valga por ahora indicar, que con política institucional no solo me refiero a la desarrollada en el Estado, los gobiernos, los partidos políticos, etcétera, sino que a toda política que se desarrolle dentro de márgenes de acción institucionales, mediante prácticas y mecanismos sistemáticamente formalizados. Por eso también considero aquí política de instituciones como sindicatos, federaciones, asociaciones y colegios gremiales, lugares de trabajo, empresas u hospitales, entre otros. Y por infrapolítica, concepto tomado de Scott (2004) y adaptado a los intereses de esta tesis, me refiero a la política que se da en instancias que por lo general no son concebidas como políticas, pero donde operan gran parte de las lógicas –cimientos escribe Scott–, de la acción política institucional.

Considerando esa distinción, el estudio se enfoca en el ámbito infrapolítico, para luego con los análisis de lo allí obtenido, indagar el vínculo que existe entre esos dos ámbitos de la política. Desde otro ángulo, se pone a prueba cómo el estudio de lo infrapolítico puede contribuir al conocimiento general de lo político y en específico, a las formas en que se

configuran las relaciones de poder. Al respecto, si bien es cierto que esto expresa un interés por lo infrapolítico en sí mismo, esta decisión también se justifica en el entendido que esas manifestaciones, al no estar situadas en un contexto identificado como político, implica que los aspectos que acá se rastrean, estén habitualmente más expuestos que en situaciones donde lo institucional cohibe o contiene, sus expresiones más evidentes. No obstante, quisiera insistir en que tal distinción es metodológica, y que es pertinente en la medida en que me permite dar cuenta de los vínculos que puede haber entre ambas, a través de los modos y las lógicas subyacentes, en que se ejerce el poder.

En este sentido, como también se expondrá con mayor detalle, otro lineamiento importante derivado del aprendizaje teórico, es que el poder no es un fenómeno estático. No es algo que se tenga sino que se ejerce (cf. Elias, 2008; Foucault, 1998; Mouffe, 2009); y por tanto su análisis no debe cosificarlo, suponiendo su existencia únicamente en un esquema de jerarquías, pues siempre es más complejo que eso. Es necesario analizarlo en relaciones puestas en escena. Prácticas circunscritas en situaciones y contextos, que evidencien los procesos de configuración de relaciones de poder y de acciones políticas. Es decir, se requiere aplicar la investigación sobre manifestaciones que enseñen esos movimientos.

Pero como es de suponer, esto abarca un rango de posibilidades enormes. Se pueden indagar las relaciones de poder en situaciones laborales, familiares, académicas, dentro y entre los partidos políticos o sindicatos, en el Estado y un larguísimo etcétera. En consecuencia, fue necesario encontrar algún fenómeno que según lo expuesto, correspondiera a una práctica que configurara relaciones de poder y que permitiera dar cuenta del vínculo que existe entre los ámbitos políticos distinguidos. Y además, en línea con mi perspectiva, que presentara una trayectoria histórica reconocible y de una extensión considerable, para formular observaciones de larga duración (cf. Braudel, 1970), acerca de los aspectos políticos estudiados.

Es así como fijé en el término *cahuín* el lugar u objeto en donde realizar la indagación. Palabra de origen mapuche, que fluctúa entre una acepción festiva y otra referida a una unidad sociopolítica, que la hacía atractiva. Pero también lo era, ya que incluso solo considerando sus usos y sentidos chilenos más corrientes, relativos a los *chismes*, parecía ajustarse sin problemas al punto de vista que estaba asumiendo. Asimismo, en tanto lugar de investigación, el *cahuín* se mostraba como un acceso concreto a los flujos que vinculan a la

infrapolítica con la política institucional. Ya que si bien era posible concebirlo en primera instancia, como una práctica y lógica infrapolítica, su emergencia también se daba en paralelo a la institucional. Y es más, que hacía parte de ella, aunque no se reconociera abiertamente.

De acuerdo a su origen etimológico mapuche y a su persistencia como indicador de un fenómeno, el término me permitía dar profundidad histórica al estudio, entregándome elementos para comprender qué lugar ocupaba, como manifestación de lo político en Chile. Y por qué se había mantenido el término para designar nociones, lógicas y prácticas políticas. En definitiva, la idea era concentrarse en los aspectos que presentan al cahuín como un fenómeno que reproducía o alteraba la composición de relaciones de poder y propiciaba modos de ejercer el poder.

¿Pero qué es un cahuín? ¿Cuáles son los usos y sentidos que se le otorgan? ¿Cuáles son las prácticas asociadas al término? Actualmente, se le reconoce superficial y corrientemente, como un chisme o rumor, o como decimos en Chile, un pelambre o copucha. Pero también, como refiere el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (2014), se entiende como una forma coloquial en Chile para designar una intriga (enredo) o situación confusa. Además, existe la acepción popular que lo relaciona a los prostíbulos, que aparentemente se deriva del sentido de confusión que indica la RAE y de la reunión con borrachera, que lo vincularía a la unidad sociopolítica que estaría en el origen del término (Menard, 2014)⁶.

No obstante, junto a esos sentidos y usos más ordinarios e inmediatos, según una exploración inicial de cómo se entendía regularmente lo que era un cahuín, varias personas me dijeron –con lo que estaba de acuerdo–, que los cahuines serían algo más que un chisme. En tal sentido, uno de los pocos trabajos que se refieren al cahuín (aunque tangencialmente), pues estudia los pelambres, también considera que los cahuines se diferencian de los chismes o pelambres, aunque solo lo ve en términos de magnitud.

⁶ Otras referencias, como el mismo trabajo de Menard (2014) indica, se pueden encontrar en los vocabularios de chilenismos. Por otra parte, una primera búsqueda en el catálogo de la Biblioteca Nacional por la palabra cahuín mostraba: el primer libro del escritor José Miguel Varas, *Cahuín* (1946) y sus reseñas; el título de un par de cuecas, *El cahuín televisivo* de Pepe Fuentes y *La reina del cahuín* del grupo Los Picantes; los nombres de dos periódicos *Le Cahuín de Paris* de chilenos en Francia y *El Cahuín Ilustrado*, del Observatorio del Cerro La Campana; y el texto de una autora de apellido Cahuín. Casi todas referidas a la noción más corriente vinculada a los chismes o pelambres, pero que no eran un aporte para la investigación.

Por su parte, el cahuín, concepto emparentado, remitiría al mismo fenómeno, pero magnificado: habría más gente involucrada, que haría circular el comentario, llegando incluso a oídos de la persona de quien se ha hablado, quien podría llevar a cabo acciones para desmentir o encarar a la persona que ha echado “a correr” la información (Ruiz, 2012: 5).

Sin embargo, esta definición además de ser muy escueta, se limita a los rasgos que lo asocian a los pelambres o chismes y a algunos de sus posibles efectos. Y aunque se entiende que no es el propósito del trabajo, tampoco distingue su sentido político, que se encuentra implícito en la definición. De modo muy general: que los cahuines son una práctica destinada a alterar o reproducir las relaciones de fuerza que constituyen un contexto determinado. Que es lo que representan las posibles acciones de la definición de Ruiz.

Afortunadamente, a pesar de la falta de investigaciones sobre cahuines o con enfoques parecidos al que quería desarrollar, pude orientarme gracias al único texto que trata el fenómeno como objeto de estudio principal, *Espectros del Cahuín* (2014), escrito por André Menard. Trabajo que estudia el término según su origen mapuche, mostrando el lugar que ocupaba en esas poblaciones, en tanto unidad sociopolítica y reunión festiva, así como la variabilidad de sentidos con los que se incorporó al léxico de chilenismos. Además, expande el análisis al *cauim* de los grupos Tupí del Brasil, que junto al nombre, guardaba ciertas similitudes con los cahuines mapuche. Particularmente, ser reuniones donde las borracheras jugaban un rol central.

En esa línea, indaga en los procesos menos evidentes que movilizan a ambos fenómenos. Reconoce en ellos dos tipos de reunión: una como acontecimiento –relacionada a lo festivo– y la otra, reunión como estructura, como unidad sociopolítica. Concentrándose en esta última, declara que al contrario de lo que se podría suponer, que era una instancia que diluye lo social debido a las grandes borracheras que ahí se daban, es posible entenderla como sinónimo de comunidad (Menard, 2014: 13). Lo que deriva en que pueda ser reconocida como una práctica de reproducción social. Idea que sostiene apoyándose en la analogía con otra sociedad sin Estado, los ya referidos Tupinambá. Donde según Viveiros de Castro (2002) el *cauim*, más bien el *cauinagem* –*cauim* es la bebida alcohólica–, ceremonia que se inscribía

en el complejo mayor de guerras de venganza, también funcionaría como vínculo social, como mecanismo de producción del tiempo.

A raíz de esos antecedentes, articulados con los de los cahuines mapuche y chilenos, Menard determina que las ansias vengativas, amparadas por la borrachera y su producción de una memoria del rencor, impulsan los cahuines preestatales y la historia de sus colectivos. Así, abre el camino para la indagación sobre el carácter estratégico del término, ya que presenta al cahuín como una instancia en la que se toman decisiones. De esa manera, finalmente Menard elabora una concepción que usará para profundizar su análisis, el que no se limita a los grupos indígenas del período colonial, sino que se extiende a otros escenarios y tiempos, como el argumento de la obra *Hamlet* de Shakespeare.

En esa concepción, el cahuín se caracterizaría por el vínculo entre venganza y borrachera, que para Menard lo constituiría; y siguiendo críticamente a Viveiros de Castro (2002), además sería un motor o mecanismo de producción del tiempo. Un motor de la historia, pero que a diferencia del brasilero, sería activado por unas fuerzas espectrales, históricas o patrimoniales⁷, con las que tienen que lidiar no solo las sociedades sin Estado, sino también las modernas (validando la presencia del fenómeno en ambas). Energías espectrales, que serían propias de los mecanismos del don que definió Marcel Mauss (2009).

...una red de endeudamientos insalvables (y por lo tanto de vínculos irrevocables), como una producción regular de desequilibrios y asimetrías entre donadores y donatarios, asimetrías movilizadas por las fuerzas espectrales de una energética espiritual: el hau o espíritu de la cosa (Menard, 2014: 16).

Como derivación de esos análisis, Menard proporciona una entrada a la discusión sobre el orden soberano y su legitimación. Plantea que el cahuín al ser un vínculo social polémico, erosiona los cimientos de esa legitimidad. Lo que puede implicar, en la medida en que su reflexión deambula entre formaciones colectivas con y sin estado, un contrasentido respecto de su posición inicial, que ve en los cahuines una representación de la comunidad.

⁷ Para Menard (2014:15), esas energías espectrales, históricas o patrimoniales, serían un “combustible” que echa a andar al cahuín, a la venganza (motor), que en cierto momento, ciertos autores dejan de incluir en sus análisis, pero que para él son parte fundamental del fenómeno. Lo que entra en el marco de sus investigaciones sobre la relación entre magia y política (Menard 2014b).

Es por eso, que si bien concuerdo en que los cahuines pueden erosionar la legitimidad soberana, en tanto prácticas que constituyen relaciones de poder, considero también que pueden reproducirla. Aunque sea de forma velada. Es en esa dirección que apunta la estrategia de buscar en lo infrapolítico, para identificar lógicas políticas en el ejercicio del poder, en la configuración de relaciones de poder, que como he comentado, considero se reproducen habitualmente con menor conciencia o vigilancia, que en el campo de la política institucional.

Ahora bien, independiente de las diferencias, la lectura del trabajo de Menard ha sido clave para el desarrollo de esta investigación. De hecho, su influencia me llevó a asumir algunas ideas que luego reevaluaría. Especialmente, la relevancia que adquiere en su lectura la noción de venganza, como constitutiva de los cahuines. Idea que se transformó para mí, en una referencia importante y productiva, que finalmente me llevó a establecer que la venganza, si bien era protagonista en algunos cahuines, no lo era en todos y por consiguiente, no los constituía.

Por otro lado, el trabajo de Menard también ha sido referencia para la indagación histórica. Que al igual que él, enfoco en los usos y sentidos que se le han dado al término. Desde sus primeros registros, asociados a las poblaciones originarias del actual centro-sur chileno, hasta los más recientes. De hecho, mi tarea es más bien la continuidad y profundización de lo empezado por Menard (2014), que al respecto es coherente con el formato en que trabajó su escrito.

Por mi parte, inicialmente quise delimitar el estudio a las acepciones chilenas del cahuín, pues tenía una idea de investigación más etnográfica, que suponía una ligazón más estrecha con el presente. De cualquier forma, tenía muy claro que era indispensable estudiar las nociones indígenas para comprender las chilenas. Pero una vez que comencé y evalué la dimensión de lo que había que hacer y los caminos que se abrían para la investigación, resolví que era más coherente con mis intereses, seguir también en esto a Menard (2014). Es decir, trabajar el término sin delimitaciones, sino como un concepto que evidencia los orígenes y trayectorias de sus usos y sentidos, pero tratado con cierto nivel de abstracción que impide que quede amarrado a ellos. Que es lo que posibilita a Menard, confrontarlo a tan diferentes escenarios, y producir una interpretación sobre aspectos antropológicos y sociológicos que trascienden lo local, conectando mundos a pesar de las diferencias calendáricas y societales.

En síntesis, la información se puede agrupar en tres grandes razones, por las que he escogido a los cahuines como objeto de estudio: 1º) Que a pesar de la variedad semántica que presenta (desde lo etnológico asociado a unidades sociopolíticas, reuniones, ritos y festividades, todas caracterizadas por intensas borracheras, a actos de venganza, a la producción de una memoria, la intriga o el canibalismo; y desde los chilenismos, a prostíbulos, chismes, pelambres, copuchas, enredos o situaciones confusas), se reconoce cierta regularidad vinculada a la institución de lo social, presente con mayor fuerza en algunos significados, que permite sostener que sus manifestaciones dan cuenta de procesos de configuración de relaciones poder. 2º) Su origen etimológico mapuche y persistencia como indicador de un fenómeno, brinda una profundidad histórica, donde sus expresiones emergen como indicios para comprender la formación de lógicas y nociones significativas para el ejercicio del poder y la reproducción de prácticas políticas. 3º) Se muestra como un acceso a los flujos que vinculan a la infrapolítica con la política institucional (puede erosionar o reproducir el orden soberano).

Por supuesto, todos estos planteamientos deben ser además situados en un campo de discusión respecto a las características antropológicas de la política chilena, o del ejercicio del poder como se concibe en esta tesis (ya que excede los marcos de “la política” al incorporar un fenómeno como el cahuín). Es en esa línea que a continuación se exponen los aspectos que me permiten establecer ese campo –reconocido como “cultura política”–, a partir de las distintas ciencias sociales que trabajan lo político y la cabida que tiene en ellas una perspectiva como la que estoy proponiendo, y los aportes que puede generar.

Estudiar lo político donde se supone no existe

A diferencia de la perspectiva que estoy planteando, los estudios de ciencias sociales sobre lo político –en particular en nuestro país–, habitualmente giran en torno a la cuestión del Estado, el gobierno, los partidos o los regímenes políticos. Teniendo siempre como horizonte la democracia, se le describe y analiza para explicar su construcción, pérdida, recuperación o funcionamiento, entre otros; posicionando a los estudios sobre procesos electorarios, como la expresión mayor del comportamiento político de una sociedad (p. e. Garretón et al., 2004; PNUD, 2015; Noto y Flisfisch, 2014; O’Donnell, 2010). Así, el Estado

aparece como la unidad principal de administración de la vida política –lo que es cierto solo en algunos ámbitos–, implicando que cualquier proceso que se considere como tal, tiene que entrar en el campo de las convenciones de la racionalidad estatal. Esto, en términos analíticos, evita la identificación de procesos de constitución política que no pertenecen a esos registros, y que por tanto, son relegados al terreno de “lo cultural” o “lo social”.

De ese modo, tal enfoque asume el campo de lo político como circunscrito a un área específica y delimitada, dejando fuera otras vertientes de análisis, que demuestran cómo lo político inunda la mayoría de los espacios sociales. Es en esa dirección, que adhiero a las argumentaciones que conciben como políticas las relaciones de fuerza en distintos ámbitos, y en consecuencia, reconocen que lo político se encuentra en todas partes y que sus variadas manifestaciones, comparten elementos y lógicas que las configuran. En tal sentido, como indicara certeramente Foucault, si bien en las sociedades contemporáneas el Estado es la forma más importante de ejercicio del poder, pues de alguna manera todas las relaciones de poder deben referirse a él, esto “no es así porque todas deriven de él, sino más bien porque las relaciones de poder han llegado a estar más y más bajo el control estatal” (Foucault, 2001: 257).

Un ejemplo de esto se encuentran en las propuestas de Garretón et al. (2004), acerca de la desestructuración de la llamada Matriz Sociopolítica estatal-nacional-popular. Indican que durante la existencia de esta matriz (década de 1930 a la de 1980), la política fue el canal principal de integración, mientras que en la actualidad se presenta como “solo uno de estos canales, y la ‘cultura’ –entendida como la búsqueda de sentido y la reunión de representaciones simbólicas, valores y estilos de vida– adquiere su propia consistencia y densidad” (Garretón et al., 2004: 131-132). Esto evidenciaría la correlación entre la preponderancia que tuvo el Estado como sujeto integrador de las sociedades nacionales, y su influencia o control de lo político. Y cómo la pérdida de esa centralidad, fue permitiendo la emergencia de ese otro “canal de integración social”, que empieza a reemplazar al de la política, pero que aun así, se le sigue identificando solo como “lo cultural”.

Es más, ese movimiento de retroceso de la política y posicionamiento de “la cultura” como principal buscador de sentido, estaría hablando justamente del vínculo entre ellas. Del flujo constante de definiciones sobre el ejercicio del poder, que comparten las expresiones institucionales e infrapolíticas. Misma idea que subraya Norbert Lechner a propósito de la

categoría cultura política, al recordar que “las instituciones dependen de la cultura política, pero también la forman” (1987: 9).

No obstante, en este campo de estudios también hay trabajos, principalmente de historiadores e historiadoras, que ponen el foco en sectores de la población y sus prácticas políticas, bajo el supuesto de que son siempre ajenas y en oposición a la política institucional, pero lo hacen indagando formaciones como movimientos sociales, la soberanía popular o la ciudadanía (p. e. Garcés, 2013; Salazar, 2002, 2012; Salazar y Pinto, 2010), y desde una perspectiva analítica valiosa, pero que desemboca en lecturas donde el ámbito político institucional, sigue siendo la principal referencia explicativa. Se interesan en cómo se han constituido colectividades para la resistencia, y cómo se han dado sus luchas contra la hegemonía de los grupos dominantes. Pero no generan una reflexión, acerca de las relaciones de poder al interior de esos movimientos o instancias ciudadanas. Dejando fuera el tipo de hechos que rastrea una investigación como la que estoy planteando: por ejemplo, cuál era el trato entre los integrantes de esos colectivos, cómo se disputaba la hegemonía al interior, qué prácticas se ejecutaban (donde quizás algunas se contradecían con sus ideales), entre otros.

Por su parte, en antropología, más específicamente en la rama de la antropología política (cf. Abélès y Badaró, 2015; Balandier, 2005; Clastres, 2010; Gledhill, 2000; Lewellen, 2008; Varela, 2005; entre otros), ocurrió algo asimilable a lo que he expuesto. El enfoque tradicional de esta rama, utilizó la organización política de las sociedades modernas como punto de partida y comenzó a establecer las tipologías de las “otras culturas”, en función de las propias (Gledhill, 2000: 34). Distorsión que fue develada, cuando se entendió que lo político no se limitaba a los parámetros de la modernidad, sino que podía tener diversas manifestaciones y en espacios “no políticos”.

El punto de inflexión para esta perspectiva, se desprende del análisis que hace Pierre Clastres (2010) de las sociedades indígenas que estudiaba en Suramérica, dando cuenta de que la consensuada idea de que el poder político para existir necesitaba del Estado, la coerción, la subordinación y la violencia, no era cierta. Y a partir de ahí: 1) que no se puede dividir las sociedades con poder y sociedades sin poder, sino por el contrario, que el poder político es universal, inmanente a lo social, pero se realiza principalmente de dos maneras: poder coercitivo y poder no coercitivo; 2) el poder político como coerción (relación orden-obediencia), no es el modelo verdadero, sino un caso particular, una realización concreta del

poder político en ciertas culturas, como la occidental; y “3) incluso en las sociedades donde la institución política está ausente (por ejemplo, donde no existen jefes), aun allí lo político está presente, aun allí se plantea la cuestión del poder” (Clastres, 2010: 20).

No obstante, este gran aporte que devuelve el sitio constitutivo que tiene el poder político para la vida social, independientemente del sistema de gobierno, no alcanza a dejar de lado la noción de que lo político pertenece a un ámbito específico y delimitado, puesto que lo circunscribe a lo que llama control social inmediato (Clastres, 2010: 18-19). Mecanismo regulatorio que prescinde de jefaturas, dominación y coerción. Y que explica en parte, por qué no logró apreciar que la política también se ejercía en otros ámbitos y de otras maneras, que implicaban una dominación violenta. Es lo que desde otro punto de vista indica el antropólogo David Graeber, cuando comenta que si bien Clastres se admiraba del igualitarismo radical de las sociedades amazónicas, estas eran famosas por el “uso de la violación colectiva como medio para aterrorizar a las mujeres que trasgredían los roles de género que tenían asignados” (Graeber, 2011: 33).

Pero considerando y superando esa diferencia con Clastres, el efecto de su trabajo para la antropología política fue importantísimo⁸, contribuyendo a la formación de nuevos entendimientos acerca del poder y la política. Como el que señala el antropólogo inglés John Gledhill, “comprender las relaciones de poder en la sociedad implica algo más que la comprensión de las instituciones oficiales del estado” (2000: 44). Agregando que el estudio antropológico de la política <<a escala local>>, puede ser de gran ayuda para conocer los contextos analizados. Asimismo, citando al antropólogo francés Marc Abélès (1992), Gledhill reafirma la necesidad de apreciar la complejidad de los múltiples estratos de la realidad política, lo que incluye la acción política en la vida cotidiana y sus símbolos y rituales asociados. Es decir, la concreción de la <<cultura política>> allí donde el poder se afirma y se cuestiona.

También mediante Abélès, Gledhill se refiere a lo ilusorio que es pensar que lo político sea un aspecto autónomo en las sociedades modernas, cuando lo que sucede es que el poder descansa en las prácticas cotidianas, que son las “que constituyen la forma concreta adoptada por las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. Dichas relaciones no se

⁸ Así como también para el cruce entre antropología y filosofía, que según Abélès y Badaró (2015) estaría representado por el libro *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 2004).

expresan simplemente en las formas de acción social que podríamos calificar explícitamente de <<políticas>> (Gledhill, 2000: 44).

Las aproximaciones de la cultura política

Por su parte en Chile, dentro de los pocos estudios que se acercan a la perspectiva que estoy planteando, se encuentran los que hacen uso de la noción de cultura política. A través de ella, se hacen cargo de la llamada dimensión subjetiva de la política, que por lo general trabaja aspectos como las identidades grupales, las experiencias cotidianas, las redes sociales, las memorias, o las conformaciones de partidos políticos. Sin embargo, como ya he escrito, a diferencia de los objetivos de esta tesis, no se concentran específicamente en el ejercicio mismo del poder dentro de los ámbitos que analizan, sino que lo sitúan como referencia de las luchas o padecimientos de las colectividades –y sus rasgos subjetivos– frente al sistema político institucional.

Como algo adelanté, desde la politología, Norbert Lechner fue uno de los principales impulsores de estas vertientes de investigación (cf. 1987; 1988 y 2002). En 1987 edita el libro *Cultura Política y Democratización*, donde establece las razones de por qué en esa época hay un nuevo interés por la cultura política, aunque sitúa su origen mucho antes como resultado del paso a la modernidad. Cuando se pasa de un orden recibido a un orden producido, la soberanía popular se impondrá paulatinamente como el principio de legitimidad. La pregunta será entonces ¿cómo organizar, desde la diversidad, la “voluntad del pueblo”? En ese sentido, señala que la relación entre la diferenciación sociocultural y la unificación político-institucional, como ejes en torno a los cuales se ha dado la lucha por la democracia, se refieren a cuestiones de cultura política (1987: 7).

Obviamente, el período en que está reflexionando sobre esta temática, se conecta a los procesos de transición a la democracia y a la relevancia que tienen los factores culturales para su consolidación. En esa línea, para Lechner no es casual que en los países latinoamericanos, donde los mecanismos de integración sistémica son más débiles, exista mayor preocupación por la integración cultural. Y por tanto, estudiar la cultura política es equivalente a estudiar la producción de la trama cultural sobre la cual descansan las instituciones políticas.

También en ese texto, el autor se refiere a las objeciones que genera la categoría de cultura política. La primera es el carácter residual del concepto, pues abarca de modo arbitrario una multiplicidad de aspectos dispares. Segunda, que se use el término como categoría analítica y normativa a la vez; por ejemplo, que se asuma directamente que la cultura política es democrática, es decir, que se considere que un grupo no tiene cultura política, cuando sus concepciones no son democráticas o a la inversa. Y la última, que no existe la cultura política (de un país, de un partido, de un grupo), sino que se puede hablar de las culturas políticas. Por lo tanto, se debe utilizar como una categoría relacional, que permite confrontar las orientaciones colectivas entre dos o más actores, respecto de cuestiones políticas. No obstante, Lechner concluye que a pesar de estas objeciones, “no debiéramos renunciar, por purismo científico, al empleo del término. Su uso en el lenguaje cotidiano y en el debate intelectual, indica su utilidad para señalar un campo que si no quedaría en la oscuridad” (1987: 10).

Otra autora que se inscribe con el concepto de cultura política, es la historiadora Cristina Moyano, quien ha investigado al desaparecido partido político MAPU⁹. Lamentando que los estudios historiográficos mayoritariamente se refieran más a las “ideologías expresas, comportamientos electorales, alianzas y discursos sobre determinados ejes, tales como estrategias de lucha, tácticas y formas de conceptualizar y practicar el poder” (Moyano, 2009: 36), la autora indica que su investigación apunta a la vertiente subjetiva del grupo estudiado. Y refiriéndose a Lechner (1988 y 2002), que ese enfoque no solo es relevante para comprender el funcionamiento del sistema político en sí mismo, sino además para conocer la impresión de las personas acerca de la política. Las valoraciones, simbolizaciones y afectividades que involucran.

Por consiguiente, para ella la cultura política es “el modo en que un movimiento entiende la actuación política y simbólica de sus miembros dentro de la construcción de un orden social determinado [...] en suma, la manera en que construyen una identidad partidaria forjada en la vida cotidiana” (Moyano 2009: 52). Al respecto, su investigación aborda el período fundacional del partido, el que prometedoramente anuncia incluye varias tensiones. Pero es justo en ese punto, donde aparece la diferencia con mi perspectiva, ya que en vez de

⁹⁹ Movimiento de Acción Popular Unitaria, partido de izquierda influyente durante el proceso de gobierno de la Unidad Popular.

concentrar el análisis en las relaciones de fuerza y tensiones entre los militantes, y en coherencia con su idea de cultura política como construcción de identidad partidaria, hace una lectura más interesada en los resultados de esas tensiones, que eran la formación de identidades grupales y las articulaciones que se dan entre ellas, al interior de la colectividad.

Diferencia que puede parecer leve, pero que no lo es. Ya que las impresiones e intervenciones de la o el individuo, agente, persona, sujeto, etcétera; son indispensables para la configuración y análisis de los cahuines. Pues como se verá más adelante, éstos operan a partir de una instancia en que los individuos se enfrentan al colectivo, a su idea. Una instancia transversal y necesaria para la institución de lo social en ciertos ámbitos. Ya que la interacción entre el actor y el colectivo, es donde convergen las lógicas políticas –siempre referenciales–, que estructuran y reproducen un orden determinado, a través de las interpretaciones individuales de ellas y de los mecanismos y prácticas que se han creado para lograrlo. Como los cahuines, que en tal sentido, solo son una manifestación entre otras. Queda al descubierto entonces, otra de las orientaciones de este trabajo: la relevancia de investigar en la articulación entre individuo y colectivo, la configuración de relaciones de poder y el ejercicio de éste, ya que se presenta como una instancia política primaria.

Otro antecedente sobre estudios de cultura política en Chile, es el ya referido *Cultura política: una visión antropológica* (Lomnitz, 1996)¹⁰, donde la autora presenta su concepto de cultura política y ejemplifica su uso, comparando las culturas políticas de México y Chile. Para ella, la cultura política sería,

un lenguaje de comportamiento compuesto por la <<gramática>> (la <<langue>>) y el <<habla>> (la <<parole>>). La gramática es el conjunto de categorías y reglas que representa la continuidad en la cultura, y el habla es su comportamiento lingüístico, el cual es por naturaleza variable. En este juego de continuidad y cambios, la gramática sería a la sociedad lo que el subconsciente al individuo: una estructura profunda, no visible que se manifiesta en el comportamiento de sus integrantes (Lomnitz, 1996: 23).

¹⁰ Las ideas fundamentales de este texto, se incluyen en su libro *La Cultura Política Chilena y los Partidos de Centro* (1998), escrito en coautoría con Ana Melnick.

Y agrega que los cambios en una sociedad se enfrentan a esa estructura y que es la adecuación entre las fuerzas conservadoras y las de cambio –en procesos bruscos o lentos– lo que va constituyendo su historia. Por lo tanto, la dinámica de la continuidad y cambio, consiste en que la gente actúa, absorbe y asimila las transformaciones a partir de la gramática cultural pre-existente. En ese contexto, señala Lomnitz, la cultura política sería la gramática de las relaciones de dominación/subordinación/cooperación, la del control social, del poder y su expresión.

Ahora bien, su propuesta en concreto, es definir la cultura política basándose en la estructura de las redes sociales que tienen relación con el poder político-estatal y el sistema simbólico que la legitima. Es decir, su foco central es lo que he identificado como política institucional. Sin embargo, lo interesante de su enfoque, es que al definir la cultura política como un lenguaje, con una “gramática” y un “habla”, también define, que aunque su foco esté en la política institucional, como sus análisis involucran los comportamientos (“habla”) asociados a esa “gramática”, igualmente pone atención a aspectos que pueden ser considerados infrapolíticos, y que ella identifica como mecanismos político culturales, que están en función de reproducir, las lógicas políticas que caracterizarían el ejercicio del poder en un colectivo determinado.

Las estructuras de esas redes sociales, dependerían de la dirección en que se dan los intercambios (horizontales o verticales). Y serían reforzadas y legitimadas, por un sistema simbólico y sus manifestaciones, como discursos, rituales políticos, lenguaje, mitos políticos, etc. Así, lo que se intercambia y la articulación que se da entre redes, van conformando el tejido social, siendo el predominio de una sobre otras y su combinación, lo que darían el carácter a una cultura política.

Desde esa perspectiva, Lomnitz observó que en México había un predominio de los intercambios verticales por sobre los horizontales, lo que tiende a caracterizar como autoritario al sistema cultural, pues genera líderes en todos los niveles que son los articuladores del sistema, controlando grupos y obteniendo su lealtad a cambio de repartir recursos y seguridad. Por su parte en Chile, existiría un predominio de las redes horizontales

por sobre las verticales¹¹. Esto se vería reflejado al interior de los partidos, en la conformación de redes de amigos generacionales, de donde van surgiendo líderes “naturales”, una de cuyas características es su necesidad permanente y la capacidad de mantener su legitimidad al interior del grupo. Comparación que la autora sintetiza así: “en México el líder crea el grupo, en Chile el grupo elige y crea al líder” (Lomnitz, 1996: 27).

Otra comparación interesante, es que a diferencia de México donde la horizontalidad es funcional, complementa y sostiene las jerarquías verticales; en Chile, la jerarquía o liderazgo, sería un elemento contradictorio con el ideal de horizontalidad y con el crecimiento de los partidos. Lo que a nivel de los grupos se solucionaría, mediante algunos mecanismos político culturales propios de Chile, como la mofa burlesca o “talla” al líder que intenta sobresalir o se muestra poco modesto, o directamente el tirarlo hacia abajo o “chaqueteo”, sacándolo de su función con malas artes o “aserruchamiento de piso”, entre otros.

Por supuesto, el trabajo profundiza en esas y otras particularidades, que por ahora no es necesario abordar, ya que mi objetivo es mostrar en términos generales un tipo de análisis político antropológico, con el que a pesar de tener diferencias con algunos de sus planteamientos, es más cercano a mi perspectiva, que propone una búsqueda, no solo descriptiva y explicativa de estructuras y sujetos, sino que también de los procesos que las originaron, de su surgimiento en la historia. Es en esa línea, que al acercarse al final del texto, la autora se pregunta a raíz de la comparación hecha: ¿cómo se generan y desarrollan culturas políticas tan disímiles en circunstancias que ambos países comparten orígenes históricos similares?¹²

Para ella la clave está, en la naturaleza del contacto entre los españoles e indígenas al momento de la conquista (Lomnitz, 1996: 30). México ya había tenido civilizaciones jerárquicas (redes verticales) y estaban los aztecas cuando llegaron los europeos, verticalmente muy estructurados, que al unirse a la formación del virreinato, expresión de la cultura política del imperio español, habría significado que se sincretizaran en una cultura

¹¹ Es importante destacar que Lomnitz aclara que horizontalidad no es lo mismo que igualdad, ya que los partidos políticos se organizan sobre bases clasistas (Lomnitz 1996: 29). Reflexión a la que le dedica un par de párrafos en los que expone el componente de clase de los partidos y de subcultura de cada partido.

¹² Es necesario aclarar también, que la autora indica en el texto que en países, como los que ella está trabajando, donde hay variedades étnicas y de grupos y culturas políticas, son las etnias o clases dominantes las que terminan imponiendo la cultura política nacional, a pesar de que el resto siga manteniendo sus propias características en ese sentido (Lomnitz, 1996: 30).

política jerarquizada. Por el contrario, a Chile llegan españoles muy pobres y es durante la colonia solo una gobernación, por tanto su cultura política, al no tener los mismos niveles de control burocrático, no es igual de fuerte. Lo que sumado a la estructura de poder de los mapuche, totalmente horizontal, generan ese primer conjunto estructural de relaciones de dominación/subordinación/cooperación, que es la cultura política inicial.

No obstante, la autora advierte que las culturas políticas también van sufriendo modificaciones, aunque cuando hay crisis, tienden a regresar a un equilibrio, que estaría dado por la “naturaleza” de la cultura política. Siendo crítico, lo cierto es que su visión es un tanto mecánica y genérica; es por eso que su atractivo se encuentra en el intento de explicar, cómo se configuran las relaciones de poder en Chile, considerando un análisis histórico antropológico, que a pesar de entregar esos resultados demasiado generales, deja abierta una vía de estudio que es la que me interesa seguir.

Chismes, copuchas, pelambres, cahuines

Como ya he expuesto, considero que el cahuín en tanto práctica política no se reduce a un chisme (rumor, copucha o pelambre). Sin embargo, como de todas maneras desde hace mucho tiempo y actualmente, ésta es la acepción más usual que se le da al término, me parece necesario exponer algunas de las ideas principales de lo que se ha escrito al respecto. De la literatura consultada, puedo afirmar que la mayoría está producida por la antropología. Lo cual no es extraño, si se piensa que la disciplina generalmente ha estudiado dentro de comunidades a través de la observación directa y por tanto ha estado en contacto con fenómenos de ese tipo.

De esta búsqueda, una excepción desde la sociología es el texto *Observaciones sobre el chisme* de Norbert Elias y John L. Scotson (2016: 168-185), donde los autores buscan entender la naturaleza y la función de los chismes. También desde otra disciplina, la psicología, aunque con una orientación antropológica, es el citado trabajo de Soledad Ruiz *Pelambres y lazos sociales en un barrio popular de Santiago de Chile* (2012). En la antropología latinoamericana, están los trabajos de la argentina Patricia Fasano, *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza* (2006), *El chisme: una práctica que performatiza la sociabilidad del barrio* (2008), entre otros. Escritos que se asientan en una

perspectiva que trata los chismes como prácticas comunicativas, junto a otros trabajos como el de Chávez et al. (2006), que estudia las representaciones de género y sexualidad a través de los chismes en una universidad mexicana, o el libro de Claudia Fonseca *Familia, fofoca e honra* (2004)¹³. En todos ellos se hacen algunas referencias, de la línea de investigación que la antropología ha llevado hace años acerca de los chismes, pero no muy detalladamente y más en función de sus objetivos de investigación, que por lo general no coinciden con los de esta tesis.

Un tanto más precisa en los antecedentes de la literatura antropológica, es Turid Hagene, Doctora en Historia Contemporánea de la Universidad de Oslo, en su texto *Prácticas políticas cotidianas en un pueblo originario del distrito federal: El papel de los chismes y rumores* (2010). Dedicado a analizar los rumores y chismes de un pueblo mexicano, considerándolos una subcategoría de lo que ella identifica como prácticas políticas cotidianas, para diferenciarlas de las prácticas de la política formal (como votar, el proselitismo, la militancia partidista y participar de marchas y plantones). Así, no se concentra en los aspectos comunicativos de los rumores, sino que indaga en su capacidad de convertirse en ejercicio de control social.

Si bien este texto, como he escrito, profundiza en los antecedentes sobre los estudios antropológicos sobre los rumores o chismes, lo hace a partir de un trabajo que presenta una revisión muy completa: *Rethinking Gossip and Scandal* (1997) de Sally Engle Merry, antropóloga estadounidense, cuyo título alude al clásico texto de Gluckman *Gossip and Scandal* (1963). El artículo de Merry, fue editado en dos ocasiones, en dos libros distintos. En 1984 en una compilación sobre teoría del control social, y en 1997, en una compilación de trabajos sobre la reputación. Lo que también da luces acerca de los fenómenos que pueden asociarse a los chismes (cahuines), además de lo acabado del texto, del que a continuación expongo sus ideas principales¹⁴.

La autora parte su trabajo con una comparación entre los chismes en un pequeño poblado andaluz¹⁵ y el trabajo de campo que ella realizó en una barriada multiétnica en

¹³ Fofoca es chisme o rumor en portugués.

¹⁴ *Toward a General Theory of Social Control* (1984) y *Reputation: Studies in the Voluntary Elicitation of Good Conduct* (1997).

¹⁵ *Un Pueblo de la Sierra: Grazalema* (Pitt-Rivers 1989 [1971]), trabajo etnográfico importante para la antropología en general y española en particular, pues sus comentaristas indican que es de los primeros trabajos que se vuelcan hacia Europa para hacer etnografía.

EEUU, indicando que los chismes en ambas localidades cumplían diferentes roles. En el pueblo los rumores eran fenómeno recurrente y extendido, y la gente temía a lo que se fuera a decir de ellos, pues el poder de la opinión pública era muy grande. En cambio en el barrio, si bien el chisme era penetrante, estaba lejos de ser una preocupación mayor.

Esta distinción le permite preguntarse por qué la diferencia de roles y qué es lo que da el poder al rumor y cómo ese poder está afectado por la estructura social en la que ocurre. Merry indica que hace mucho que los antropólogos han asumido que los chismes han servido como un efectivo modo de control social. Partiendo con trabajos de la década de 1930, y continuando con trabajos que fueron especializando el área de investigación en las décadas siguientes, hasta llegar a la de 1980, cuando ella realiza su trabajo de campo y comienza a escribir al respecto.

De esa manera, inicia la sistematización de los aspectos centrales del fenómeno, presentando de entrada una noción que valida lo que estoy sosteniendo sobre el cahuín: que como práctica política, es algo más que un chisme. Pues considerando al rumor como una forma de control social –lo que implica una evaluación y determinación sobre las relaciones de poder–, sin embargo advierte, que la conversación chismosa en sí misma, no es tan importante en la sanción de comportamientos considerados desviados en una sociedad, sino que los rumores son a menudo parte de procesos mayores; y por tanto, controlan comportamientos cuando los que instalan un rumor, ejercen otras formas de control social (1997: 48). El cahuín sería un proceso mayor.

Otro dato relevante que abre su trabajo, como muestra en la comparación que hace al inicio, es que el rol de los rumores en el control social, es diferente en sociedades “cerradas” y en sociedades modernas. Indicando que esto se debe a que el control social informal se debilita y el control social formal crece en fuerza y alcance, a medida que las sociedades se van modernizando. Cuando se pasa de sociedades cara a cara a sociedades complejas urbanas. Aunque también advierte que esto se puede relativizar, con ejemplos etnográficos donde no se cumple¹⁶.

¹⁶ Sobre este argumento, el profesor Escolar en su evaluación del proyecto había sido crítico, considerándola esencialista, y al parecer, creyendo que era de mi autoría. Pero como se ve, esta es una idea de la autora, que por lo demás, concuerdo con Escolar en que es criticable. No obstante, sin ánimos de defender a la autora, como indica la referencia, ella misma la relativiza.

Sobre cómo ha sido estudiado el chisme en la antropología, la autora indica, que a pesar de la omnipresencia de los rumores en las comunidades que típicamente estudian los antropólogos, han tenido sorprendentemente pequeños análisis. Lo que se explicaría por las dificultades que existen para poder estudiar los chismes. Básicamente dos: que el contenido de los rumores está finamente ajustado a las personas que participan de ellos, esto quiere decir que no es para otros ajenos al medio desde el cual emergen, y por tanto, su transmisión se ve afectada por la presencia de un observador. Tanto es así, que afirma que los antropólogos que han escuchado chismes, es por accidente o porque al ser representantes de los dominantes, se los cuentan los lugareños para conseguir algo. Agregando, que el rumor es un fenómeno que depende fuertemente del reporte de los participantes, más que de los observadores. Y la segunda dificultad para su estudio, sería la complejidad y lo truncado de la información comunicada. Es decir, es necesario “dominar la cultura” para poder entender bien la información que te llega a través de un rumor (Merry, 1997: 49).

La autora refiere también, a una de las discusiones importantes que se dieron en este campo de estudio. A partir de uno de los esfuerzos más tempranos, de análisis sistemático de las funciones sociales de los chismes, el ya referenciado *Gossip and Scandal* (1963) de Max Gluckman, que bajo la perspectiva del estructural-funcionalismo inglés y su presunción de equilibrio social, armonía, estabilidad, así como su creencia en que el conflicto social crea orden y cohesión, argumenta que los rumores no son simplemente una “charla ociosa”, sino que desempeñan funciones significativas para mantener los valores y la unidad del grupo, reiterando sus códigos morales. Concepción que para Merry, exagera las consecuencias armoniosas de los chismes, aunque le reconoce importantes cuestionamientos acerca del rol social y la significancia del rumor en el funcionamiento de pequeños grupos.

Por el otro lado, está la posición de Robert Paine (1967), quien critica el análisis de Gluckman junto al estructural-funcionalismo, apelando a que Gluckman ignora la perspectiva del actor y sus motivaciones para chismear. El que chismea es el individuo y no la comunidad, argumenta Paine, para quien el rumor es una forma de comunicación y manejo de información, un dispositivo de uso individual para presentar y proteger sus propios intereses y atacar a sus oponentes en situaciones en que una confrontación abierta es demasiado riesgosa. Por lo tanto, el chisme no necesariamente lleva a la cohesión del grupo, sino que puede destruirlo. Sin embargo, para la autora las tesis no son excluyentes, sino

complementarias. Cada una por sí misma, serían solo caricaturas de la realidad. No obstante, el énfasis de Paine, de que los rumores son una forma de transmisión de información, para Merry ha demostrado ser fructífero para un análisis más detallado de los procesos (Merry, 1997: 50).

A continuación, la antropóloga se vuelca a definir al chisme y a presentar lo que estima son sus características estructurales, procesuales y sus consecuencias.

El chisme es comunicación informal y privada entre un individuo y una pequeña y selecta audiencia, acerca de la conducta de personas ausentes o eventos. El chisme prospera cuando los hechos son inciertos, ni públicamente conocidos ni fáciles de descubrir. Generalmente contiene algún elemento de evaluación o interpretación de un evento o persona, aunque esto puede estar implícito o no declarado (Merry, 1997: 51)¹⁷

Por su parte, cuando el chisme es elevado a la arena pública, se produciría un escándalo. El que a menudo es precipitado por una confrontación pública o por la violación de una norma tan básica o un tabú, que la información sobre el incidente presunto, puede circular sin una evaluación que la acompañe, porque todos están de acuerdo con la significación del comportamiento.

De estas definiciones, hay un punto que me parece importante destacar. La información que circula con el chisme –y por ende, que utiliza un cahuín–, no es necesariamente una mentira, como algunas nociones tanto de los chismes como de los cahuines lo sugieren, sino que hechos inciertos, que no son públicamente conocidos, ni fáciles de descubrir. Relevante, pues permite entender la dinámica del cahuineo y el contracahuineo, no solo en su dimensión de desmentido, sino que de una disputa por convencer de ciertos hechos, que justificarían las acciones sancionadoras del cahuín.

Respecto a lo anterior, otra afirmación interesante de Merry, es que a pesar de que comúnmente se entiende que el chisme contiene críticas y juicios, es útil dividirlos en dos formas distintas. Chismes que son básicamente información que se comparte y chismes que enjuician, rumores juzgadores. Los primeros transmiten información privada sobre las

¹⁷ La traducción es mía.

acciones de una tercera parte ausente, pero no contienen evaluaciones o juicios sobre ese comportamiento. Y los segundos, contienen información acompañada de evaluaciones y críticas, y además, a menudo son vengativos, maliciosos y hostiles. Ambos frecuentemente ocurrirían juntos, y una misma conversación podría contener algunas comunicaciones que son críticas y otras que son simple información.

La autora señala, que esta distinción aparece en varias etnografías de distintas sociedades, como en Saint Vincent en las Indias occidentales británicas (*commers/melee*), o en una villa montañesa de Austria (*plaudern/tratschen*), distinción típica de varias comunidades alpinas de Europa (1997: 51). Distinción que en Chile, me parece se podría hacer entre *chisme*, *copucha* y *rumor*, que solo compartirían información; y *cahuín* o *pelambre*—este último pareciera ser una alusión a descuerar a alguien, es lo que Ruiz (2012: 4) también propone¹⁸, que implican enjuiciar con distintos grados de virulencia.

Sin embargo, esta distinción no me convence del todo, pues por una parte, como relativiza la autora, en una misma conversación pueden aparecer comentarios enjuiciadores y otros que solo informan. Es decir, la distinción estaría en lo que se dice y no en la instancia chismosa o cahuinera. Y además, desde el momento en que se considera una instancia de comunicación, como *chisme*, *cahuín*, *rumor*, etc., opino que lo que allí se vierten son juicios. Que pueden no ser dañinos, o incluso, ser positivos y agradar a la persona aludida. Pero siempre es un juicio, y por tanto, lo que variaría es su nivel de virulencia.

Por otra parte, bajo lo que Merry denomina características estructurales, destaca que el *pelambre* es un medio de información privada que simboliza intimidad, una declaración social que indica que quienes la reciben, son cercanos al que la transmite y al tema del cual se habla. Es una confidencia y un signo de confianza, que entre más juzgador es, mayor es la declaración de confianza e intimidad. Esto explica la capacidad del *pelambre* para mantener límites alrededor de un exclusivo “nosotros”, pues al hacerlo con personas socialmente más distantes se corre el riesgo de acusaciones de deslealtad. Es por esto, afirma la autora, que el *pelambre* se convierte en un idioma útil para demostrar intimidad familiar y distancia y puede convertirse en un dispositivo para manipular relaciones, formando nuevas y descartando

¹⁸ Aunque también hace unos años, en un trabajo de campo en Combarbalá, localidad precordillerana de la región de Coquimbo, me contaron que el término *pelambre* venía de las conversaciones sobre otros, que tenían las mujeres que trabajan en las empresas agrícolas conserveras, mientras pelaban los duraznos que luego iban a los tarros de conservas.

otras. Por otra parte, hay una condición necesaria para que el pelambre sea fecundo, y es que los peladores compartan visiones morales. Si hay pequeñas diferencias de interpretación, el pelambre puede forzar el consenso, pero si las diferencias son mayores, el pelambre se desarrolla mal (1997: 52-53).

En este sentido, la autora indica que el pelambre es sobre la reputación, lo que es expresado en términos morales con referencia a cómo las personas debieran actuar (lo que entiendo me da la razón en que siempre subyace un juicio). Es por eso que circulan alrededor de situaciones ambiguas, aquellas con múltiples reglas, versiones conflictivas o hechos indeterminados e incertezas acerca de la aplicación de reglas morales. Citando a la antropóloga Barbara Yngvesson, argumenta que es un proceso de aplicación de reglas abstractas a la compleja realidad de la vida diaria, ajustando la moral a situaciones ambiguas con hechos limitados, para generar interpretaciones compartidas de los significados morales de ciertos eventos. Es como ha sentenciado Gluckman escribe Merry, un medio de asignar responsabilidad y evaluar obligatoriedad. De este modo, los pelambres se concentrarían en áreas de tensión estructural, donde las obligaciones y expectativas sociales conflictivas causan tensiones, pues se demanda el ideal cultural.

Respecto a las características procesuales, Merry indica que existirían tres fases, en el desarrollo de un pelambre:

1. La circulación de información sobre un evento o acción.
2. La formación de algún consenso sobre el significado moral del evento. Aunque no siempre conducen a un consenso, pero podrían producir dos o más interpretaciones que se conflictúan y compiten.
3. La implementación del consenso. La transformación de la información compartida en algún tipo de acción. Esta acción puede oscilar desde actos individuales de desaire a decisiones colectivas de expulsión y puede ser aplicada o simplemente una amenaza.

Es significativo poner atención a esa última fase, puesto que confirma que los chismes o cahuines, además de lo discursivo y la formación de un consenso, pueden involucrar diversas manifestaciones, que a pesar de tener identidad propia (un desaire, una expulsión, un rito, etc.), por extensión son identificadas como (parte del) cahuín o chisme. Como escribe Merry, estas pueden ir desde simple actos individuales como desaires, a prácticas colectivas como la expulsión; o como he expuesto para los cahuines, el festín caníbal tupí o la unidad

sociopolítica mapuche o sus reuniones festivas, e inclusive el hecho mismo de designar a los prostíbulos como cahuines. Por consiguiente, esta observación además permite establecer, que la diversidad de acepciones del término cahuín y sus prácticas o manifestaciones –que se revisan en detalle más adelante–, debieran contener elementos subyacentes o no explícitos, que permiten vincular a las diferentes manifestaciones.

Finalmente Merry plantea unas conclusiones. Primero, que el análisis muestra que el control social formal e informal no son procesos distintos y desvinculados, tienen continuidades significantes. Ya que un chisme, en tanto control social informal, puede llevar a implementaciones colectivas o a activar instituciones formales de control social. Que para esta tesis es una de sus ideas centrales, aunque respecto a la política (en sus ámbitos institucionales e infrapolíticos), que abarca a los controles sociales formales e informales, y por tanto, igual como pasa con ellos, los cahuines plantean un ejercicio de interpretación y decisión, sobre cómo se deben configurar las relaciones de poder que instauran la existencia común. Y segundo, el rol del pelambre y el escándalo, no difiere mayormente entre sociedades complejas y de pequeña escala. Florece cuando hay una red social unida y homogeneidad normativa. En ambos tipos de sociedades, sirve de mapeo de reputaciones y como medio político de competición y conflicto.

Por su parte, el antropólogo Niko Besnier, publicó un libro sobre la investigación que realizó acerca de los chismes en el pueblo Nukulaelae en Polinesia, desde una perspectiva que se acerca bastante a la que intento establecer. Como queda claro en su título, *Gossip and the everyday production of politics* (2009), Besnier apunta a demostrar la capacidad política de los chismes. Para ello destaca la necesidad de mover el análisis sobre lo político, más allá de las formas canónicas, es decir, las que en esta tesis se agrupan bajo la denominación de política institucional, implicando que su enfoque se encarga de la tensión existente, entre los vínculos micro-macro de las interacciones y los contextos sociales más amplios, así como también de la tensión existente entre las emociones y la política.

Como se verá más adelante, esto último es muy significativo para esta investigación, pues amparado en las teorías de la práctica, Besnier releva una concepción de la agencia y los sujetos, que reconoce la importancia de las emociones y la moralidad. “Emotions and morality mediate between agency, as the capacity for action, and subjectivity (2009: 193). Y lo hace afirmándose en los trabajos de la antropóloga Sherry Ortner, que ve en la subjetividad

la base de la agencia, la que “...no es una voluntad originaria o natural, sino que adopta la forma de deseos e intenciones específicos dentro de una matriz de subjetividad, de sentimientos, pensamientos y significados (culturalmente constituidos)” (Ortner, 2016: 131).

Desde esa perspectiva, acerca del desarrollo de esta temática en la antropología, Besnier replica mucho de lo expuesto por Merry (1997), pero agrega algunos elementos que son relevantes. Primero, que buscar una definición transversal de los chismes es muy difícil, pues “the category itself is subject to contextdependent interpretations and possibly contestation by members of the same society” (Besnier, 2009: 14). Lo que implica, como también destaca la antropóloga, la necesidad de conocer muy bien los códigos que constituyen al grupo en estudio, y en ese sentido, considerar la particularidad del fenómeno respecto de las condiciones contextuales en que se produce.

Un segundo elemento, es que propone que las maneras en que se ha hecho la investigación de los chismes, se puede dividir en dos: por una parte estarían los trabajos que analizan las consecuencias sociopolíticas del uso de los chismes; y por otra, los análisis sociolingüísticos que hacen micro análisis de la estructura de los chismes. Las que desde su perspectiva son insuficientes, y por eso intenta hacerse cargo de esas falencias indagando en ambos espacios de análisis. Y un tercer aspecto destacable, es que la charla política, en este caso los chismes, no solo versan sobre la coerción y decisión, sino que también sobre otros elementos como negociaciones acerca de la legitimidad o de cómo se debiera organizar la sociedad. En el fondo, la definición de lo que es político (Besnier, 2009: 190).

Problematización

Como he intentado establecer, uno de los lineamientos básicos para esta investigación, es que hay un ámbito de nociones y prácticas que configuran, reproducen o intentar transformar, las relaciones de poder que estructuran a una entidad social determinada, pero a las que generalmente no se les reconoce una dimensión política, lo que tiene como efecto para la investigación social, que estén casi ausentes en los estudios sobre lo político en Chile. Una de las ideas medulares que permite afirmar lo anterior, es que el poder es constitutivo de lo social, pues establece las relaciones que estructuran las distintas formaciones que pueda tomar. Es decir, el ejercicio del poder (la política y la infrapolítica),

es parte del proceso de institución de cualquier contexto social, y por consiguiente, no es correcto sostener que la política pertenece únicamente a un ámbito delimitado y autónomo, del resto de los espacios y fenómenos sociales.

Es siguiendo esa perspectiva, que esta investigación se plantea estudiar cómo se configuran las relaciones de fuerza en Chile, pero a partir de ámbitos y prácticas que no se considera que tengan relación con lo político y mucho menos, con lo que transversalmente se reconoce como política. Es con esa intención, que he identificado ese ámbito tomando prestado el concepto de infrapolítica. Sin embargo, si bien la estrategia es indagar y comprender en el ámbito de lo infrapolítico, qué nociones, lógicas, sentidos y prácticas, configuran y reproducen relaciones de poder, esto no significa, como podría suponerse, que el propósito principal sea dilucidar cómo es la infrapolítica en Chile, sino que a través de ella identificar las lógicas políticas, que en base a los planteamientos teóricos expuestos, permitirían develar las equivalencias y conexiones, con la acción política institucional, aunque siempre desde la condición infrapolítica de esas vinculaciones.

Así fue, que a pesar de la escasas de trabajos de perspectivas similares, que pudieran servirme de referencia, recurrí a importantes contribuciones de la antropología política, destacando particularmente el trabajo de Clastres (2010), quien –como vimos– demostró que el poder político no es equivalente a la idea de Estado y coerción, lo que generó para la antropología en particular, pero también para otras disciplinas, que se advirtiera que esa manifestación de lo político y la política, solo era una de las que podía tomar.

Por otro lado, también encontré aportes en los trabajos adscritos a las ideas de cultura política y la dimensión subjetiva de la política. Investigaciones que abren la posibilidad de estudiar el comportamiento político, más allá del lugar institucionalizado que regularmente se le asigna. Sin embargo, esas perspectivas pese a acercarse, no se interesan en los aspectos que aquí se estudian o en la mirada con que se abordan. Que como he escrito, permitan observar cómo es que se configuran las relaciones de poder entre los sujetos, donde las producciones de sentido y las prácticas adquieren su fuerza primaria, en base a ciertas lógicas políticas que operan a lo largo de la entidad social.

En tal sentido, una excepción es el trabajo de Lomnitz (1996), que sin ser del todo concordante, muestra una estrategia analítica con más similitudes. Básicamente, se interesa por la trayectoria histórica, de las características fundamentales, estructurales, de lo que

define como cultura política, pero también de manifestaciones concretas y hasta aparentemente burdas, que forman parte de las dinámicas políticas.

Tomando en cuenta esos lineamientos, es que opté por enfocar el estudio en el fenómeno del cahuín, pues tomado como lugar de investigación, me permite acceder a esos espacios infrapolíticos en los que se habla con reserva, justamente porque quedan en evidencia de manera cruda, las formas en que se establecen las distancias y las disputas. Bajo qué nociones, sentidos y lógicas. Para con esa información, averiguar cómo el ejercicio del poder en lo infrapolítico, se vincula al de la política institucional. En este sentido, como he argumentado, una de las ventajas de indagar en el ámbito infrapolítico, es que su condición “cotidiana” y la presunción de que nada tienen que ver con la política, permite que haya menos vigilancia de parte de los sujetos/as interactuantes, en cuanto a los sentidos, nociones y lógicas expresadas, lo que allanaría su identificación. Algo de esto también lo sugiere Besnier (2009: 190), cuando reconoce que el politizar formas de interacción y situaciones sociales, que no son políticas en el sentido institucional, presenta la ventaja de que el debate acerca de la representación deja de ser relevante, lo que entiendo implica también una mayor transparencia en el accionar de los sujetos.

En definitiva, no obstante las críticas expuestas, esta investigación remite a lo que se puede identificar como el campo de la cultura política. Y lo que se intenta, es aportar una mirada que considera lo político y las lógicas que lo movilizan, como el flujo que constituye lo social y que por tanto, no solo se expresa en la política institucional sino que también en lo infrapolítico, que a diferencia de concepciones que ven en ello únicamente “lo cultural” o la cultura política de un colectivo, intenta restituir el vínculo de mutua influencia que tiene con la política institucional, y que permite la configuración de relaciones de poder. Lo que en otro plano, de algún modo también aspira a reponer cierta conciencia acerca de la reproducción individual, de las condiciones políticas existentes en nuestro país.

En vista de estos antecedentes, me he planteado variadas interrogantes, desde las iniciales ¿Cómo se ejerce el poder en la sociedad chilena? ¿Qué lógicas, nociones, sentidos y prácticas generan y reproducen, los modos en que se configuran las relaciones de poder? ¿Cómo suceden esos procesos en los ámbitos no institucionales de la política? ¿Cómo se vinculan éstos con los que se dan en la política institucional? ¿Considerando al fenómeno del cahuín como una práctica política, qué puede informar acerca de las relaciones de poder y de

las lógicas que las configuran? ¿En tanto fenómeno y práctica política, corroe las bases del poder soberano o es parte de su ejercicio? En consecuencia, esta tesis gira en torno a lo que los cahuines nos pueden decir acerca de estas interrogantes, para de ese modo intentar develar algunas de las lógicas políticas predominantes, en la institución y reproducción de lo social. Múltiples preguntas, que en términos operativos, se condensan en la siguiente: ¿Cuáles son los usos y sentidos que se le han adjudicado históricamente al cahuín, y en tanto fenómeno que configura y reproduce relaciones de poder, qué nociones y lógicas intervienen en esos procesos, y cuán relacionadas están a las que operan en la política institucional?

A raíz de esa pregunta, el objetivo general de esta investigación, es estudiar histórica y antropológicamente los usos y sentidos dados al término cahuín, atendiendo a su capacidad para configurar y reproducir relaciones de poder, y a las nociones y lógicas subyacentes a esos procesos, para evaluar la correspondencia de éstas con las que operan en la política institucional.

MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

Frente al estudio de lo social, mi impresión sigue siendo más o menos la misma. Gráficamente, la figura de una persona observando una masa gigante, que se agita como si respirara. Igual que en el imaginario digital sobre el actuar de las neuronas, incontables descargas eléctricas de existencia variable, conectan y atraviesan aglomeraciones que como grumos de leche en polvo, surgen sin regularidad aparente dentro de la masa. Se expanden, contraen, se mantienen, se desarman. Y si nos acercamos, se podrán ver además formas, colores, duraciones, y nuevas y más enredadas concentraciones y dispersiones. En definitiva, sigo viendo cómo prevalece la contingencia en lo social por sobre las lecturas que intentan explicarlo. Desde aquellas cuyas representaciones se van haciendo cada vez menos eficaces, en la medida en que reducen la comprensión de lo social a un conjunto de entidades de posiciones fijas, preexistentes y con funciones claras, pero también respecto de las que intentan ser menos rígidas.

Por supuesto, no estoy insinuando la invalidez de toda lectura, sino llamando la atención sobre sus inevitables carencias. Especialmente de aquellas que se sustentan en una interpretación más estadística de las manifestaciones sociales, que como toda representación de por sí distante respecto a lo que nombran, se alejan aún más. Lo que me parece se agudiza, debido a que son perspectivas abocadas solo a su encuadre, por lo que generalmente excluyen otras visiones que podrían cubrir sus falencias. Al contrario, mi punto de vista se basa en que potencialmente todas las perspectivas que se dediquen a diseccionar y dar formas a esa masa enorme, algo pueden aportar, algo dejan ver. Como he notado, no porque las formaciones propuestas existan de las maneras en que nos dicen los científicos sociales, sino porque son creadas a partir de la observación de esa masa amorfa, en la que sus componentes están todos conectados. Que es lo que permite la influencia aventajada de lo contingente.

Vemos entonces que cada quién, o cada perspectiva, se concentra en ciertos elementos y fenómenos, correlativos al lugar dónde se sitúan, a una distancia determinada y en un ángulo específico, desde donde se ven ciertas dimensiones de sus objetos de estudio, pero al mismo tiempo quedan fuera de foco otros elementos, quizás importantes, que no desaparecen, y a los cuales se puede llegar por distintas vías que se crean descubriendo conexiones.

Así, la que me parece una tendencia semi automática a descartar de plano otras perspectivas, en la mía, que intenta no estar tan determinada por un armado teórico o puntos de vista, se prefiere como primer movimiento analítico, aplicar una atenta vigilancia epistemológica (cf. Bourdieu et al., 2008)¹⁹ en todas direcciones. Como resultado, esas otras perspectivas o partes de ellas, se presentan como atendibles, incluso válidas. Lo que no quiere decir correctas, sino que en el sentido de que refieren a la misma masa interconectada.

Una forma sencilla de graficar lo que estoy planteando, es contrastar la perspectiva de sistema-mundo de Wallerstein (2005, 2011), con otras también dispuestas a entender lo social observando procesos de gran escala o macro. Por ejemplo, mientras algunos vieron el mundo dividido entre sociedades socialistas y capitalistas, cada una con sus ámbitos de influencia propios, él las comprende como partes interconectadas del sistema-mundo, mucho más dependientes una de otra de lo que se había planteado. Es el tipo de crítica que le hicieron los marxistas ortodoxos, cuenta Wallerstein. Quienes reclamaban que su análisis desatendía los factores internos de cada país, en pos de factores externos, como la naturaleza o el flujo comercial entre América y el noroeste europeo. Para ellos el capitalismo emergía dentro de las fronteras políticas de un país, y en consecuencia, los países eran los capitalistas. Para Wallerstein, en cambio, el capitalismo era una característica de un sistema-mundo, y de una variedad específica, la que denomina <<economía-mundo>> (Wallerstein, 2011: XIV-XV).

Esta misma lógica, es la que subyace a uno de los antecedentes de su perspectiva, la llamada teoría de la dependencia (cf. Cardoso y Faletto, 2002), que demostrando la no linealidad de los procesos de desarrollo o la desigualdad de condiciones entre países pertenecientes a un centro (desarrollados) y los que pertenecían a su periferia, logró evidenciar conexiones desconocidas u omitidas hasta ese momento. De modo similar, aunque ampliando y complejizando la observación, Wallerstein descubre otras relaciones y procesos de la visión global, que se suponían ya establecidos. En los términos aquí planteados, observó desde otra posición la masa amorfa. Otros vínculos se reconocieron, se vieron más nítidamente los ya conocidos y más evidentes. Otras descargas eléctricas y grumos, otras configuraciones, distintas direcciones.

¹⁹ Sobre todo en el sentido dado por los autores, de estar atento al tradicionalismo de un determinado grupo de científicos y sus ideas, es decir, atentos al “grado en el que éste excluye inconscientemente de la discusión habitual los supuestos que hacen posible la misma” (Bourdieu et al., 2008: 116).

Sin embargo, y es por esto que resulta útil ejemplificar con ella, la perspectiva eminentemente macro de Wallerstein, incorpora un hallazgo que permite comprender cómo su postura está inevitablemente conectada, a lo que puede ser calificado como microsocio: reconoce que las agencias primarias de socialización del sistema-mundo, son las unidades domésticas (Wallerstein, 2005: 58). De esa manera, sin explicitarlo, revela los límites de la amplísima visión del sistema-mundo, la sutura que lo une a las relaciones interpersonales a lo local, a lo infrapolítico. Pudiendo dar cuenta de una continuidad o interconexión entre distintos puntos, que no obstante, como ya se ha escrito, existen primero en las interpretaciones de lo observado por las y los investigadores.

En consecuencia, otra de las derivaciones de mi postura, es que al comprender que cada enfoque se concentra en ciertos aspectos de las realidades estudiadas, la crítica no es necesaria o únicamente por lo que interpretan, sino por su lectura monolítica. Me refiero por ejemplo, a lo que sucede con las llamadas tendencias funcionalistas en antropología, cuyas interpretaciones se construyen a partir de ciertas funciones, que supuestamente explicarían la existencia de la entidad en estudio. Sin embargo, esa explicación por supuesto no implica que estructuras, agencias o significados no existan o no sean relevantes, ya que las porciones de masa necesarias (los grumos) para el desarrollo de las funciones “funcionalistas”, seguirán estando ahí, hasta que alguien con una visión estructuralista, praxeológica o simbólica, les de forma y digan lo que son.

En otras palabras, cuando los autores de un libro de teoría antropológica argumentan que: “Functionalism continues to be a powerful idea, and many anthropologists are probably more functionalist than they generally acknowledge” (McGee y Warms, 2017: 200), lo que se reconoce es que la perspectiva funcionalista sigue siendo utilizada, no porque logre agotar la discusión respecto a lo social, sino porque efectivamente existe un ámbito de las funciones en lo social. Lo mismo que ocurre con las estructuras, con la capacidad de los símbolos o con las manifestaciones prácticas, así como también es clara la existencia de una realidad cuantitativa de lo social. El problema como siempre, sigue siendo la creencia de que la discusión se puede agotar a partir de una sola mirada. El decir que uno es poseedor de la explicación final. Cosa que por supuesto tiene mucho de transferencia del ego de quién enuncia.

Todo lo anterior tiene dos implicaciones relevantes para mi posicionamiento. Primero, que el considerar la inagotable posibilidad de que la interpretación sea otra, distinta a la que uno propone, me hace adherir a la concepción de teoría propuesta por Foucault, que la representa como una caja de herramientas, ya que “no se trata de construir un sistema sino un instrumento” (2012: 123). Es por eso que las distintas formas de posicionarse y emprender las investigaciones, no me parecen necesariamente excluyentes. Pues dependiendo de lo que se estudie y dónde uno se sitúe, esas otras teorías, que en tanto sistemas no son adecuadas para la perspectiva propia, sí pueden contener algunas ideas que pueden ser útiles como instrumentos de indagación.

Y la segunda implicancia, es que los resultados de toda investigación social, siempre serán representaciones parciales de lo que se estudia. Como escribe Clifford acerca de la demanda por objetividad y la inevitable participación de lo subjetivo en la elaboración de discursos antropológicos, “nuestras pretendidas visiones «completas», siempre serán más o menos parciales [...] Debemos aceptar la evidencia [...] de que nada es definitivo; ni, mucho menos, neutral” (1991: 49). Es decir, solo hay verdades parciales, como anticipa el título de su escrito.

Siguiendo la misma veta, otro punto teórico básico para esta tesis, es la diferenciación de niveles. Comúnmente sintetizada en el par micro/macro, como he adelantado, es el encuadre o enfoque, que permite observar lo infrapolítico. Reconocerlo como político, al mismo tiempo que se diferencia de la práctica política ordinaria. Como muestra Martuccelli (2013b), la producción teórica al respecto ha transitado desde el planteamiento que ve la reproducción de lo macro a nivel micro, hasta visiones más complejas acerca de la articulación entre ambos niveles. Donde algunos reconocen la interdependencia entre niveles, pero también sus propiedades emergentes específicas; y otros una desarticulación radical. No obstante, en términos generales, más allá de si existe o no dependencia entre ambos niveles y en el grado en que ésta se da, estos enfoques parten del supuesto que estos niveles existen.

Y si bien en un comienzo, como expuse más arriba, influido por la microfísica foucaultiana y la atractiva posición de Collins (2009), de establecer lo micro como instancia radical y definitiva para la reproducción de lo social, la investigación me llevó al texto *Men and Machines* de Bourdieu (1981). Según Wacquant,

texto lacónico donde [...] esboza su conceptualización de la ‘complicidad ontológica’, o dialéctica, entre la acción social encarnada en los cuerpos (habitus, disposiciones) y en las instituciones (campos, o espacios de posiciones) mediante la cual propone superar las dicotomías de la acción y la estructura y el micro y el macroanálisis (Bourdieu y Wacquant, 2012: 320).

Por tanto, convencido por la postura de Bourdieu, fue que pude reconsiderar esas primeras impresiones, y volver a la misma idea: aparece la masa amorfa, latente, y se configura dependiendo del lugar al que se apunte. Fue lo que me hizo comprender que si bien era útil y necesario para poder abordar la investigación, destacar la existencia de lo infrapolítico, para adjudicar a fenómenos como los cahuines su dimensión política, su cualidad de escenario de configuración de relaciones de poder, en definitiva es parte de un mismo flujo, como da cuenta la visión microfísica de Foucault (1992).

Individuo-colectivo. Instancia sociológica de instauración social

Otro aspecto teórico importante para este trabajo, que a medida que avanza la investigación se irá viendo su pertinencia, tiene que ver con una característica de fenómenos como los cahuines. Que son manifestaciones en las que las y los individuos, deben enfrentarse a colectivos, o más precisamente a la idea de éstos. Y por tanto, ese momento, esa instancia se vuelve crucial para lo que sucede en torno al fenómeno. Instancia que coincide con instauración de lo social, que como he adelantado, implica la configuración de relaciones de poder.

Cuando apunto a la articulación o vínculo individuo-colectivo (i-c), es medio automático pensar, que debe ser uno de los tópicos más antiguos de las disciplinas que reflexionan sobre lo social. Apurado por el canon, obviamente habría que aludir a las tradiciones filosóficas clásicas orientales y occidentales, pero también estoy pensando en las sabidurías precolombinas, los mitos que explican el origen de la humanidad o el conocimiento que reproducen los ritos de paso. Todas prácticas que de diferentes maneras,

entre otras situaciones, intentan explicar cómo los individuos han y deben, entender y abordar su relación con las entidades sociales a las que pertenecen.

Presente desde temprano en las ciencias sociales, sus abordajes más sistemáticos surgen en los últimos años del siglo XIX y comienzos del XX, centrados en la derivación individuo individualismo. Como muestran Martuccelli y Singly en su libro *Las sociologías del individuo* (2012), independiente del lugar que ocupa el individuo, en los distintos enfoques y marcos teóricos propuestos durante ese período, la interacción del individuo con la idea de colectividad (representada habitualmente por los términos comunidad o sociedad), es concebida como un aspecto determinante en la configuración y desarrollo de lo social.

Los autores citan a Durkheim, Tönnies y Simmel, como los sociólogos más significativos de ese momento. Inician con Durkheim y un texto que escribió a propósito del caso Dreyfus. *El individualismo y los intelectuales*, publicado en 1898. Allí reconoce dos individualismos. Uno negativo, preocupado del individuo en específico (“egoísmo” lo llama Durkheim); y uno positivo (“abstracto”), que ve en cada persona a un representante de la humanidad y la razón. Esas reflexiones trazarían la concepción de un individuo ideal, que las sociedades intentan formar, mediante instituciones que contienen a los individuos y evitan sus desviaciones egoístas. Tesis que defenderá en *El suicidio* publicado en 1897 (Martuccelli y Singly, 2012: 16-17).

A continuación revisan el trabajo de Tönnies, afirmando que como toda sociología del individuo, plantea cambios históricos como causa de la renovación del lugar ocupado por éstos. De sociedades en que el individuo cuenta poco, a otras en que ocupa un lugar importante. Su mejor análisis, sería el que plasmó en su clásico *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social* (2011), publicado en 1887. En la “comunidad”, el lazo comunitario alude a la lógica de la pertenencia y la autoridad, y por tanto, el individuo cuenta menos que el lugar que ocupa. Por el contrario, en la “sociedad”, tipo ideal opuesto al de “comunidad”, los individuos ya no se encuentran ligados orgánicamente, sino que están orgánicamente separados. Esto implica que a diferencia de la “comunidad”, donde los individuos apenas nacen son miembros de un grupo, en la “sociedad”, ese vínculo debe ser construido en contextos menos favorables, ya que cada quien existe para sí mismo (Martuccelli y Singly, 2012: 17).

Del trabajo de Simmel, se destaca el reconocimiento de dos tipos de individualismo. Como Durkheim, pero sin valoraciones morales: la independencia individual y la elaboración de la diferencia personal. La primera se correspondería al individualismo “abstracto” de Durkheim, donde los individuos ya no son identificados por sus pertenencias sociales; y la segunda, se refiere a la búsqueda individual de una definición única de sí mismo. Al respecto, los autores señalan que Simmel concluye, que ya no se trata de la universalidad humana en cada individuo, sino que del carácter único y su incomparable calidad.

Terminadas esas descripciones, los autores se refieren a la producción social del individualismo. Temática que se habría desarrollado, debido a cambios sociales, entre ellos, el incremento en la división del trabajo. Citan la paradoja que Durkheim (1967) descubrió en su estudio sobre el tema²⁰: que en las sociedades con una fuerte división del trabajo, la dependencia entre sus integrantes es cada vez mayor, aunque simultáneamente aumentan sus capacidades para diferenciarse.

Otro cambio que habría posibilitado el desarrollo del individualismo, es el incremento del número de círculos sociales. Concepción de Simmel (cfr. Simmel, 1986), que en términos amplios, denomina a los grupos de pertenencia de cada individuo. Bajo una lógica equivalente a la usada en la división del trabajo, en la “comunidad” los círculos sociales son limitados, mientras que en la “sociedad”, el individuo pertenece a un conjunto de círculos, no necesariamente conectados. De esa forma, para Simmel las individualidades adquieren su especificidad, producto de una combinatoria de círculos, que además puede variar en cada individuo. De ese modo, el individuo estaría dividido interiormente, enmarcado por distintas pertenencias sociales, que finalmente le otorgan su individualidad.

Este esquema del proceso de individualización propuesto por Simmel, concluiría que esas diversas partes en que el individuo se va dividiendo, comienzan cada vez más a ser independientes una de otra. Esto determinaría una primera dimensión del proceso, en que se origina una pluralidad interior de lo identitario; y una segunda dimensión, en la que se genera un conflicto: los individuos pueden dividirse y sentir que cada división constituye su

²⁰ *De la división del trabajo social* (1967), publicado en 1893. La que se refiere a la distinción entre las sociedades modernas, cuyos miembros están unidos por lo que el francés denomina solidaridad orgánica. Y su contraparte, la vida en comunidades que se sustentan en una solidaridad mecánica, donde a causa de una débil división del trabajo, la posibilidad de individualización es limitada.

verdadero yo, pero es un yo que representa el combate entre esas partes, ya que el individuo es guiado por el deseo de unidad (Martuccelli y Singly, 2012: 23).

Para los autores, ese modelo, notablemente adelantado pero tardíamente considerado por la sociología, les permite definir dos etapas de la modernidad. La primera, desde fines del siglo XIX hasta la década de 1960, y desde ahí la segunda, que continúa vigente. Por consiguiente, la idea de Durkheim que apela al individualismo abstracto y la primacía de la razón, correspondería a la primera etapa; mientras que la de reivindicación de la identidad personal de Simmel, surgiría en la segunda. Cuando se desestabiliza el individualismo abstracto durkheimiano y la obra del Simmel es redescubierta.

Eso lleva a los autores, a determinar que la incertidumbre es un efecto de la entrada en la “sociedad”, que se intenta disminuir con la creación de límites e instituciones, siendo el Estado-nación y la escuela, dos de las más relevantes. Esta última, el dispositivo que opera la interiorización de las estructuras sociales en los niños. Este proceso decanta en que el individuo abstracto, también descansa en los rasgos propios de cada uno. El individuo adquiere una posición en espacios sociales, que le inculca modos de actuar mediante un conjunto de fuerzas sociales. Lo que será uno de los núcleos de la comprensión sociológica, al finalizar la primera modernidad: “los rasgos individuales como factores debidos a una inscripción social particular” (Martuccelli y Singly, 2012: 29).

Temática que en otro escrito y en solitario, Martuccelli aborda bajo la denominación articulaciones entre el actor y el sistema. Ahí señala que durante ese período, “la articulación se hizo privilegiando la noción de socialización –el gran operador analítico que permitió acordar los individuos a sus posiciones sociales. Los actores fueron representados en estrecha relación con las estructuras sociales” (Martuccelli, 2013b: 153). Esto generó interpretaciones como la de Parsons, que ve un vínculo entre la incorporación de las normas en la personalidad y los valores institucionalizados; o el Bourdieu (2007) de 1980, que la entiende como una programación individual, que reproduce el orden existente. Sin embargo, más allá de las diferencias, para el autor en ambos casos, la socialización se presenta como el mecanismo explicativo central de la acción. Lo subjetivo y la posición social, convierten al individuo en un personaje social.

En la década de 1980, la manera de concebir la articulación entre el actor y el sistema se irá diversificando. Se buscan nuevas formas de teorizar la articulación, que el autor agrupa

en los que se concentran en Escalas y niveles y otro grupo interesado en La agencia y las estructuras dinámicas (teoría de la práctica, realismo crítico, entre otros). En este último, se cuestiona el predominio de la articulación entre el actor y el sistema (o individuo y estructuras). Se empieza a teorizar la articulación como una dinámica existente, ya no entre el actor y el sistema, sino que entre la agencia y la estructura. Posición desarrollada principalmente por los teóricos británicos, que representados en el texto por Giddens, establecía que el problema ya no era la constitución del actor, sino la coordinación de las acciones entre sí, en el espacio y el tiempo. Distinción importante, que permite ver la diferencia con la teoría de la práctica de Bourdieu, que concibe la articulación básicamente como el vínculo entre las estructuras y el agente (2013b: 155-156)²¹.

En esa década, también surgió una concepción que postulaba que eran los individuos, los encargados de dar sentido a sus trayectorias, ya que la evaluación crítica de la sociedad y sus instituciones, mostraba que éstas ya no transmitían armónicamente normas de acción. Así emerge una nueva preocupación sociológica por el individuo, que sería síntoma de la entrada a la segunda modernidad o modernidad avanzada. El proceso de constitución del individuo, informaba sobre un nuevo modo de hacer sociedad (Martuccelli y Singly, 2012: 32-34). A partir de ese momento, se van consolidando las sociologías del individuo, sustentadas sobre una convicción teórica específica: “el estudio de la sociedad contemporánea es inseparable del análisis del imperativo social que obliga a los individuos a constituirse en tanto individuos” (2012: 35).

En la misma veta, que busca analizar y enfatizar la relevancia de la articulación individuo y estructura, es interesante la lectura que realiza Sherry Ortner (2016) desde la antropología. Temprana seguidora de la teoría de la práctica, que para ella llegó a fines de la década de 1970, a ofrecer soluciones a problemas del trabajo en terreno. Esta antropóloga estadounidense, pese a su militancia teórica, fue capaz de mantener una actitud crítica sobre

²¹ Teoría que presenta limitaciones ampliamente criticadas, principalmente la poca atención que da a las capacidades de los actores en la construcción de lo social, versus un influjo estructural excesivamente determinante. No obstante, logró abrir una línea de teorización que ha ido identificando e intentando superar esas falencias. Reconociendo por ejemplo, que la encarnación de lo social en actores individuales, no se puede entender cabalmente aplicando propiedades estadísticas del grupo al que pertenece, ya que es mucho más compleja que eso. O que el uso de la noción de dominación era exagerado, pues desestimaba la manera en que los actores consideraban ese tipo de relaciones (cf. Boltanski, 2012; Lahire, 2004, 2005; Martuccelli, 2013a; Ortner, 2016: 13-31).

las que consideraba limitaciones de la teoría. Las que incluso, le llevaron a proponer actualizaciones para superarlas.

En su lectura, en ese momento la antropología estaba dominada por tres grandes paradigmas. La antropología interpretativa o simbólica, iniciada por Geertz; la economía política marxista, donde sobresalía Eric Wolf; y el estructuralismo francés, comenzado por Lévi-Strauss, pero que en esos años ya había derivado en corrientes posestructuralistas. Tres concepciones distintas, inclusive antagónicas en algunos aspectos, pero que Ortner hace ver que comparten algo: ser teorías sobre los “condicionamientos”. Es decir, asumen que las conductas humanas son definidas externamente, por formaciones sociales y fuerzas, que derivan de redes de significados o de la explotación capitalista o de estructuras subyacentes (Ortner, 2016: 13).

En ese contexto histórico, no es extraño que esa proposición sea equivalente, a la que agrupa a las sociologías de la primera modernidad, en torno al concepto de socialización (Martuccelli, 2013). Así como tampoco sorprende que la crítica de Ortner, se haga en los siguientes términos: “una teoría basada exclusivamente en los condicionamientos, que no considera ni la agencia humana ni los procesos que los producen y los reproducen –las prácticas sociales–, parecía cada vez más problemática” (2016: 14).

Al igual que los sociólogos citados, la antropóloga alude a la irrupción de la corriente microsociológica iniciada por Goffman (2006), a la que denomina interaccionista. Menos influyente en antropología, se consideró que extremaba demasiado la prescindencia de las estructuras. No ayudaba a superar la antinomia estructura/agencia, como lo hizo un par de décadas más tarde la teoría de la práctica, con tres ensayos que la autora estima claves: *Bosquejo de una teoría de la práctica de Bourdieu* (2012) que aparece en inglés en 1977; Giddens (1979) y Sahlins (1981). Lo relevante de esos trabajos para Ortner, era que conceptualizaban las articulaciones entre las prácticas de los actores “sobre el terreno” y las grandes “estructuras” y “sistemas”. Estableciendo, que así como las estructuras y sistemas condicionaban las prácticas de los agentes, éstas también tenían la capacidad de transformar las estructuras. Dicho de otra forma, en vez de un par de oposiciones, esos autores veían una relación dialéctica entre los individuos y las estructuras (2016: 14).

Ortner resume su postura, destacando que la teoría de la práctica es “una teoría general acerca de la producción de sujetos sociales por medio de prácticas en el mundo, y de la

producción del mundo por medio de dichas prácticas” (2016: 28-29). Agregando que la primera parte de ese enunciado no era nuevo para ella, ya que su formación con Geertz y la influencia de Weber, le había entregado un conocimiento acerca de los modos de producción de sujetos/subjetividades. Pero la segunda parte del enunciado, que la producción del mundo se adjudicara a las prácticas de los individuos, fue para ella algo novedoso y contundente. Ya que develaba la síntesis dialéctica que existe entre la “estructura” (o el mundo social constituido) y la “agencia” (o las prácticas interesadas de las personas reales).

Aunque de manera condensada y en función de mi propósito, lo expuesto permite conocer y entender cómo se ha concebido el vínculo entre el individuo y las estructuras de lo social –para expresarlo de manera amplia–, en las ciencias sociales o más específicamente en sociología y antropología. Sin embargo, tengo muy claro que la importancia de esta articulación no es para nada una novedad. Y es más, que en ciertos ámbitos especialistas se tiende a asumir casi como algo obvio. Por lo mismo, es necesario señalar que el objetivo de esta revisión, por supuesto no era comprobar la existencia de la articulación, sino reafirmar su cualidad de imprescindible para la emergencia y reproducción de lo social. Para así comprobar, que ésa también es una de las cualidades centrales del vínculo (o enfrentamiento) i-c, que estoy intentando establecer.

Con esa información, pude identificar algunos aspectos que me ayudaron a fortalecer mi propuesta. Uno de los principales, haber comprendido que la articulación i-c, pese a ser abordada de diferentes modos, cada uno con sus particularidades y alcances distintivos, en una lectura de conjunto, se evidencian puntos de encuentro. Al respecto, observé que tanto en las articulaciones que le asignan a los individuos una posición subordinada frente a la sociedad, a las interacciones, a las estructuras o a los sistemas (p. e. Goffman, 2006; Durkheim, 1967; Tönnies, 2011; Simmel, 2014; Lévi-Strauss, 1969; Parsons, 1982), como en las que reconocen su agencia (p. e. Bourdieu, 2007; Giddens, 1979; Sahlins, 1981; Martuccelli y Singly, 2012); la operación del individuo, se presenta como un factor indispensable para los procesos de institución social. Lo que desde cierto punto de vista, se explica porque la articulación individuo-estructuras, sería la que permite la existencia de esos dos elementos.

Relación entonces de mutua dependencia (no hay estructuras sin individuos, ni individuos sin estructuras), donde los individuos en la medida que van siendo constituidos por las estructuras (como personas, actores, sujetos o agentes), las van reproduciendo y/o transformando. Procesos que se realizan a través de mecanismos y prácticas, que cada entidad social tiene dispuestas para ello. Algunas más reglamentadas que otras (rituales cotidianos, sistemas electorales, guerras de venganzas, sistemas de parentesco, cahuines, etc.); y que arraigadas en los valores que estructuran a la entidad social, demandan del individuo una reacción, que reproduce al colectivo y con eso, su propia existencia.

En suma, lo que intento describir, es una instancia sociológica que representa esta articulación primaria, independiente de cómo sea concebida la relación de fuerzas que la constituye. Instancia que al ser una herramienta de conocimiento, es por supuesto un recorte hecho al proceso que instaura lo social. Y en ese sentido, en tanto recurso metodológico que aísla para analizar, no logra dar cuenta de todo el proceso, por lo que hay que complementarlo. Fue así que confirmé que la articulación no era, como alguien podría suponer, un proceso que va cimentando mecanismos y prácticas de modo ordenado, sino que lo hace de manera discontinua, ya que es activada por demandas individuales, muchas de ellas contingentes; y en medio de circunstancias, en donde se entrelaza con ideas, acciones y sucesos, que van emergiendo en un flujo incesante.

Establecido lo anterior, en este punto es necesario agregar lo siguiente: a pesar de que el vínculo individuo-colectivo depende y es parte de la instancia de articulación, no son equivalentes. Y para hacer esa distinción, otra vez se debe aplicar un recorte, que muestre que ese vínculo es una manifestación particular de la instancia de articulación. De esa forma, se evidencia por ejemplo, que a diferencia de la instancia de articulación que se encontraría en el origen de todo fenómeno social, el vínculo i-c solo opera en determinadas ocasiones, en donde la articulación o enfrentamiento entre el individuo y el colectivo (y su idea), gira en torno a una amenaza producida por la colectividad, que deriva en qué mecanismo operará la institución de lo social (dentro de las cuales se encuentran los cahuines), y cómo será su despliegue. Así es posible concebir ese vínculo, como un enlace de la instancia de articulación. Pero uno entre otros de los que genera, para articular ámbitos específicos.

Es también basado en esta distinción, que considero mejor precisar el nombre de lo que estoy describiendo, y fijarlo definitivamente como enfrentamiento i-c en vez de vínculo, que no logra dar cuenta del carácter de la situación (enfrentar una amenaza). En consecuencia, los cahuienes compartirían ese enlace con otras manifestaciones, como podrían ser las relativas a los mecanismos y prácticas que permiten sobrellevar estados psicológicos como el pánico escénico, algunas fobias, la timidez; que pueden manifestarse en cuadros sintomáticos, ritualidades o tratamientos. Así como también, mecanismos de vinculación con ambientes jerárquicos o con formalidades conductuales, como los manuales de prácticas normativas. Del mismo modo, los otros enlaces que genera la instancia de articulación, estarán destinados a articular situaciones en que no es una amenaza lo que configura las manifestaciones. Pienso por ejemplo en mecanismos de comunión, donde el colectivo y su idea se presentan como una entidad de contención, de cuidado o de entretención. Como lo son en algunos casos las religiones, los equipos médicos, las familias o los grupos de amigos.

Pues bien, esta diferenciación, que por supuesto no deja de ser un artilugio metodológico, remite a una de las características del enfrentamiento i-c: genera un conflicto, respecto a una temática en particular. Conflicto que por tanto, es causado por la amenaza de que surja un cuestionamiento –en distintos grados de consciencia e intensidad–, acerca de las condiciones gregarias de cada individuo. Las que se expresan por medio de nociones de pertenencia, de aceptación o rechazo, que implican disyuntivas acerca de la posibilidad de reproducción, de evadir la soledad y sobre el lugar que se ocupa en las relaciones de poder del colectivo. Es decir, se cuestiona la validez de los supuestos identitarios del individuo. Ese sería el contenido subyacente al temor, la incertidumbre y el conflicto, causados en este enfrentamiento. Una incertidumbre que seguramente tiene mucho de atávica, propia de un sentido de sobrevivencia elemental, y que se ha logrado contener o conducir, nunca eliminar, mediante las prácticas y mecanismos de reproducción, que han creado históricamente las entidades sociales.

Pero falta una definición importante en este cuadro, que como se verá, permite introducir la especificidad de este aspecto en los cahuienes: qué es lo que amenaza en la amenaza. Pues si bien indiqué que se relaciona a la emergencia del cuestionamiento descrito, no he señalado nada acerca de la autoría de ese cuestionamiento, que es lo que termina de definirla. La amenaza –no necesariamente real, ni concebida de esta forma por los

involucrados—, es que caiga sobre uno el enjuiciamiento colectivo. El que viene acompañado de la angustiante idea de ser singularizado, y por ende “separado” de la colectividad, quedando en una posición de incertidumbre e indefensión. Es por eso que el conflicto, independientemente de sus causas, siempre remite a las condiciones gregarias de cada individuo. Esas son las características generales de este enfrentamiento. Y que en el caso de los cahuines, presenta una particularidad que expondré más adelante: la amenaza es un juicio colectivo, pero que se hace específicamente, sobre cuestiones que pertenecen a ámbitos de intimidad, lo que no se quiere mostrar, lo secreto e inconfesable.

Por otra parte, el enjuiciamiento colectivo (y la idea de él), por lo general se elabora interpretando los valores y lógicas hegemónicas, que estructuran las relaciones de poder de ese colectivo. Y en consecuencia, es posible entender que la manera en que se enfrente esa amenaza, siempre será política. Como los cahuines, todos los enlaces de la instancia de articulación, responderían a lo político y la política (cf. Mouffe, 2009).

Pues bien, hasta acá creo haber establecido por qué el enfrentamiento i-c, en tanto componente y enlace de la que he llamado instancia de articulación, es instaurador de lo social, y por ende, primario y político.

En consecuencia, entiendo que la influencia de las condiciones contextuales y sobre todo individuales, son relevantes en la definición de los procesos y el grado de vulnerabilidad o incertidumbre, que se experimenta frente a la amenaza de ese encuentro. Pues bien, eso me hizo dirigir el análisis hacia el tema de la subjetivación e incorporar la subjetividad, como un factor relevante en el despliegue cahuinero. Es lo que expondré en el apartado siguiente, aunque comenzaré con algunas observaciones acerca del concepto de colectivo que estoy utilizando, que también es importante para esta propuesta.

Colectivo y subjetivación cahuinera

Se habrá notado que en este análisis, términos como sociedad, comunidad, unidad sociopolítica, público, masa, u otro tipo de agrupación determinada, no han sido utilizados. Y que es mayoritariamente el término colectivo —y unas pocas veces, entidad social—, el que interviene en las argumentaciones expuestas. Pues bien, a grandes rasgos aquello se debe a que el mecanismo cahuinero, opera sobre la amenaza que representa un colectivo más allá de

sus formas y de cómo pueda ser definido. Por supuesto, no estoy insinuando que el tipo de colectivo –o formación social–, de lo mismo, pues es influyente para los involucrados y el despliegue del proceso. Por ejemplo, es evidente que según el contexto y las disposiciones individuales, que un colectivo sea un grupo de personas recién conocidas, tiene otras implicancias que si fuera integrado por compañeras y compañeros del trabajo, o solo por familiares.

A lo que apunto, es que para este análisis lo determinante –en tanto elemento articulador–, es el proceso de encarar la amenaza y sensación de incertidumbre o vulnerabilidad que genera el encuentro. Dicho de otra manera, el temor a ser expuesto al juicio colectivo, acerca de lo íntimo, inconfesable, incómodo o vergonzante, surge al enfrentar a cualquier clase o tipo de colectivo. Es por eso, que planteo una concepción suficientemente “abierta”, que pueda abarcar todas las posibilidades.

En esa dirección, lo que propongo comparte algunos aspectos con el concepto de sociedad²² de Simmel (1986), quien, a partir de una división que hace entre forma y contenido de la sociedad, también postula una definición lo más amplia posible:

La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Esta acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines. Instintos eróticos, religiosos o simplemente sociales, fines de defensa o de ataque, de juego o adquisición, de ayuda o enseñanza, e infinitos otros, hacen que el hombre se ponga en convivencia, en acción conjunta, en correlación de circunstancias con otros hombres; es decir, que ejerza influencias sobre ellos y a su vez las reciba de ellos. La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines que los movieron a unirse se han convertido en una unidad, en una «sociedad». Pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos (Simmel, 1986: 15-16).

²² La discusión acerca del concepto de sociedad es amplia. Una sistematización de los términos generales de los debates y referencias importantes, se encuentran en Martuccelli (2013). Al respecto, para esta investigación han sido aportes específicos las lecturas de Bourdieu (2011), Collins (2009), de Marinis (2011 y 2012), Godelier (2010 y 2014), Laclau (2000: 103-106), Latour (2008) y Mann (1991: 14).

Esa unidad para Simmel, que también identifica como socialización, puede adquirir diferentes grados dependiendo de la clase e intimidad de la acción recíproca, “desde la unión efímera para dar un paseo, hasta la familia; desde las relaciones «a plazo», hasta la pertenencia a un Estado” (1986: 16). En ese marco, el contenido (o materia de la socialización), es para el autor todo lo que los individuos portan para originar la acción recíproca. Pudiendo ser instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico. Motivos que sin embargo, advierte el autor, igual que otros como el hambre, el amor o el trabajo, por sí mismos no son un algo social, no constituyen socialización cuando se dan inmediatamente y en su pureza.

...la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan (Simmel, 1986: 16-17).

En breve, para Simmel no es posible reducir la sociedad –lo social–, a una sola forma y además preexistente. Ésta solo se constituye cuando individuos se unen en torno a ciertas motivaciones y entablan acciones recíprocas, instaurando una unidad que puede adquirir distintas formas y duraciones. Es la socialización, afirma Simmel, lo único que puede ser identificado como sociedad. Ya que la definición de la sociedad como una totalidad previa, que sería la que produce las formas de socialización, es para el sociólogo, solo una generalidad abstracta que engloba a esas formaciones. Desde su perspectiva, una visión general de la sociedad, debe ser concebida como la suma de formas de socialización. Posición coherente con una sociología dedicada al “problema de las formas abstraídas que, más que determinar la socialización, la constituyen propiamente” (Simmel, 1986: 21).

Es en ese sentido, que mi formulación de colectivo se le asemeja. Pues como indiqué más arriba, si bien puede acoger formaciones ya definidas (en un cahuín saber qué colectivo se enfrenta), del mismo modo que el concepto simmeliano, no se reduce a ninguna de ellas. Lo que está relacionado con su papel en el mecanismo cahuinero: propiciar la articulación entre el individuo y la entidad social, que encenderá la maquinaria cahuinera. En otras palabras, es una forma de socialización como las que define el sociólogo alemán. Por

consiguiente, entiendo que uno de los impulsos que llevan a Simmel a esas concepciones, y que comparto, es el interés por la manera en que se produce la socialización, cómo se configuran esas asociaciones. Y en esa línea, el planteamiento de Simmel, y de rebote el mío, también tienen puntos de encuentro con lo que propone Latour (2008), acerca de las limitaciones del concepto de sociedad y la posibilidad de reemplazarlo por una noción de colectivo.

Tampoco es necesario, ni pretendo exponer en detalle lo planteado por Latour (2008), sino que me centro en las semejanzas que fortalecen mi argumentación. Latour considera que el uso habitual del concepto de sociedad por las ciencias sociales, específicamente la que identifica como una sociología de lo social, yerra al definirla como un fenómeno particular, un contexto determinado o una dimensión específica. Para él, aunque también acepta el uso corriente del término, detrás de esa noción no hay nada determinado. La sociedad –lo social– no es algo específico, separable de lo material y que se pueda explicar por sí mismo.

A diferencia de la sociología de lo social, que ve esencialmente un agregado de relaciones sociales, la mirada de Latour se asienta en la convicción, de que esas relaciones solo son uno de los elementos que configuran lo social, ya que éste sería un tipo de relación de elementos heterogéneos, que no son sociales en sí mismos. “Esta es la razón por la que voy a definir lo social, no como un dominio especial, un reino específico o un tipo de cosa particular, sino como un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado” (2008: 21). De allí deriva su propuesta de una sociología de las asociaciones, que recuperaría la tarea de recolección y relación, abandonada por la sociología convencional. En ese sentido, el autor señala que su libro es una ayuda, para los investigadores interesados en reensamblar lo social.

Como resultado de esas reflexiones, Latour reemplazará la noción convencional de sociedad, por una de colectivo. Esto le permitió abarcar asociaciones y participantes de lo que aún no es, según él, una especie de dominio social. Pero también le sirvió para justificar el uso del concepto de sociedad convencional, reconociendo su eficacia para la descripción de lo que ya ha sido ensamblado.

Por eso a partir de aquí la palabra "colectivo" tomará el lugar de "sociedad". Se utilizará "sociedad" solo para el conjunto de entidades ya ensambladas que los sociólogos de lo social creen que están hechas de materia social. Por el otro lado,

colectivo designará el proyecto de ensamblar nuevas entidades que hasta ahora no habían sido reunidas y que por este motivo aparecen claramente como no compuestas de materia social (Latour, 2008: 111).

No es difícil darse cuenta que esa noción de colectivo, no es del todo equivalente a mi propuesta, aunque se verá, hay similitudes importantes. La diferencia más evidente, es que Latour aparta a la sociedad (en tanto entidad ya ensamblada), de lo que puede ser un colectivo (lo que puede ser ensamblado). En cambio, en esta tesis el colectivo tiene la elasticidad suficiente para acoger a cualquier entidad, esté o no ensamblada. Lo que por una parte, se corresponde con la función que cumple en el mecanismo cahuinero, ya que como se verá, en los cahuines la amenaza del juicio colectivo no ejerce su influencia por el tipo de colectivo involucrado, sino por sus efectos, que implican la circulación de informaciones que la o el cahuineado no quiere que circulen y la elaboración de un discurso al respecto, que condicione sus vínculos con ese colectivo.

Pero por otra parte, aunque en términos más teórico metodológicos, también tiene que ver con adoptar una posición menos crédula en la capacidad de los conceptos que se proponen, y por tanto, de los límites que intentan establecer. Pero como sucede en este caso con Latour (y con otros trabajos que me ha tocado leer), la posición tomada es la opuesta. Se les adjudica una capacidad desmedida a las concepciones que se critican, lo que pareciera responder más a lo útiles que éstas sean para desarrollar los argumentos propios, que a la búsqueda de una crítica certera, sobre las capacidades de esas nociones. Es una manifestación de lo que he intentado describir al comienzo de este marco teórico.

No obstante, estas observaciones puedan calificarse de poco significativas o incorrectas, es el mismo Latour quien da pie para hacerlas. Ya que luego de decretar el aislamiento de las “sociedades” (entidades ensambladas), debido a sus limitaciones sociológicas, sorpresivamente les devuelve parte del valor que les había quitado.

Es cierto que, en la mayoría de las situaciones, recurrir a la sociología de lo social no solo es razonable sino también indispensable, dado que ofrece una taquigrafía conveniente para designar todos los ingredientes ya aceptados en el reino de lo

colectivo. Sería tonto además de pedante abstenerse de usar[la]...” (Latour, 2008: 27).

Es decir, da capacidad explicativa a concepciones a las que se las había negado, señalando que en realidad, sí cuentan con ingredientes válidos para la descripción de lo colectivo (lo social). Es por eso que su separación de lo ensamblado y lo social, no parece convincente. Pues otra cosa que se puede deducir de esa cita, ya que indica que los registros de lo “ya ensamblado” también pueden describir lo social, es que entonces sus capacidades no son tan determinantes como supone Latour, cuando justifica su crítica y aparta a la “sociedad” de lo social, debido a una rigidez que según la cita, no es tal.

Estas disquisiciones un poco enredadas, sin embargo tienen un objetivo bastante claro, mostrar los argumentos que sostienen mi idea de colectivo, y que pueden resumirse en lo siguiente: ningún concepto puede efectivamente delimitar lo social, porque siempre desborda las formas establecidas; o mejor al revés, las formas establecidas nunca logran contener del todo a lo social, porque es inabarcable. Y lo que constituye esa forma, como todo lo social, y en eso concuerdo con Latour –aunque es cosa vieja–, está en constante movimiento, adquiriendo formas que luego mutan, ensamblando, reensamblando, desafiando los límites. Como sostiene Laclau, su cierre es imposible.

...aceptar la infinitud de lo social, es decir, el hecho de que todo sistema estructural es limitado, que está siempre rodeado por un “exceso de sentido” que él es incapaz de dominar y que, en consecuencia, la “sociedad” como objeto unitario e inteligible que funda sus procesos parciales, es una imposibilidad” (Laclau, 2000: 104).

Por consiguiente, los cierres, ensambles e incluso las dinámicas asociaciones de Latour (2008), son artificios, por decirlo de algún modo. Responden a una creencia que fija sentidos, que es lo que permite evadir la imposibilidad de lo social y delimitar su objeto, la sociedad. Esa es la argumentación de Laclau, aunque en vez de creencia usa el concepto de ideología (por él remozado). “Lo ideológico sería la voluntad de “totalidad” de todo discurso totalizante [...] debe ser visto como constitutivo de lo social. Lo social solo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad” (Laclau, 2000: 106). Esto es muy

relevante, pues permite comprender que a pesar de la artificialidad –fantasía social escribe Zizek (2000: 262)–, esas fijaciones de sentido constituyen y determinan lo social; y por tanto, el devenir concreto de los agentes sociales.

Poder, relaciones de poder

Ya he delineado algo la noción de poder que uso. Esta considera principalmente a través de Foucault (1992; 1998; 1999; 2001), que va más allá de la concepción jurídica, de las prohibiciones, de la soberanía, de la jerarquía, de la institucionalización: “...el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; [sino que] el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault 1998: 114). Lo que se vincula al pensamiento de Elias sobre el poder, como característica primaria de las relaciones humanas: “El poder no es un amuleto que uno posea y otro no; es una peculiaridad estructural de las relaciones humanas –de todas las relaciones humanas” (Elias 2008: 87); así como también es posible articularlo a lo que señala Mouffe respecto de la constitución de lo social: “El poder es constitutivo de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma” (Mouffe 2009: 25). Ideas que reafirman la imposibilidad de que el poder sea algo que se obtiene o se conserve, sino que se ejerce, ya que solo existe en términos relacionales.

Por el contrario, es posible identificar las posiciones de autores que lo asocian a algo externo, que se institucionaliza, que puede constituir gobierno en tanto sistemas políticos y que por tanto puede ser adquirido, conservado o traspasado. Como ejemplos representativos de esta posición, se puede considerar a Hannah Arendt, que en su intento por diferenciar violencia de poder, define a este último como “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (2006: 60). Asociado a un grupo y nunca a un individuo –en cuanto el grupo desaparece, el poder desaparece–, el poder sería solo consenso dirigido a obtener fines. Y otro representante de esta posición, aunque valida el poder individual, es Max Weber, que en su concepto circunscribe el poder a la dominación: “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (2002: 43), lo que por supuesto implica un acto unilateral.

Ahora bien, como se puede deducir, la razón por la que suscribo la posición más subyacente y relacional (por decirle de algún modo), es porque permite sustentar teóricamente, el punto de vista que me hace reconocer una dimensión de la política no institucional o infrapolítica. Donde el poder circula sin necesariamente llegar a consensos, ni del todo dependiente del sistema político convencional, sino que da cuenta de un continuo, que va desde la configuración primera de lo social, hasta la posibilidad de convertirse en institucionalizaciones estatales o gubernamentales.

Bajo estas consideraciones y aceptando como indica Foucault (2001: 252), que el poder no existe, sino solamente cuando se pone en acción, llego entonces a mi objetivo que son las relaciones de poder. No obstante, si bien este autor se inscribe en las concepciones sobre el poder que van más allá de lo institucional o consensual, coincidentemente a las preocupaciones generales de su obra, su énfasis está puesto en los procesos de dominancia y resistencias, analizando los modos de objetivación en que se transforma a los seres humanos en sujetos: modos de investigación (ciencia), “prácticas divisorias” (p.e. loco/cuerdo) y modos en que el ser humano se convierte a sí mismo (p.e. sexualidad). Perspectiva que por lo general tiende, a pesar de tener siempre un pie en las subjetividades, al análisis de procesos institucionalizados (p.e. cárcel, manicomio).

Esta tendencia, en algún grado desvía la atención de lo que pretendo investigar del ámbito de la infrapolítica y particularmente en la emergencia de los cahuines –no así en los análisis finales que pretendo dar sobre el vínculo entre los ámbitos políticos definidos–, donde las relaciones de poder son estudiadas fundamentalmente entre sujetos, que por supuesto implican relaciones de dominancia y resistencias, pero también otros aspectos que estarían en juego a pesar del establecimiento y la conciencia de esa dualidad.

Considerando al cahuín como una práctica política, entiendo que opera sobre la interacción dominancia/resistencia, para revertirla o sostenerla y por lo mismo en esos intentos, la desborda. En el fondo, lo que me interesa reiterar, es que si las relaciones de poder están constituyendo lo social, no solo lo hacen a través de la dominación y la resistencia, sino que también (lo que por supuesto no excluye resistencia y dominación, que concuerdo siempre se manifiesta), a través de otras disposiciones como el establecimiento de las distancias entre las personas, la proxémica (cf. Le Breton, 2009: 90-94), la aceptación o no de la convivencia, los insultos, las ofensas, los actos de desagravio, entre muchos otros.

Esta leve distancia con Foucault, la puedo reflejar con su dictamen de que el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que pueden actuar al respecto, y por tanto, no habría relaciones de poder bajo ciertas condiciones como la esclavitud (2001: 254). Cuestión opuesta a la reflexión de Elias, para quien incluso en la relación entre esclavos y amos (así como también en la de los padres con sus guaguas), hay relaciones de poder, aunque el poder esté muy desigualmente repartido. “Pero sean grandes o reducidos los diferenciales de poder, siempre hay equilibrios de poder allí donde existe una interdependencia funcional entre hombres” (2008: 87).

Específicamente en este sentido, sigo más a Elias, pues amplía la posibilidad de un análisis que coincide con los objetivos de mi investigación. Sin embargo, creo que esta diferencia no aleja demasiado a estos autores, lo que puede ser graficado a partir de la definición que hace Foucault sobre las relaciones de poder, como un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre otra acción. El ejercicio del poder consistiría en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados (2001: 253) –resultados que entiendo obviamente pueden no conseguirse–, lo que se condice con la propuesta de Elias, de que en las relaciones humanas siempre hay equilibrios más o menos fluctuantes de poder que las constituyen. Que es lo que aquí se estudia.

La política, lo político. Hegemonía e ideología

El poder es una particularidad estructural de todas las relaciones humanas. El poder se ejerce, por tanto lo que hay son relaciones de poder, las que son constitutivas de lo social. La configuración de esas relaciones de poder entonces, contiene y se moviliza por, nociones y lógicas políticas. Es siguiendo este razonamiento, que concuerdo con el concepto de política, que la entiende como el “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe 2009: 16). Definición para la política institucional, pero que acá se hará extensiva a lo que reconozco como infrapolítica, pues en ambas se encuentra el principio de reproducir relaciones de poder.

Creada por Scott (2004), para indagar las resistencias cotidianas de los grupos subordinados y reconocer su dimensión política. La infrapolítica se refiere a ámbitos discretos de conflictividad política, que no son abiertamente visibles; no solo por una cuestión espacial, sino que también porque están demasiado sedimentados o “naturalizados”, lo que repercute en que no se les reconozca su dimensión política. Y el otro aspecto relevante del concepto, es que el autor señala, que la infrapolítica contiene gran parte de los cimientos culturales y estructurales de la acción política visible, o institucional como acá denomino.

El filósofo Oliver Marchart, escribió un libro titulado *El Pensamiento político posfundacional* (2009), donde presenta los argumentos de un grupo de autores, que toman como inicio de sus teorías, la diferencia entre la política y lo político. Uno de sus capítulos está dedicado a las ideas de Ernesto Laclau, donde se incluye el trabajo de Chantal Mouffe, reconociendo su labor conjunta (cf. Laclau y Mouffe, 2011). Es esa línea la que acá se sigue. Los argumentos generales del libro de Marchart, explican que la diferencia entre la política y lo político, parte de una idea filosófica concluyente: la no existencia de un fundamento último de lo social. Pero advierte que esto no debe confundirse con un antifundacionalismo o con un posmodernismo donde “todo vale”, ya que el enfoque posfundacional no trata de borrar completamente las figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico, lo que no implica la ausencia de todos los fundamentos, sino que la imposibilidad de un fundamento último (2009: 14-15).

Esta ausencia, explica Marchart, conlleva un juego interminable entre el fundamento y el abismo, que lleva a aceptar la necesidad de decisión, así como la conciencia de la división, la discordia y el antagonismo, ya que cada decisión, en vista de que no es respaldada por un fundamento estable, siempre tendrá que enfrentarse a otras demandas y fuerzas. Es ese antagonismo radical, lo que es reconocido como lo político y que Mouffe subraya como constitutivo de las sociedades humanas²³. Y es la organización de la conflictividad que deriva de ese antagonismo, mediante prácticas e instituciones, lo que la autora identifica como la política, que en su ejercicio crea un orden determinado para la coexistencia, de ahí la

²³ Dentro de la concepción de lo político, Marchart indica tal como lo hace Mouffe, una diferencia entre los rasgos asociativos y los disociativos, los primeros representados por autores como Arendt, que perciben que la gente se asocia de manera libre para deliberar públicamente, y los segundos, representados por autores como Schmitt y Mouffe, consideran lo político como un espacio de poder, conflicto y antagonismo.

propuesta de extender a los ámbitos de coexistencia que escapan –o más bien que están indirectamente expuestos–, a la influencia de la política convencional.

En este sentido, es importante aclarar que el ámbito de la infrapolítica, que estoy proponiendo identificar, se refiere a la dimensión política de mecanismos y prácticas, pertenecientes a lo que Mouffe, siguiendo a Laclau (1996: 182), identifica como lo social. El “campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente y que se dan por sentadas” (2009: 24). Ese ocultamiento las apartaría de las prácticas que son reconocidas como genuinamente políticas (los actos de institución hegemónica), es decir, las que se asocian inmediatamente a la política institucional.

Situación que además impide apreciar, por una parte, que también hay política en la mayoría de las situaciones sociales, pues en ambos casos como ya he expuesto, dirimen sobre la conflictividad constitutiva de lo social; y por otra, que las maneras en que eso ocurre, mediante la configuración de relaciones de poder, se basa en elementos referenciales que son comunes a ambos espacios de la política, que repito, si bien no implica desconocer la particularidad de cada uno, es solo en su vinculación y complementariedad, que es posible comprender cabalmente la manera en que se ejerce el poder en una sociedad. Un ejemplo de aquello, es reconocible cuando se pone atención a los procesos previos por los cuales se llega a decisiones políticas institucionales, donde las prácticas infrapolíticas (reconocidas solo como prácticas sociales o culturales) y las lógicas que las impulsan, interactúan en el proceso aunque no sea de manera formal.

Considerando entonces, que la diferencia entre lo social y lo político –entendido en su sentido hegemónico–, es que compromete la visibilidad de los actos de institución social, los actos de institución hegemónica, lo que acá se propone, es reconocer que no todo lo que está “fuera” de la política contingente, oculta sus actos de institución política y hegemónica, sino que pudiendo ser visibles –por ejemplo a través de prácticas cahuineras–, no se los aborda desde un análisis político, aparentemente por no pertenecer al ámbito de la política institucional y de los sistemas de gobierno (se recordará la crítica de Graeber a Clastres, por las relaciones de género).

Asimismo, tampoco quisiera validar la idea facilista de que todo es política, pues efectivamente concuerdo en que hay prácticas naturalizadas, que se encuentran muy distantes

de los actos que las han instituido. Para ser más preciso, lo que me interesa son, justamente como escribe Mouffe, las prácticas que se hacen cargo de la indecidibilidad que domina todo orden. Como ya he escrito, prácticas que establecen las distancias necesarias entre individuos, intentando crear un orden que se haga cargo del antagonismo constitutivo de lo social. Y es ahí donde cabrían las prácticas del cahuineo. Por eso cuando la autora indica, que tanto lo social como lo político se refieren a vínculos sociales y por eso la frontera entre ambos es esencialmente inestable (requiriendo desplazamientos y renegociaciones), lo que distinguiría el carácter político de los fenómenos, es el cuestionamiento. Por eso advierte, que no todos los vínculos sociales son cuestionados al mismo tiempo.

En esa línea, lo que acá se pretende, es expandir ese cuestionamiento a vínculos sociales que aunque no se considere, evidentemente conllevan decisiones, es decir, intentan establecer, conservar o transformar relaciones de poder. Por eso el cahuín se presenta con una especificidad conceptual y como articulador de los ámbitos de la política aquí identificados, pues puede operar como mecanismo que codifica la regularidad guiada por lo hegemónico –así como también lo hará con lo contrahegemónico–. En este sentido, es importante no homologar al cahuín directamente con la infrapolítica, sino que entenderlo como un productor de las relaciones de poder de ese ámbito (de ahí la relevancia para esta investigación), y por tanto considerar, que puede compartir la invisibilidad de lo social, pero al mismo tiempo la institución hegemónica de lo político.

De esta forma y condensando lo escrito hasta acá, se entiende en esta investigación que la política institucional es la que se produce dentro de los márgenes de una institución y a través de mecanismos formalizados, como sucede en torno al Estado, los gobiernos, los sistemas electorales, los partidos políticos; pero también en agrupaciones como sindicatos, federaciones, confederaciones, asociaciones gremiales, clubes, movimientos sociales, grupos de acción colectiva, etc. Y con infrapolítica, me refiero a los mecanismos y prácticas que configuran, reproducen o intentan transformar, las relaciones de poder que se dan entre sujetos, aquellos procesos que si bien corren paralelos y vinculados a los de la política convencional, al no estar institucionalizados no se consideran como tales.

Es por eso que he pretendido diferenciarla de otras concepciones cercanas, como la de cultura política y su uso más general, y de lo que en algunos casos se reconoce como política no institucional, que por lo general hace referencia a movimientos sociales o acciones

colectivas, que surgen como oposición a los mecanismos de representación política institucionales –como he expuesto que pasa con trabajos historiográficos y con trabajos sociológicos y politológicos (cf. Báez et al. 2015)–, pero que aun así, finalmente su interés apunta a los aspectos políticos formalizados de esas entidades. Esto implica que se estudia en términos políticos al colectivo como entidad y no los procesos internos entre sus integrantes, que entrarían en el foco de esta investigación.

Entonces la política, en sus dos ámbitos, es un conjunto de prácticas con las que se lleva a cabo el establecimiento de un orden hegemónico, que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. Para esta línea teórica, el proceso por el cual opera la instauración de ese orden y lo que ese orden contiene, se debe leer a través de los conceptos de hegemonía e ideología y de las derivaciones teóricas que de allí han surgido. Principalmente, las conceptualizaciones analíticas formuladas por Mouffe y Laclau, ya sea en su clásico trabajo conjunto (2011), como por separado en Mouffe (2009, 1985) o Laclau (1996, 2005). Marco teórico, que arraigado en la concepción gramsciana de la hegemonía, plantean que la ideología –práctica productora de sujetos–, no está predeterminada por un carácter de clase, como decía la reduccionista concepción althusseriana, sino que son muchos elementos ideológicos importantes de una sociedad dada, que un determinado grupo logra articular a su principio hegemónico. Y de ese modo, crea una visión del mundo y establece una “definición de la realidad”, que es aceptada por quienes están bajo su hegemonía (Mouffe, 1985: 130).

Por tanto, el objetivo de analizar en la emergencia de un cahuín, las nociones y lógicas involucradas en la configuración de relaciones de poder, implicará estar identificando elementos ideológicos que entran en juego, y cómo se utilizan, para lo cual un cahuín debiera ser particularmente provechoso, ya que presenta un espacio de antagonismo declarado. Y por su parte, para el objetivo que pretende indagar el vínculo entre los ámbitos políticos definidos, a través de esos primeros análisis –microscópicos en el sentido de Geertz: análisis abstractos e interpretaciones amplias, a partir de conocimientos abundantes de cuestiones pequeñas (2003: 32-35)–, se podrá examinar cuáles son las lógicas que articulan esos ámbitos políticos.

Acerca de lo metodológico

No es del todo impreciso señalar, que la investigación de manera autónoma, tomó un camino distinto al diseño original. Por supuesto, esto no es una novedad, así como tampoco es necesario creer en ánimas y actantes. Así fue, que en un momento la investigación se acomodó de tal manera, que el enfoque que había supuesto cambió, y en consecuencia, también lo hicieron algunas decisiones metodológicas. Razones que explico a continuación.

Significó por ejemplo, comprender que debía concentrarme en lo que identifiqué como la dimensión política de los cahuines, y no como había proyectado en un principio, en conocer sus usos y sentidos, para en ellos reconocer cuáles podrían ser políticos, y que además, pudieran vincularse a la política institucional. No obstante, la indagación de los usos y sentidos del término, es un paso fundamental del trabajo realizado. Lo que cambia es el modo de aproximarse, a los fenómenos que representa la palabra cahuín, rastrear su dimensión política más allá de lo que indiquen sus usos y sentidos, que podrían invisibilizarla.

Asimismo, otro cambio muy relevante, se dio en el enfoque etnográfico que había planeado inicialmente. El que se produjo básicamente, porque la indagación documental fue mucho más demandante de lo que suponía, y por tanto, no solo consumió buena parte de mi dedicación, sino que además fue llevando el trabajo, hacia un área cada vez más teórica y documental. De todas formas, la tesis tiene una orientación etnográfica, en el sentido de que se viajó para hacer entrevistas, observaciones de ceremonias, y sobre todo, porque hay una intención de reflexionar, a partir de hechos que sucedieron mientras se desarrollaba la investigación, y que iban siendo registrados en libretas de campo.

También causó transformaciones el haber descubierto que el cahuín y la venganza, no eran fenómenos equivalentes (lo que es parte del desarrollo del capítulo 4). Había partido asociando directamente a los cahuines con la venganza, debido a la influencia que tuvo el texto de Menard (2014) al comienzo e incluso avanzada la investigación. Allí Menard, al comparar la ceremonia antropofágica de los tupí con los cahuines mapuche, y reconocer que se producía una conexión significativa, entre la venganza y el cahuineo, le hizo interpretar que los fenómenos eran equivalentes. Pero el desarrollo del estudio, me terminaría demostrando lo contrario, lo que implicó acomodar nuevamente algunos procedimientos.

Respecto a la estrategia seguida, se investigó bibliográfica y documentalmente, junto con aplicación de entrevistas. El abordaje de la investigación, constó de tres etapas generales. Durante la primera y segunda etapa, fue donde principalmente se realizó el estudio de bibliografía teórica, filosófica y temática, que me permitieron elaborar definiciones conceptuales y operacionales sobre política y relaciones de poder en general, y respecto del cahuín en particular.

La primera etapa es el estudio antropológico histórico²⁴ sobre los usos y sentidos adjudicados al término cahuín, desde sus primeros registros durante la colonia temprana, y vinculados a los grupos indígenas del centro-sur de lo que hoy es Chile; considerando luego su incorporación al léxico de chilenismos (mediados del siglo XIX), hasta la actualidad. Con esa información se elabora un mapeo de las concepciones y usos que se le han dado y las dimensiones políticas que ha adquirido a lo largo del tiempo. Esta etapa se basó en una revisión bibliográfica etnológica, en particular del mundo mapuche, pero también de otros pueblos y fenómenos homologables. Una extensa revisión de estudios lexicográficos de chilenismos, de mapudungún y diccionarios etimológicos. Así como el estudio de bibliografía filosófica y teórica política.

En la segunda etapa, y en base a los resultados de la primera, se seleccionaron algunos casos de estudio, que como he indicado no fueron indagados etnográficamente, sino que a partir de la realización de entrevistas a personas que estuvieron dispuestas a conversar y relatar experiencias cahuíneas, lo que por supuesto implicó comprometer el anonimato de cada una. También se realizaron entrevistas a personas mapuche, que hablan mapudungún y que son especialistas en los conocimientos de su pueblo. Por otra parte, esta etapa implicó la selección y análisis de casos de cahuínes publicados en la prensa, además de la revisión de bibliografía. Finalmente, a partir de los resultados generales de los distintos momentos de estudio, se realizó un análisis del que derivan los resultados que se presentan para la discusión. Se generó por lo tanto, un corpus de trabajo con los siguientes tipos de materiales:

Bibliografía etnológica: Sobre el fenómeno del cahuín, u homologables, en tanto ceremonia, agrupación sociopolítica o fiesta, y en particular del mundo mapuche. El objetivo fue aportar a la composición conceptual del cahuín como formación sociopolítica, develando

²⁴ Cabe indicar que la perspectiva antropológica histórica es parte de todo la investigación, así es que si bien se concentra en esta primera etapa, se despliega en todas.

los aspectos que lo vinculan a los objetivos de este proyecto. Para ello se trabajó en identificar, recolectar y estudiar, todos los trabajos etnológicos, antropológicos, históricos y etnohistóricos, que contienen referencias a los cahuines mapuche (pueden haber quedado fuera algunas referencias, pero ninguna de las más significativas y disponibles).

Con esa información, pude conocer las acepciones más antiguas del término y descripciones del fenómeno al que aludían, además de las ideas planteadas al respecto, por las y los investigadores. De ese modo, puede contrastar la información y tratar algunas temáticas específicas, como las diferencias en que los especialistas han concebido y conciben los cahuines, según la interpretación de unos registros coloniales sobre sus usos y sentidos, que son escasos, fragmentados y poco claros. Siendo una excepción el Cautiverio feliz de Núñez (2001), que por lo mismo se estudió en detalle.

Otra temática que deriva de esas diferencias, es lo que más adelante llamo dualidad menardiana, y que plantea que los cahuines se encontrarían entre una reunión como acontecimiento y una reunión como estructura. Junto a la extensa revisión del material mapuche, se estudiaron materiales sobre el cauim de los tupí, que había trabajado Menard (2014), agregando algunos estudios a lo que él había presentado. También se indagó en materiales referidos a otros fenómenos similares, como los mitotes mexicanos, los caucus estadounidenses o los areítos de los indoantillanos (Ortiz, 1993), aunque no fue posible trabajarlos del todo.

Bibliografía filosófica y teórica sobre poder y política: Escogida según los lineamientos del marco teórico. Este trabajo implicó el tratamiento de conceptos centrales para la tesis, como poder y relaciones de poder, que fueron los primeros estudiados. A partir de esa indagación, luego encontré en los planteamientos de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, ubicados en lo que se denomina El pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009), un marco teórico en el que calzaban bien mis posiciones. En consecuencia, ahí aparecieron otras nociones relevantes, que empezaron a delinear el estudio. Como por ejemplo, la diferenciación entre lo político y la política, la hegemonía, la ideología o que la sociedad es un imposible. Asimismo, se incorporaron trabajos antropológicos y sociológicos acerca del poder y la política, lecturas que también aportaron concepciones respecto a la institución de lo social, que es un aspecto que en esta tesis se estudia vinculado al ejercicio del poder.

Estudios lexicográficos: Esta probablemente, fue la indagación que más trabajo y tiempo demandó. Aquí también considero que se revisaron, todos los materiales disponibles, que incluyeron estudios y diccionarios de chilenismos y de mapudungún, diccionarios etimológicos, diccionarios de campos específicos como el habla de los trabajadores del salitre, del norte de Chile, de Chiloé, de Coa. Como también distintos diccionarios de la RAE y enciclopedias de otras instituciones de ese tipo. Uno de los descubrimientos interesantes de ese trabajo, fue haber encontrado en el trabajo de Saavedra (1859), el registro más antiguo de la entrada del término al léxico de chilenismos. A su vez, la indagación en los estudios lexicográficos, particularmente los de chilenismos, me hizo derivar hacia otros materiales como artículos de prensa y literatura chilena, que eran representativos del habla popular en ciertos períodos y ámbitos, que me sirvieron para mapear los usos y sentidos dados a los cahuines, relacionados a ciertos períodos históricos. Como en general sucedió con todos los materiales y resultados del corpus, los de esta pesquisa se cruzaron y contribuyeron, con la producción de información etnológica.

Noticias y escritos de prensa: Esta fue casi exclusivamente chilena (hay un caso en que se revisó prensa española), en donde hubiesen noticias, notas o artículos en los que apareciera el término cahuín, para usarlos como casos (dentro de los cuales, algunos me llevaron a revisar más prensa, pero sin referencia directa al cahuín), así como otros me sirvieron para producir argumentos, articulándolos con informaciones de otras fuentes. Esta información ha sido muy importante, pues como se indicó, al cambiar de perspectiva en cuanto a lo etnográfico, se transformó en una de las fuentes acerca de los usos y sentidos contemporáneos del término, que al ser transmitidos por un medio masivo de información, aportó elementos para reflexionar sobre la vigencia del término, y cómo influía la prensa en su reproducción.

Entrevistas: La decisión de cuáles serían los conjuntos de entrevistas, también cambió en relación a los nuevos posicionamientos. Del mismo modo que la información de prensa, la que produjeron las entrevistas, reemplazaron a la que entregaría el trabajo etnográfico sobre los usos y sentidos contemporáneos del término. Así, el material se redujo a un grupo de 7 entrevistados. En coherencia con los cambios señalados, se concibió como un conjunto de entrevistas que levantarán discursos acerca de cómo se producían los cahuines contemporáneos, que contribuyeran a la indagación y al análisis. Por lo mismo, se buscó

personas que tuvieran interés por el tema y por tanto, opiniones al respecto. Que tuvieran acceso a contextos y situaciones en los que se produjeran cahuines, en lo posible de ámbitos distintos, que permitieran entender cómo operaba el cahuín. Situaciones de interacción social diversas, como disputas entre personajes de la política institucional, que desbordaran los aspectos más formales. O como peleas entre amigos o familiares.

El método para la realización de las entrevistas fue el siguiente. Primero se identificó a personas que cumplieran con los requisitos expuestos y se les consultó si querían participar. Una vez que la persona aceptaba ser entrevistada, se le pedía que pensara acerca de qué era para ella un cahuín. Qué significaba, qué diferencias veía respecto a términos similares, qué temáticas se expresaban regularmente en los cahuines, en otras. Y junto a eso, se les solicitaba que recordaran el cahuín que me iban a contar, del que no era necesario haber participado, pero que sí debían conocer bien, y que les pareciera significativo. Se les hacía estas peticiones y se les informaba que lo pensarán unos 3 o 5 días (lo que estuvo sujeto a los tiempos de cada persona) y que pasado ese tiempo haríamos la entrevista. La intención era que pudieran reflexionar con calma, y así propiciar que en la entrevista pudieran tener ya un discurso relativamente estructurado. Considerando aquello, el día de la entrevista se partía preguntando acerca de su visión acerca del término y el fenómeno, de donde surgieron interesantes datos, destacando por ejemplo, una tendencia a la pérdida de singularidad del término, ya que se homologaba sin problemas a las palabras similares (pelambre, copucha, chisme), pero al mismo tiempo, aunque en menor medida, en ciertas situaciones también se distinguía de sus símiles, como la forma más extrema. Después de eso, venía el relato del cahuín que los entrevistados habían escogido, de donde salió información que se usó como casos particulares de análisis, o como apoyo argumental de algunas ideas.

CAPÍTULO 1

LOS PRIMEROS REGISTROS

Los primeros registros del término *cahuín* que indican usos y sentidos, se encuentran en documentos del siglo XVII y vinculados a las poblaciones originarias del territorio que los españoles llamaron Arauco. El primero es del diccionario del jesuita Luis de Valdivia de 1606 y el segundo del *Cautiverio Feliz* de Francisco Núñez de Pineda fechado en 1673, pero que recrea hechos ocurridos en 1629. Ambas referencias derivadas de las experiencias cercanas de los autores con los indígenas. Valdivia como misionero y luego como promotor y ejecutante de la llamada Guerra Defensiva, que entre 1612 y 1626 intentó dominar por medio de la evangelización, el comercio y la comunicación política (cf. Foerster, 1996; Hanisch, 1974; Zapater, 1989, 1992); y por su parte Núñez, luego del fracaso de la estrategia valdiviana, como militar cautivo que lo obligó a convivir con los indígenas durante varios meses (Núñez 2001).

Esa condición les da un gran valor a esos documentos, pues son las primeras fuentes escritas por personas que tuvieron contactos prolongados y pacíficos con las comunidades que vivían entre el río Itata y el río Toltén (los “araucanos”), obteniendo información sobre la cotidianidad y la organización social, que el resto de la documentación de ese período no contiene. Así lo subraya el antropólogo Guillaume Boccara en su investigación sobre la etnogénesis Mapuche, donde incluso propone una lectura etnográfica del *Cautiverio Feliz* (2007: 43), que articulada a los conocimientos que aporta el trabajo de Valdivia y la información de archivos, le permiten reconstruir críticamente la estructura sociopolítica hasta ese momento más aceptada entre los especialistas, planteamiento que ha sido fundamental para comprender las dimensiones originarias del término investigado.

Una primera cuestión relevante sobre estos grupos y que para el antropólogo francés significó un cambio de rumbo en su objetivo inicial –intentar explicarse las razones y formas de resistencia mapuche–, es que las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII no mencionan ese etnónimo (que recién aparece en la segunda mitad del siglo XVIII²⁵), sino que para

²⁵ Boccara (2007: 408-409) se refiere al momento en que aparece el etnónimo mapuche en el siglo XVIII y cuando empieza a ser usado corrientemente por los huincas a mediados del siglo XIX.

designar a todos los grupos que habitaban desde los alrededores del río Mapocho hasta aproximadamente el istmo de Reloncaví, se usaba el etnónimo reche (Boccaro 2007: 15). Como se establece tempranamente en el diccionario de Valdivia (1684), donde se le define simplemente como Indio de Chile.

No obstante, según el etnolingüista Adalberto Salas no hay indicios de que estas poblaciones se autodenominaran con un nombre específico, y por tanto, la denominación reche, que significa “gente de verdad o gente auténtica” (re: auténtico, puro, verdadero y che: hombre), surge de la necesidad indígena de oponerse a los europeos, dejando en claro que ellos eran los nativos, los originarios, quienes verdaderamente pertenecían a esa tierra.²⁶ Y agrega que es recién a fines del siglo XIX, cuando el término mapuche se extendió como denominación autoidentificatoria (2006: 18). Cuestión similar argumenta el etnohistoriador Horacio Zapater (1992: 106, n. 50), aunque asume sin cuestionamientos que los indígenas se autodenominaban reche y que la denominación mapuche debía provenir del siglo XIX, cuando los indígenas enfrentan el despojo de sus tierras.

Concordando con estos autores, a los que identifica como impulsores de una evolución en los estudios, Boccaro afirma que a la llegada de los españoles no había etnia mapuche o araucana entre los ríos Biobío y Toltén, ni tampoco picunches al norte ni huilliches al sur. Y que en base a la información existente, para nombrar a esas poblaciones habría que usar el término reche. Grupos que hablaban una misma lengua, con variaciones regionales, y que tenían una religiosidad que coincidía en muchos aspectos (Boccaro 2007: 20). Aunque advierte que entre ellos había bastantes diferencias, especialmente en cuanto a la organización social y sobre cómo asumían la guerra, contrastes sobre los que Boccaro opera una distinción de tres grandes grupos: los reche del norte (los llamados picunches), los reche centrales (llamados mapuche o araucanos) que ubica entre los río Itata y Toltén, y los del sur, del Toltén hasta el Seno de Reloncaví (los llamados huilliches).²⁷

División coincidente con el clásico orden: picunches, mapuches/araucanos, huilliches (principalmente basado en Latcham, 1924; Guevara, 1925; Faron, 1956; Silva, 1984;

²⁶ Actualmente, reche se usa para persona que no tiene ningún cargo, ni cumple cargos especiales en la comunidad. Comunicación personal del profesor Menard.

²⁷ Me parece importante llamar la atención de que ya Vivar aludía a que desde Santiago a la zona de los reche centrales (Itata-Toltén), se hablaba una lengua (1979: 184), pero que más al sur, en la zona de Valdivia, difería un poco (1979: 190).

Aldunate, 1982),²⁸ que había sido replicado y ajustado durante mucho tiempo por los especialistas y que Boccara parte criticando en su libro, contradicción que él mismo expone, pero que justifica argumentando que implica un nuevo inicio para el estudio de la etnogénesis mapuche, pues al dejar en evidencia cómo fue el proceso desde el inicio de la colonia, cuando no habían mapuche sino que reche, y que la etnia mapuche se constituye a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, genera contenidos significativos que no habían sido trabajados suficientemente, entre otras cosas debido a la preeminencia de ese clásico orden.

Considerando esta precisión, las primeras acepciones del cahuín no serían mapuche sino que reche centrales. Las que según Boccara (2007: 37) representarían algo propio de estos grupos, que la superposición de las descripciones europeas, especialmente con las de los reche del sur, habría arrastrado la imprecisión del término en el campo etnológico. Cuestión establecida desde su primera inscripción, donde se presenta la dualidad semántica que caracterizará a la palabra hasta el día de hoy y que Menard ha sintetizado como “noción de reunión como acontecimiento y la noción de reunión como estructura” (2014: 10).

Como ya se ha indicado, esa primera inscripción es la que aparece en el diccionario del jesuita Valdivia (1684), donde anota: Cahuin, junta o regua, do avitan indios (junta o regua, donde habitan indios). Definición ambivalente. Dos términos vinculados por su referencia a un lugar y su residencia indígena. Interpretando a Menard, junta sería la reunión como acontecimiento, y regua, la reunión como estructura.

La primera expresa la idea de un hecho contingente que depende de ciertas circunstancias –una junta, no un rito ni una ceremonia–. Interpretación que refuerza su validez al integrar la definición previa del diccionario, que solo involucra a la palabra cahuín: Cahuintun, la borrachera. Lo más destacado por los españoles cuando escriben sobre esas juntas que acontecían al nivel del rehue o regua y que podían durar varios días y tener distintas motivaciones para su realización. Siendo la borrachera una de las prácticas que fundaban esas celebraciones, la moralidad de los cronistas les impidió observar a esas reuniones como algo más que las consecuencias de la intoxicación alcohólica.

El segundo término, regua, forma anticuada de rehue (Lenz 197-: 681), había sido registrado tempranamente por el aparato colonial, siempre vinculado a un estamento

²⁸ Las denominaciones picunches y huilliches son deícticos, es decir, gente del norte y del sur (nortinos y sureños).

estructural de la sociedad reche, aunque como otras voces, fue variando su significado. La crónica de Gerónimo de Vivar –aparentemente el primer registro–, al describir grupos de la zona de Valdivia, reche sureños, cuenta que ciertas veces al año se juntan en “vna parte que ellos tienen señalado para aquel efeto, que se llama regua (qu’ es tanto como dezir ‘parte donde se ayuntan’ v ‘sytio señalado’), como en nuestra España tienen donde hazen cabildo” (1979: 190). Así mismo, Vivar indica que las parcialidades en que se organizaban los reche centrales se llamaban lebo y que cada uno tenía un lugar de reunión, que describe del mismo modo que lo hace para los grupos reche del sur, aunque sin adjudicarle un nombre (1979: 184-185).

Lebo era un nivel crucial de la estructura sociopolítica reche, donde los niveles menores de integración social se articulaban, identificándose territorial y grupalmente. En este sentido, dentro de la imprecisión española, lebo es la noción más certera que usaban para distinguir entidades sociopolíticas desde las primeras décadas de su empresa de conquista (Boccaro 2007: 82-83). Como lo revela una carta de Pedro de Valdivia, donde informa que luego de concretar la invasión a comunidades del río Cautín, distribuyó a los caciques a sus “lebos, cada uno de su nombre, que son como apellidos y por donde los indios reconocen la subgección a sus superiores” (1929: 221). Cuestión también identificada por Vivar (1979: 190) para la zona de la ciudad de Valdivia, donde también indica que el término designa a los señores principales del lebo, lo que coincide con la explicación del gobernador sobre la correspondencia entre los nombres de lebos y sus caciques.

Por su parte, Luis de Valdivia tiene dos definiciones para esta voz en su diccionario, como parcialidad, y división de tierras, y a continuación, lebo, una regua de Arauco²⁹. Es decir, iguala regua con lebo, la considera una parcialidad, lo que por extensión implica según su léxico, que cahuín (junta o regua, donde habitan indios), también sería un lebo, un nivel sociopolítico, una reunión como estructura. Febrés (1765) y Havestadt (1883) también definen al rehue como una parcialidad, como región o provincia, lo mismo que representa el lebo, más bien el lepún para sus diccionarios. Además es posible deducir que la dimensión sociopolítica que ellos dan al rehue, se debe a que el siguiente nivel de integración, el ayllarehue (aylla: nueve, agrupación de nueve rehues), es indiscutiblemente un nivel sociopolítico, pues solo existía cuando eran necesario articular los rehues de una zona, para

²⁹ Ambas definiciones transcritas por Lenz (197-: 429).

enfrentar situaciones complejas como la guerra. Deducción que no valdría para la concepción de Valdivia, ya que *ayllarehue* no es parte de su léxico.

Si además tomamos en cuenta, que a pesar de que Vivar es explícito en diferenciar *regua* de *lebo*, ésta igualmente hacía parte del campo semántico de la parcialidad pues era un lugar perteneciente al *lebo*, entonces se puede suponer que la referencia de ambos términos a un mismo nivel de integración social y la desprolijidad española, podrían haber influido para que esas nociones se consideraran equivalentes. Sin embargo, Luis de Valdivia está consciente de la equivalencia y la distinción de los términos (*regua* como *lebo* pero en Arauco), lo que justifica su posición pero contradice al gobernador y al cronista, que debido a su ocupación, tenían a lo menos la misma autoridad como conocedores de la estructura sociopolítica de los *reche*. Así que la incertidumbre se mantiene.

Más incierto aún es constatar la ausencia de una entrada para *regua* en el diccionario de Valdivia, y enterarse que el término *lebo* ya no aparece en los diccionarios que editaron los curas Febrés (1765) y Havestadt (1883), lo que es interpretado como la pérdida de su uso (Latcham, 1924: 128; Lenz, 197-: 429). Cuestión aceptable si se considera que hay más de ciento cincuenta años de procesos sociales entre éstos y la recopilación de Valdivia. No obstante, como señalé más arriba, el contenido del término *lebo*, aparece en esos diccionarios solo que bajo la palabra *lepún*³⁰.

Otra manera de intentar comprender esta variabilidad, es sopesar lo hecho por los *reche* centrales al ser consultados por su pertenencia social y/o quién era su cacique principal. Si se considera lo expuesto hasta ahora, seguramente respondían usando ambos términos, *regua* y *lebo*, al que incluso habría que agregar el *cahuín* del diccionario de Valdivia. Como se verá más adelante, los especialistas han convenido que el *rehue* era específicamente el espacio en donde una parcialidad hacía sus ceremonias religiosas, y que *lebo* era un nivel

³⁰ Acerca de este cambio y el comentario de Lenz de que *lebo* habría desaparecido, Saéz-Godoy (Vivar, 1979: 308 n. 1252) lo acusa de no haber buscado bien en el diccionario de Febrés, y pone como prueba la palabra *lepún* y su definición, lo que me parece una acusación equivocada, pues lo que indica Lenz es que el término *lebo* no aparece, no su contenido. Es más, ahí mismo indica que se compare o vea el término *Lepum*. Por otra parte, *lepúm* o *lepún*, también significa barrer, que es la acepción que registra Valdivia y también Febrés y Havestadt, los que además incluyen una tercera acepción: el patio de las casas. Boccara (2007: 83) discute a los autores que postulan la asimilación de *lepún* o *lepün* con *lebo* (cf. Latcham 1924), argumentando que es más justo asimilarlo con la palabra *leufu* que significa río. Por dos razones: los grupos pertenecientes a un *lebo* se establecen a lo largo o cerca de un mismo río; y segundo, porque a veces ha visto en documentos que los términos se usan indistintamente. Por su parte Bengoa (2007: 165) cree que *lebo* vendría de *leufú*, por dónde se ubicaban las familias extendidas y porque los nombres de las familias que vivían junto a un río se derivaban de su nombre.

sociopolítico fundamental, lugar de constitución de una diferencia identitaria y de resolución de problemas de justicia y de política interna o externa al lebo (Boccaro 2007: 82); y además para los investigadores que equipararon lebo con lepún, también se refería al lugar en donde se reunía el colectivo para tomar esas decisiones. Visto de esa manera y asumiendo que en las llamadas sociedades tradicionales, lo político no era un subconjunto autónomo sino que estaba presente en todos sus ámbitos (cf. Clastres 2010), se podría suponer que los reche centrales respondían por su identidad grupal con cualquiera de los dos términos. Sin embargo, nuevamente la información disponible hace que esta argumentación sea débil, pues no da señas para saber por qué o en qué condiciones, los reche habrían usado uno de los dos términos.

Pero al volver por enésima vez a los textos, la nueva lectura me hizo reparar en algo que abría otra interpretación. Como se ha expuesto, la información sobre los reche es transmitida por documentos de militares o de religiosos. Los primeros son precisos en señalar la diferencia de los términos, lebo es la parcialidad y regua –aunque solo descrita en la crónica de Vivar—, era un espacio de reunión para la toma de decisiones comunitarias, y aunque no lo indique, como plantean los autores ya citados, supone también un espacio de lo religioso, o más precisamente, de lo que puede ser interpretado como tal. En cambio los documentos de los curas, básicamente los diccionarios citados, muestran a los términos significando lo mismo, la parcialidad. Habían sido los sacerdotes los que igualaron al rehue con el lebo o lepún. Y al concentrarme en eso, advertí casi una obviedad –que tampoco señalaban los textos estudiados—, que esa homologación significaba obviar la asumida condición religiosa del rehue. Y de inmediato lo asocié al hecho de que Luis de Valdivia no había creado una entrada para regua en su diccionario.

Luego de darle vueltas, encontré que se desprendían dos cosas destacables de este análisis. Primero, que si la palabra rehue es registrada básicamente por los religiosos, es posible que la respuesta de los reche indicando al rehue, haya sido a la pregunta de los curas por la religiosidad y el espacio ritual (el “templo” para los españoles). Y segundo, que el propósito fundamental de los católicos –por supuesto, al mismo tiempo político– por convertir a los indígenas, habría incentivado la omisión de la cualidad religiosa del rehue y solo habrían reconocido al colectivo al que aludía. Incluso para un jesuita como Valdivia,

cuya orden era de algún modo más comprensiva³¹. Especulación que baso en la sinonimia que establece entre el cahuín y la regua, que al denominar una junta para emborracharse (lo que se entiende con la entrada para cahuintu) y a la parcialidad, pareciera tener además como objetivo, remarcar lo equivocado de los indígenas y su distorsionada ritualidad.

Así interpretado, el no reconocimiento de la dimensión religiosa del rehue habría sido una estrategia de los funcionarios católicos, y por tanto, se podría considerar, que la señalada ambivalencia inicial del término cahuín en el diccionario de Valdivia no era tal, sino que respondía a una alteración premeditada. Supuesto interesante, pues despejaría bastante el confuso recorrido semántico de la palabra, pero lamentablemente las inexactitudes de la información disponible, también impiden confirmar esta posibilidad. Hasta acá, lo único posible de establecer con mayor certeza o mayor respaldo documental, es que la palabra cahuín hacía referencia a una parcialidad (lebo o lepun) o a una junta de esa parcialidad, y que en esas juntas las personas se emborrachaban, de ahí el significado de Cahuintun.

Por su parte, el segundo texto en donde aparece el término, el relato del cautiverio de Francisco Núñez de Pineda, entrega una acepción de cahuín mucho menos incierta y más aceptable, ya que es resultado de la convivencia directa con las comunidades y además aparece integrando la narración, siendo parte de un contexto y no como una abstracción lexicográfica. Su narración alude dos veces al caguín, que es la forma en que lo escribe, y lo define como “una grande fiesta y borrachera” (Núñez, 2001: 381) y “junta común y alegre borrachera” (Núñez, 2001: 523).

Más adelante se verá con mayor detalle las descripciones que hace Núñez de esas festividades en las que participó. Por ahora es importante indicar, que ésta es la primera definición asociada directamente a una festividad y que no presenta más acepciones. En este sentido, sus referencias dan cuenta de que se trata —siguiendo la nomenclatura menardiana— de reuniones como acontecimiento, en estos casos incentivados por la presencia y los deseos por conocer a Núñez, que se había transformado en un suceso para las comunidades reche centrales, principalmente por ser hijo de un militar español respetado y estimado por varios caciques. “Habiendo llegado a tener noticia el gobernador Ancanamón que yo asistía en el

³¹ Esto lo grafica el cambio de estrategia de evangelización operado por la Orden, el que es leído por Rolf Foerster como “el peso del *ex opere operato* por sobre el *ex opere operatis*” (1996: 263).

valle de Repocura, confinante a su parcialidad, dispuso una grande fiesta y borrachera que llaman ellos cagüín” (Núñez 2001: 381).

Al igual que en la cita precedente, una referencia al otro cagüín informa sobre cómo se organizaban estos eventos “[mandaron a]...avisar al casique Huirumanque, qu’era el dueño y tuauten³² de la fiesta y el que había enviado a convidarnos” (Núñez 2001: 522). Por tanto, se entiende que ambas celebraciones son propiciadas por las cabezas del lebo, los caciques principales, quienes invitaban a las comunidades de los niveles de integración menor que lo componían, a través de sus caciques. Ésta información, respaldada por ser de las descripciones más consistentes del período colonial, permite a Boccara determinar que los cahuines eran festividades que se desarrollaban y pertenecían al nivel sociopolítico del lebo, y que eran cruciales para su reproducción (Boccara 2007: 43, 82).

Fiestas que se hacían en la comunidad del cacique principal, en un lugar que se tenía para ello, el cahuinhue. Espacio que según Latcham, sería el mismo en que se hacían todas las reuniones importantes del lebo, fueran civiles como el cahuín o religiosas como las del rehue; y por tanto, según este etnólogo, era el tipo de reunión lo que definía el nombre adquirido circunstancialmente por el lugar. Pero agrega, que en los diccionarios aparece también como una de las acepciones de la voz lepún, que traduce como plaza pública (1924: 136).

Según Núñez, efectivamente en los cahuines se bebía mucho, diferentes tipos de chicha, pero también se comía mucho, se bailaba mucho y se dialogaba mucho. Era una instancia en donde se llegaba a acuerdos, se arreglaban matrimonios, se hacían regalos, alianzas, se buscaba abiertamente sexo, en un ambiente de mayor permisividad. La duración era de varios días, por eso Núñez cuenta que al cacique anfitrión lo ayudan con los gastos sus cuñados y parientes (2001: 524), ya que como en toda fiesta, se encontraba en juego el prestigio de quién la daba. Acerca de la duración de estas reuniones, el cautivo señala que uno de los cahuines duró seis días, aunque se habían anunciado ocho, pero que el gasto enorme y el mal tiempo de los dos últimos días, habían hecho que los invitados se fueran antes de lo presupuestado.

³² La palabra es tuáutem, que según la RAE una de sus acepciones es *persona que se tiene por principal y necesaria para algo*.

La siguiente referencia al término, corresponde al vocabulario del misionero Febrés (1765), habitualmente considerado el segundo trabajo lexicográfico en aparecer, pero que la investigación y específicamente a través de Sánchez (2010: 154), me entero de que existe un vocabulario anterior, registrado por el capitán holandés Elías Herckman fechado en 1642 (Schuller, 1907). Según el lingüista contiene una entrada para cahuín, pero que aparece escrito como cavvinto que quiere decir convivium. Palabra del latín que significa banquete. Sin embargo, en base a lo estudiado y lo expuesto, es evidente que la palabra que se escribió en ese vocabulario no es cahuín, sino que cahuintún, que significa el acto de hacer un cahuín.

El trabajo de Febrés (1765) está dividido en un vocabulario hispano chileno y un calepino chileno hispano, apareciendo en ambos el término pero escrito con una ñ final. Y aunque también destaca la borrachera como algo central de estas reuniones, agrega información nueva que amplía su campo semántico. El vocabulario define Borrachera-Cahuiñ: hacerla- cahuiñtun. Y el calepino: Cahuiñ- el cerco de la Luna ó del Sol. Cahuiñ-Borrachera, ó janta (sic) para beber, y emborracharse: Cahuiñtun- tenerla ó hacerla: quizá lo dicen así, porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo, y baylando alrededor de él: malal cahuiñ- bebida por cercar: ñuiñ cahuiñ- por tri [II?] a curù cahuiñ- por muerto, ò entierro.

Como se lee, la noción de cerco de la luna o el sol, es algo completamente nuevo, que alude al fenómeno meteorológico conocido actualmente como halo, que es un círculo luminoso que bajo ciertas condiciones, se forma alrededor de la luna o el sol. Sorprendente. Después de todas las confusiones que se han presentado, ¿qué tiene que ver el cahuín con un fenómeno meteorológico? El mismo Febrés intenta una explicación, asociando la forma del halo a las ruedas en que se sentaban a beber en esas reuniones, donde además ponían en el centro un canelo, alrededor del cual también bailaban en círculos. Aseveración que de tan directa se hace vaga, pero que puede estar señalando un aspecto quizás más complejo. Supuesto que gana peso, si se considera que algunos de los textos de especialistas que citan la definición de Febrés, no incluyen esa acepción (Sánchez 2010: 231; Zapater 1992: 89) o hacen una transcripción en que la cambian de lugar. De ser la primera acepción, la pasan al último lugar, lo que descontextualiza el sentido que le da Febrés (Lenz 197-: 158; Latham 1924: 124). Sin embargo, a pesar de haber revisado muchos textos y algunos supuestos, no he logrado responder por qué se asocia al cahuín con ese fenómeno.

La otra información que agrega Febrés, es que la palabra se usa para componer otras que señalan fiestas específicas, vinculadas a las prácticas mortuorias o a trabajos comunitarios como la construcción de cercos o siembra. Esto en principio cuestiona la idea de que el cahuín era una fiesta únicamente del lebo, y abre la posibilidad de que haya sido replicado en otros niveles, implicando un sentido y un uso genérico basado fundamentalmente en el beber, comer y bailar. En este sentido, y validando lo informado más arriba respecto a que es la contingencia lo que define la realización de los cahuines –la presencia del cautivo en esos casos–, también es posible que Febrés esté señalando cahuines a nivel del lebo, que se hacían producto de alguna de esas actividades. Pero más allá de éstas y otras reflexiones, es indispensable no dejar de atender a los más de cien años que separan esta información de las anteriores y la posibilidad que el uso y sentido haya variado, convirtiéndola efectivamente en un genérico.

Cronológicamente viene el diccionario de Bernardo Havestadt de 1777 (1883), otro jesuita pero de origen alemán, que había llegado en 1748 a Chile (Matthei 1990: 37) y participado de misiones a la Araucanía antes que Febrés, que lo hizo en 1755. No obstante, la investigación me llevó otra vez a un texto que mostraba que el orden supuesto no era tal (Rondón, 2014). Replotando una discusión iniciada por Lenz (1895-1897), respecto de una carta enviada por Febrés a Havestadt, que demostraría que el primero había escrito su diccionario en base a los apuntes lingüísticos de Havestadt que circulaban entre los jesuitas, cuando Febrés comenzó a estudiar la lengua indígena. A los que en su diccionario no había dado ningún crédito. El que fue editado y publicado antes que el del alemán por decisión de las autoridades jesuitas, que lo consideraban más práctico que el extenso trabajo de Havestadt.

Por eso no es sorprendente comprobar que la definición de cahuín de Havestadt (1883), es prácticamente la misma que la de Febrés (1765). Agrega los mismos datos que ya había destacado, la referencia al fenómeno del halo en la luna y el sol, y el uso del término para componer otras palabras referidas a eventos específicos.

El siguiente registro de la palabra, aparece en las obras del jesuita chileno Juan Ignacio Molina. Quien luego de que la Orden fuera expulsada de todos los territorios ocupados por la corona española, vivió su exilio en Bolonia donde desarrolló una carrera académica y escribió grandes trabajos acerca de la naturaleza y la historia de Chile, a partir

de la información que él mismo había logrado recoger o a la que había tenía acceso, durante la segunda mitad del siglo XVIII. En uno de sus libros se refiere al término en su dimensión “natural”, colocándolo en un listado de palabras mapuche relativas a la naturaleza, cahuín: pharelío (Molina 1987: 315). Que me entero es un fenómeno similar al halo y que a menudo suceden simultáneamente, por lo que es probable que el abate esté señalando un mismo fenómeno.

La otra referencia se encuentra en la segunda parte de su Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile (1795), donde aborda su dimensión social. Allí, luego de comentar acerca de la frugalidad cotidiana de las comidas familiares, opone la abundancia y el enorme gasto que se hace en convites públicos, que se realizan por sucesos notables, funerales o bodas. Comenta que en esos banquetes, donde regularmente van trescientas personas, se comen más animales, granos y se toma más alcohol, de lo que una familia necesitaría para dos años. “Estos convites, que suelen durar dos ó tres días, se llaman cahuín, ó círculos, porque alrededor de un gran ramo de canela se sientan en circulo á beber y comer” (Molina 1795: 122).

Si bien esta descripción no varía mucho de lo ya expuesto, agrega un par de elementos. Homologa directamente cahuín a círculos, que hasta el momento solo había aparecido como una asociación figurativa respecto de los halos; y lo otro, es que diferencia a los cahuines de los convites que se hacen en los mingacos, porque no requieren nada a cambio. Son gratuitos, en palabras de Molina. Sin embargo, no es explícito en diferenciar el tipo de festividad, sino que únicamente el modo de acceder a ella. Es decir, estaría aceptando el uso genérico de la palabra. Lo que es coherente con los usos y sentidos que dan las informaciones de la segunda parte del siglo XVIII.

No sucede así en cuanto á los mingacos, ó aquellas comidas que acostumbran hacer quando quieren cultivar la tierra, sembrar los granos, hacer una casa, ó qualquiera otra obra que requiera los esfuerzos combinados de mucha gente. Entonces todos aquellos que quieren gozar de ellas deben trabajar, hasta que la labor sea concluida (Molina 1795: 122-123).

Posterior a los registros publicados en la segunda mitad del siglo XVIII, basados en información del diccionario de Valdivia (1684) y de lo que aprenden en sus relaciones con las comunidades indígenas de mediados del siglo XVIII (Hanisch 1974: 94-100)³³, las referencias a los usos y sentidos que dan al cahuín los grupos mapuche de finales de la centuria y comienzos de la siguiente, desaparecen de los documentos publicados³⁴. Seguramente son varias las razones que pueden explicar esta ausencia, como la expulsión de los jesuitas en 1767 que eran productivos recopiladores, aunque en términos generales creo determinante que este período de silencio cahuinero, se enmarque en un proceso de gran transformación de la sociedad mapuche. Durante la segunda mitad del siglo XVIII la guerra había disminuido su intensidad y el comercio con los españoles y criollos del norte se había incrementado. La paz permitió que creciera la población indígena y por tanto hubo más gente dedicada a cuestiones económicas (Bengoa, 1996: 44).

Para este autor, aquello significó que la sociedad mapuche entrara al siglo XIX manifestando grandes cambios sociales y económicos. El más general fue que pasaron de una sociedad que se basaba en la caza, la recolección, con una agricultura poco desarrollada y con una simple organización familiar, a ser una sociedad agrícola-ganadera y comerciante (Bengoa, 1996: 59). Como expone el autor, esto incidió sobre muchos aspectos, dentro de los cuales el que me parece más decidor para la baja en la circulación y registro del término cahuín, es que la acumulación de riquezas por parte de algunos líderes, empezó a cambiar las estructuras y relaciones sociopolíticas tradicionales, donde el cahuín tenía un papel central. Cambios que habrían ido mermando la capacidad de articulación sociopolítica de los cahuines, debido a las alteraciones de sentido y uso que se le asignaba ancestralmente³⁵.

Luego de esta ausencia durante ese período de cambio de siglo, se encuentran las observaciones hechas por Claudio Gay en un manuscrito recientemente publicado, acerca de los Usos y Costumbres de los Araucanos (2018). Este documento, inédito durante más de

³³ En esas páginas, Hanisch además señala que hay otros textos inéditos que también usaron los autores, principalmente Febrés, pero también Valdivia.

³⁴ En esto seguimos a Sánchez (2010: 231), que compila los documentos más importantes que definen al cahuín.

³⁵ Una manifestación de estos procesos son las luchas faccionales o tribales que describe León (1994) para la segunda mitad del siglo XVIII: "...la lucha por el poder que desataban esporádicamente algunos líderes era una forma de apropiación ajena a la sociedad tribal; [la que] no sólo encerraba el peligro del quiebre de la legitimidad política tradicional sino que también implicaba la personificación de la fuerza y la autoridad [...] posibilitaba el surgimiento de estamentos y grupos de dominio y echaba las bases para que una élite exclusiva dictara las reglas del juego a los demás actores sociales" (León 1994: 95).

150 años, contiene información levantada por el científico en dos viajes que hizo a la Araucanía, en 1838 y 1862, que permiten formarse una idea general de las comunidades³⁶, que en su segunda visita ya estaban atravesando el proceso de invasión y despojo del Estado chileno (Milos, 2018).

Si bien sus reseñas al término *cahuín* no son muchas, solo seis; son interesantes las descripciones de los contextos en que aparecen, al igual que algunas interpretaciones genéricas acerca de las fiestas y la bebida. Sobre esto, su impresión es que para los indígenas el alcohol y el emborracharse son aspectos centrales de su socialización. “En todas sus reuniones, sean estas de lamento o de alegría, la bebida tiene un rol principal y la fiesta sería despreciada si al final de ella no terminaran todos muertos de borrachos en suelo” (Gay, 2018: 201-202). O esta otra opinión acerca de lo mismo, “En todas las ceremonias que el hábito o la tradición –más que las instituciones oficiales— han consagrado en la Araucanía, la bebida tiene casi siempre uno de los papeles principales” (Gay, 2018: 293).

Práctica que en otro pasaje identifica como una de sus dos más fuertes pasiones, la otra serían las mujeres (Gay 2018: 33), y que por lo general se da en el contexto de fiestas, que también serían un objetivo central de la dinámica social de los mapuche y que por la abundancia y el gasto, el científico las identifica un par de veces como orgías³⁷. “Están siempre invitándose mutuamente a sus orgías; casi todos concurren a estos convites vestidos con sus más hermosas prendas y montados en sus mejores caballos, que siempre están magníficamente equipados y engalanados con todos sus adornos” (Gay, 2018: 35).

Sin embargo, a esas fiestas u orgías no las identifica directamente con la palabra *cahuín*, sino que al igual que las referencias del siglo XVIII, ésta aparece componiendo otras, a las que da el sentido de fiesta o de reunión política. Las fiestas hechas en actividades como la construcción de las viviendas, *rucacahuin* (Gay, 2018: 154), o del desgrane, el *ñuin cahuín* (Gay, 2018: 190); o el *putuluhun cahuin*, que es una reunión que se ha invitado para tomar bebidas fermentadas (Gay, 2018: 201); o para designar a los parlamentos que se hacían con

³⁶ Es importante señalar que Gay (2018: 32) advierte que existen diferencias entre los grupos que habitan distintas zonas, como los de la costa con los de la cordillera, pero que también hace descripciones generalizables.

³⁷ El autor usa esta palabra en un sentido amplio, como el que describe el diccionario de la RAE (2014): **1. f.** *Festín en que se come y bebe inmoderadamente y se cometen otros excesos.* **2. f.** *Satisfacción viciosa de apetitos o pasiones desenfrenadas.* Y no como en general se entiende en Chile, que tiene un carácter eminentemente sexual.

los españoles, y que llamaban coyagh buta-cahuin o huinca-cahuin (Gay, 2018: 105), o para identificar al anfitrión de alguna actividad, gen cahuin (Gay, 2018: 326).

Es destacable que nuevamente aparezca una ambivalencia de significado entre fiesta y reunión, que podría reactivar la discusión inicial, pero el hecho de que sean solo dos palabras que identifican a reuniones (parlamentos) y que el resto de las reseñas sean todas referidas a fiestas, permite suponer que serían más bien residuos de significancias anteriores, o más probable, que estén señalando a las fiestas que ocurrían en esas reuniones. En este sentido, me parece que las informaciones de Gay refuerzan la idea de que la noción de cahuín sigue perdiendo su sentido en tanto reunión política y que se va quedando principalmente con el sentido festivo.

Esto se puede reafirmar con las informaciones que entrega el testimonio de Pascual Coña, Lonco Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche (2017), transcrito por el cura Ernesto de Moesbach entre los años 1924 y 1927 en la Misión de Budi. El sacerdote indica que Coña tenía unos ochenta años cuando fallece en octubre de 1927, por tanto sus recuerdos son principalmente una representación de las comunidades de la segunda mitad del siglo XIX y de comienzos del XX, a los que agrega las enseñanzas que recibió de los más viejos.

La palabra cahuín en este texto aparece escrita *kawiñ*³⁸, y si bien su presencia no es mucha, se entiende que también es un genérico para indicar fiesta. Por ejemplo, al contar sobre la capacidad de intervención de los caciques (jefes inferiores) en los asuntos de sus comunidades, como los pleitos, malones o fiestas –*kawiñ*— (Coña, 2017: 128). Y lo que es aún más expresivo de que el término ha perdido su sentido de singularidad, es que el resto de las referencias aparecen en el capítulo dedicado a la descripción del Nguillatún (Coña, 2017: 368-391)³⁹.

“La función religiosa, al mismo tiempo la fiesta más solemne de los mapuches, es el nguillatún” (Coña 2017: 368), le dictó el cacique al cura. Y durante todo el capítulo sigue haciendo referencias a la instancia con la palabra *kawiñ*, cosa relacionadas a quién hará la fiesta, a la organización de la fiesta, al lugar de la fiesta el *kawiñhue*, o a retornar la fiesta a

³⁸ Para informarse sobre las convenciones para transcribir el mapudungún cf. Salas (2006) y Zúñiga (2006).

³⁹ Rito de rogativas o peticiones, cuyos antecedentes históricos no son muy claros, pudiendo ser dos sus fuentes: “[primero] ritos propiciatorios para el bienestar general realizados por linajes y agrupaciones locales de tipo antiguo (*lofche*) [...] La segunda, son las asambleas regionales y parlamentos” (Foerster y Gundermann 1996: 206-207), donde se discutían asuntos de guerra o alianzas políticas.

quienes hicieron la anterior. Como se ve, el uso y el sentido de la palabra se han asentado en la acepción festiva, que será la que copará el campo semántico del cahuín durante la segunda mitad del siglo XIX.

En términos cronológicos, las informaciones que siguen se deben a los primeros trabajos de corte etnológico, que comienzan a aparecer en las primeras décadas del siglo XX. Es en estos documentos donde se inicia formalmente la discusión acerca de la ambivalencia de sentido del término, específicamente a partir del trabajo del etnólogo Ricardo Latcham La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos (1924), donde plantea que la palabra cahuín fue escrita de varias formas por los europeos y se le adjudicó distintos significados:

...caví, cabí, cabin, cabiñ, cabhuin, cavin, caviñ, cavien, caviel, cabuin, etc. Algunos dicen que es una parcialidad, otros un bebedero, otros una borrachera, otros aun una junta para resolver cosas de importancia; y todos tienen razón, porque era todas esta (sic) cosas y más todavía (Latcham 1924: 124).

Sentencia que no solo confirma la incertidumbre semántica del término, sino que agrega un nuevo componente al problema, que son las varias formas de escribirlo, lo que implicó el aumento de las referencias documentales. No obstante, el análisis de Latcham sobre la organización social de los reche, concluye que se trata de un nivel de integración sociopolítica, una reunión como estructura.

Como se verá a continuación, las conclusiones de este trabajo influyeron fuerte y largamente a los especialistas que trataron la organización social de los antiguos mapuche, hasta la investigación de Boccara (2007) que las critica, para plantear otra forma de la estructura sociopolítica, en donde la disputa por el significado de la palabra cahuín cumple un papel medular.

Estructura sociopolítica, crítica y reconstrucción

Las interpretaciones sobre la organización sociopolítica de los reche es un tema complejo, que tiene un recorrido prácticamente de un siglo. Por eso advierto que no pretendo

hacer una revisión exhaustiva del tema, sino mostrar una panorámica de la situación, que permita entender cómo ha operado el término *cahuín* en ese ámbito. Por eso es que parto de la reconstrucción crítica de Boccara (2007) –sin estar completamente de acuerdo con él–, pues representa un quiebre con la corriente que sigue los razonamientos de Latcham (1924), que se habían convertido en el canon para comprender la estructura sociopolítica *reche* y de paso definir con certeza una noción de *cahuín*, que el antropólogo francés rechaza. En este sentido, antes de empezar, no está de más recordar que los estudios sobre la estructura sociopolítica u organización social de los antiguos mapuche, se basan en informaciones imprecisas y por tanto ningún autor o autora ha podido ratificar a cabalidad sus supuestos.

Para Boccara, el clásico trabajo de Latcham (1924) marca un doble punto de partida para los estudios sobre los araucanos. Es el primer estudio que aplica un análisis científico riguroso, y al mismo tiempo, es el causante de gran parte de los equívocos respecto a su organización social (2007: 35). Según él, los dos mayores errores de Latcham, y que los especialistas que lo siguieron no identificaron, tienen que ver con la estructura sociopolítica y con el parentesco. El primero relacionado a la manera en clasificó los distintos componentes y niveles de la organización sociopolítica de los *reche* centrales; y el segundo –que no se aborda en esta tesis–, debido a que Latcham sigue las teorías evolucionistas de la época, lo que le hace plantear que los araucanos al momento de la invasión española, se encontraban en una transición de la *matri* a la *patrilinealidad*.

Latcham comienza destacando que los españoles habían registrado diferencias entre las comunidades que vivían al norte del Cautín o del Toltén (*reche* centrales o araucanos) y las que vivían al sur de ese río (*reche* sureños o *huilliches*). Y declara que iniciará su exposición por éstos últimos, pues sostiene que sus costumbres eran más arcaicas (Latcham 1924: 116-117). Sus habitaciones eran más grandes que las de sus vecinos del norte. Las llamaban *catán* y ahí residían todos los miembros del grupo familiar, que podían pasar de ochenta. Y cuando eran muchos construían otro *catán* más pequeño a un costado del principal. Alrededor había corrales (*malal*) y depósitos para guardar cosechas (*huilli*). Estos últimos por lo general estaban adosados y comunicados al edificio principal.

Al conjunto de esas construcciones les denominaban *müchulla*, que el uso de los peninsulares transformó en *machulla* y *machuela*. Esta era el colectivo familiar extendido, señala el etnólogo, y aunque reconoce que no lo puede comprobar, cree que es el grupo

totémico. Para argumentar, presenta citas de un juicio del siglo XVI en la ciudad de Valdivia, donde se disputan los derechos por un caví, sus caciques e indios a él sujetos. Ahí se señala que los cavies están compuestos por cavies más pequeños que los indígenas llaman machuelas o pichicavies; y otro testigo declara que nunca ha visto que un caví, por mucho chico que sea, haya estado sujeto a otro caví, que para serlo tendría que llamarse machulla. Otra declaración relevante es la del alcalde de Valdivia, Hernando de Alvarado, quien informa que en esas tierras

hay lebos y reguas y en estos lebos y reguas incluyen alguna vez cinco, seis y siete cavies y estos cavies tienen los nombres de cavies e la regua de regua y el lebo de lebo, e ques verdad que en donde hay una manera de reconocimiento de más congregación, es en el lebo o en la regua, e que en los demás cavies, a lo que este testigo tiene entendido, cada uno tiene sus bebederos y juego de chueca e iitso (sic) donde hacen sus bailes y danzas y donde se alquilan, los unos a otros e a donde se vende e bebe (Latcham 1924: 122).

Afirmado en éstas y otras citas, Latcham concluye que la müchulla era una subdivisión de los cavies, así como los cavies eran de los levos o rehues, y que cada una tenía una cabeza sujeta al jefe del caví, que por su parte estaba subordinado al jefe del lebo. Como se expuso más arriba, Latcham aseguraba que caví era la deformación española de cahuín o cahuiñ, que además había sido registrada de otras formas y con distintos significados a los ya expuestos, agregando el de bebederos, junta para beber o junta para resolver cosas de importancia. Argumento con el que contradice a Guevara (1916), que aseguraba que caví y levo eran palabras que habían introducido los españoles y que además eran términos que en los documentos se les daba un valor ambiguo, indeterminado y arbitrariamente empleado (Latcham, 1924: 123, n. 1).

Examina las referencias lexicográficas de Valdivia (1684), Febrés (1765), Havestadt (1883), la escritura de otros documentos e incluso la definición de la Gramática Araucana de Augusta (1903) –que luego cambia en su diccionario (Augusta 1916)–, que según indica el investigador, da cuenta del uso que hacen del término los indígenas modernos (Latcham 1924: 124): banquete que hacen los indios con ocasión de sus rogativas.

Sin embargo, para Latcham esos eran aspectos superficiales del cavi o cahuín, ya que el sentido social que le daban los antiguos mapuche, era el de grupo de müchullas dentro del levo, que tenían todas el mismo tótem y por tanto todos sus integrantes el mismo apellido. Al principio los españoles lo usaron en el sentido de grupo de indios, compuesto de un cacique principal (lonco), sus caciquillos subordinados (indios principales o inapalonco), más todos los que le debían alguna sujeción. Posteriormente extendieron el uso para referirse al territorio de estos grupos y de ese modo habría adquirido el significado de agrupación, que entiendo es la noción de parcialidad de los textos ya analizados.

Por otra parte, ya que todas las ceremonias totémicas se efectuaban en la müchulla del jefe del grupo totémico, continúa Latcham, por lo general éste (es decir el cahuín) tomaba su nombre, pues era costumbre llamar al lugar por el apellido del jefe. El lugar donde se hacían las ceremonias era el cahuinhue y como en las reuniones de los indígenas siempre se bebía mucho, los peninsulares comenzaron a llamarlas borracheras y al cahuinhue, bebedero; palabras que van a desplazar a cahuín, cuyo uso en la literatura colonial luego de comenzado el siglo XVII, es poco frecuente (Latcham 1924: 125).

Todas las reuniones que afectaban al conjunto de müchullas en tanto grupo totémico se realizaban en el cahuinhue, que era un terreno despejado y rodeado de árboles ubicado cerca del catán del lonco. Espacio en que no solo se realizaban fiestas y celebraciones, sino que también iniciaciones, negocios y reuniones en que se discutían y resolvían asuntos que afectaban al colectivo. Según Latcham, además había fiestas caseras propias de una müchulla y que se celebraban en el catán correspondiente, instancia en la que también se trataban asuntos de interés común de ese nivel sociopolítico. Ya fuera a nivel del grupo totémico o de la müchulla, e independientemente de los objetivos que tuvieran las reuniones, siempre era abundante la comida y el alcohol, por tanto los caciques anfitriones debían ser ricos, a pesar de que la parentela más inmediata le colaboraba con los gastos, ya que de esa abundancia dependía su prestigio. Así que entre más seguidas y pródigas eran las fiestas, más prestigio adquiriría el anfitrión.

En definitiva, para Latcham el cahuín “significaba verdaderamente: junta de la familia totémica. Los españoles hacían extensiva la voz para incluir a todos los indios de las müchullas de que se componía el cahuín, independientemente del tótem, pero no le daban el sentido geográfico que algunos han supuesto” (1924: 126), sino que les interesaba el número

de personas que podían destinarse a las encomiendas de los invasores. Sin embargo, esta conclusión que parece tan certera, deja abierto un espacio para la ambigüedad. Sutil, pero importante. Pues si el cahuín era la junta de la familia totémica, no era necesariamente la familia totémica, cuestión que Latcham venía planteando antes de esta conclusión. Queda entonces abierta la posibilidad de que el cahuín, igual que para otros investigadores, sea únicamente una reunión y no un nivel sociopolítico. Además hay que añadir que el estudioso se equivoca cuando escribe que los europeos hacían extensivo el término cahuín, para denominar al conjunto de müchullas independiente de sus tótems, pues ésa es la descripción de levo que él mismo establece: “el cahuín se componía de müchullas del mismo tótem, pero el levo era la reunión de distintos grupos totémicos” (Latcham 1924: 126), lo que hace aún confusa su definición.

Diferentes grupos totémicos se integraban en el levo. Cahuines que reconocían un antepasado común, pero que el tiempo y las alianzas con otros grupos les habían hecho adquirir otros tótems. Por eso el etnólogo afirma que el levo era más bien una parentela que una familia. Además escribe que este nivel tenía ciertos aspectos políticos, pues se hacían reuniones que eran aprovechadas por los jefes de familias totémicas y los principales, para llegar acuerdos respecto a asuntos locales, así como también sobre acuerdos con otros levos, o cuestiones sobre la paz y la guerra, y cualquier asunto que pudiera afectar al levo y sus integrantes. Los levos eran independientes, pero existía un siguiente nivel de integración, que Latcham identifica como tribu o aillarehue, que se articulaba por asuntos de mayor gravedad como la guerra y la paz (Latcham 1924: 137).

Sobre lo formal, señala que levo es la españolización del término lepun, que significaba lugar despejado y barrido, donde se harían las reuniones de la agrupación, así como sucedía con el cahuín (Latcham 1924: 127). Los nombres del levo o lepun correspondían al apellido del jefe, que a su vez pertenecía a la familia de su fundador. Este cacique principal se llamaba toqui. La palabra también se registró de diferentes formas en los documentos del siglo XVI: levo, lebo, levu, lebu, lepo, lepu, lepun, lepun y lepan.

A comienzos del siguiente siglo, continúa el autor, el uso del término habría decaído para ser reemplazado por rehue, y como evidencia escribe que solo el trabajo de Valdivia (1684) lo contenía –lebo, parcialidad y división de tierras—, a diferencia de otros diccionarios y documentos que usaban la palabra lepun. Pero al hacerlo omite una

información determinante, pues tal como expuse en páginas anteriores, el misionero tiene una segunda acepción en su diccionario: lebo, una regua de Arauco; lo que implica que un cahuín sería una regua, puesto que su definición es cahuín, junta o regua, do avitan indios, y por ende, también sería un lebo. No es posible saber si esto haya sido premeditado por el etnólogo, pero sí es cierto, que de haberlo reconocido, su modelo se desarmaba o a lo menos habría mostrado una debilidad importante, pues habría cuestionado que cahuín y lebo estén representando instancias y entidades distintas como él planteaba.

A continuación se hace cargo del término rehue, al que identifica como un sinónimo que usaban los españoles para denominar al levo o lepun, términos que además ocupaban para designar tanto a la agrupación de gente, como al lugar o distrito habitado por esa gente. Latcham está de acuerdo con que el rehue se refería a estas cosas, pero precisa que para los indígenas los conceptos lepun y rehue no eran sinónimos; el primero se vinculaba únicamente a los asuntos civiles o sociales y el segundo a los religiosos. Como indica citando al cronista Rosales, en el lepun se discutían los asuntos sociales, políticos y militares y en el rehue se hacían las ceremonias y ritos religiosos. Pero advierte que todas estas reuniones se realizaban en el mismo espacio, que adquiriría su nombre según el tipo de asamblea que se hacía. Es decir, se le podía denominar lepun o rehue, e incluso podía ser el cahuinhue, si es que el cahuín “correspondían al grupo totémico de que era el cacique principal del levo” (1924: 130).

Revisa nuevamente a los especialistas “modernos” (Guevara, Lenz, Augusta), que se refieren en general al rehue como el tronco de canelo enterrado y tallado, que usa la machi en sus ceremonias y que era un símbolo sagrado de la parcialidad, así como también dan cuenta de la ambivalencia documental, que lo presenta como denominador de las parcialidades. Latcham resuelve finalmente que el rehue era “para los araucanos, el equivalente de los templos de los españoles, o más bien el altar con sus accesorios” (1924: 136), y que no lo usaban para denominar a la población ni al lugar donde se encontraba el rehue y se realizaban las ceremonias, que al igual que para todas las reuniones, era el lepun. De este modo, el etnólogo señala que preguntarle a un indígena por su rehue, significaba preguntarle por su templo, y en consecuencia, preguntarle por la agrupación a cual pertenecía. Y que fue este el modo en que lo usaron los españoles, para luego extenderlo a la denominación del territorio habitado por ese grupo.

Sobre las comunidades que habitaban al norte del río Cautín, los reche centrales o araucanos, comenta que las diferencias son de detalles en cuanto a las pequeñas agrupaciones. No había catán o casa grande comunal, sino que tenían unas habitaciones llamadas rucas. En cada una habitaba un hombre con su familia directa y en los alrededores había otras rucas que pertenecían a sus hermanos y parientes más cercanos con sus respectivas familias. La agrupación de esas habitaciones, que pertenecían a una misma familia, formaba el lov o lof, que era equivalente a la müchulla de los grupos del sur. El resto de los niveles sociopolíticos, cahuín, lepun o rehue y aillarehue, era el mismo para los reche centrales y los del sur. También hace mención al vutanmapu, nivel mayor que se habría articulado especialmente para la guerra con los españoles (Latcham 1924: 138).

Por su parte, la reconstrucción hecha por Boccara, parte recalando la debilidad de la información disponible, pues está llena de vacíos, pero que aun así ha logrado armar el siguiente orden. Primero está la familia polígama (las rucafuche), que habitan en la ruca. Luego el conjunto de rucas forman un caserío –palabra que no encontró en mapudungun—, que es la expresión espacial de la patrifamilia; y después vendría la agrupación de caseríos o patrifamilias, que sería el quiñelob (2007: 32-33). Esto respecto a lo que el francés llama los niveles mínimos de integración; más adelante se verá que para él los siguientes niveles también son el lebo rewe y luego el ayllarewe.

La ruca teóricamente, señala el antropólogo, se componía del marido y su o sus esposas, sus hijas y sus hijos solteros, aunque también hay casos en donde vivían hijos casados y su descendencia. El interior de la construcción se dividía en tantos espacios como esposas había, donde disponían de su propio fogón. Al respecto el autor indica, que “[a] pesar de los comentarios horrorizados de los misioneros [...] en relación a la existencia de una poligamia desmedida y generalizada, pudimos determinar que el número de esposas y la poligenia (de preferencia sororal) dependen del estatus social del individuo” (Boccara 2007: 33). Otras de sus conclusiones, son que las rucas siempre eran parte de un caserío, que variaban en tamaño, que los integrantes masculinos de cada caserío, teóricamente⁴⁰, pertenecían a la misma patrifamilia, que participaban de manera periódica y colectiva en labores de producción y que al cacique principal le denominaban ulmen.

⁴⁰ Teóricamente, pues era posible que fueran parte de la agrupación hombres que no compartían la ascendencia paterna, sino que eran aliados como cuñados o yernos.

Más específicamente, las críticas de Boccara sobre el trabajo de Latcham se dirigen a tres puntos. Primero, a su posición respecto de la filiación matrilineal y la pertenencia a su grupo totémico. Segundo la reconstrucción de la estructura sociopolítica, donde su punto determinante es la asimilación que hace Latcham de los términos cabí y cahuín, que para el francés es totalmente forzada. Y tercero, la proposición de que el lov sería una unidad social exógama.

Como he escrito, no entraré en los puntos sobre parentesco. Interesa lo referido al cahuín. Boccara sostiene que la existencia del cabi en las comunidades al sur del río Toltén, está validada por cédulas de encomienda y crónicas, pero que no sucede lo mismo con las que están al norte de ese río. Y además, que en los títulos de ambas regiones hay una diferencia clara en los términos usados para identificar a las unidades sociales. Entre el río Itata y Toltén (reche centrales) es el lebo y para la que está al sur del Toltén, el cabi.

Sin embargo, esta diferencia para Latcham no habría sido un problema para su modelo ya que igualaba cahuin y cabi, que para Boccara no tenía ningún respaldo documental fiable. Aun así, el francés no es categórico en negar la existencia del cabi entre los reche centrales, pues podrían aparecer nuevas informaciones, pero la disponible lo muestra como algo incierto. Esta diferencia sería además para el antropólogo, una demostración de que las poblaciones de ambas zonas eran distintas (Boccara 2007: 37).

A continuación el autor insiste en que el gran problema de la obra de Latcham, fue la influencia que ejerció en los especialistas que le siguieron. Que si bien abandonaron las ideas de matrilinealidad y totemismo, continuaron validando su clasificación de los niveles sociopolíticos. Entre ellos destaca los trabajos de Zapater (1974), Montecino (1980) y Silva (1984), pues señalan la presencia del cabi en las comunidades de los reche centrales. Esto presenta dos problemas:

- 1) ningún documento permite confirmar la existencia del cabi como grupo local de unificación, 2) las dos únicas citas que recogen los trabajos mencionados como pruebas de la existencia del cabi conciernen a las poblaciones situadas al sur del río Toltén, y más precisamente a la región de Valdivia (Boccara 2007: 41).

El descartar la asimilación de cabi y cahuín, es decir, que el nivel sociopolítico de los huilliche denominado cabi (el grupo totémico según Latcham), no es lo mismo que el cahuín de los reche centrales, le permite a Boccara argumentar que es el quiñelob la comunidad base. Donde los caseríos que lo componen mantienen relaciones regulares y capitales de cooperación económica, y por tanto, sería el primer nivel sociopolítico autónomo de la estructura social (2007: 34).

¿Pero cómo se explica que el quiñelob, no haya sido considerado como tal antes? El autor considera que la escasas de menciones en las crónicas y documentos de la época, se debe a dos motivos. Primero, que en tiempos de guerra los quiñelob se agrupaban en el lebo o rewe; y como los primeros contactos entre europeos e indígenas fueron básicamente bélicos, los españoles confrontaron e identificaron al lebo, rewe o al ayllarewe como las entidades sociales representativas. Y segundo, que las principales reuniones festivas, el cahuín (así como las político-guerreras, el cojau), se hacían en un nivel que trascendía al quiñelob. A su vez, esto explicaría por qué las únicas referencias al quiñelob se encuentran en los registros de personas que tuvieron contactos prolongados y pacíficos con las comunidades reche centrales. Particularmente los citados Cautiverio Feliz de Núñez de Pineda y los trabajos del misionero Valdivia (Boccara 2007: 43).

Si esto es así, entendiendo entonces que también en esos escritos encontró la información para determinar que el cahuín era una reunión festiva principal. Como ya se expuso, esto es correcto en el caso de Núñez (2001) pero no así en Valdivia (1684), que justamente es quien inscribe la ambivalencia del término, entre lo festivo y la entidad social, la regua. Aceptación que extrañamente no es considerada por Boccara, cuando critica a Latcham por creer que cahuín constituye un nivel sociopolítico, la que solo descansa en lo errado de la asimilación al cabi. Por tanto, de modo similar a lo visto entre Latcham (1924) y la segunda acepción de Valdivia (1684) para lebo, Boccara omite información indispensable para entender en qué se sostiene su propuesta, acerca de cómo se estructuraban los antiguos grupos “araucanos”, y específicamente, qué sentido y uso le daban al cahuín, que para él se limita a lo festivo.

Respecto del lebo, el antropólogo señala que es el nivel crucial de sociabilidad reche, ya que es en esa instancia en donde se definen los asuntos políticos exteriores e interiores, al igual que los de justicia, guerra, paz y de alianzas (Boccara 2007: 82). Asimismo, es allí

donde se realizan las festividades y ceremonias religiosas necesarias para la reproducción de la sociedad, que es lo que da al cahuín el carácter de principal y que lo diferencia de otras festividades, o de una concepción genérica, que es la forma en que comienza a aparecer en los registros del siglo XVIII. Según el autor, el lebo además generaría en los indígenas un sentimiento identitario fundamental (no se sacrifica, come o decapita a los del mismo lebo), que también se vincula al rewe, que identifica como el espacio ceremonial de cada lebo. Sitio sagrado que en su centro tenía plantado un canelo y que simbolizaba la unidad política y religiosa de la agrupación.

La pertenencia a este nivel implicaba la participación en los mecanismos objetivos de integración y solidaridad, y un elemento ideológico y subjetivo fundamental. Un reche sin tierra, reflexiona el autor, sin rewe, de alguna manera dejaba de ser un reche, se volvía vulnerable. En síntesis, Boccara reconoce en el lebo la formación de una doble frontera, sociopolítica e identitaria, es el primer nivel sociopolítico realmente autónomo y la instancia de la primera distinción entre el yo y el otro (2007: 82).

Esta selección de antecedentes sobre la estructura sociopolítica, me permite identificar algunos de los elementos más relevantes y visibles de los usos y sentidos del cahuín, y así definir los siguientes pasos para ahondar en lo que considero más significativo. En este sentido, se puede asumir que la noción festiva es la que predomina, aunque en diferentes dimensiones (entre fiesta principal y fiesta corriente o genérica), por sobre la acepción que alude a una entidad sociopolítica, que es aún más desestimada por la reconstrucción crítica de Boccara. No obstante, a pesar de estos avances, pienso que la discusión sobre este sentido y uso de la palabra, no se ha agotado. Siendo su expresión más patente, las omisiones que ambos autores operan en la elaboración de sus propuestas.

Algo hay en el cahuín, sobre todo en el de los primeros registros, que valida su campo semántico más allá de lo festivo y de las confusiones europeas. Algo que las referencias más tempranas solo dejan intuir y que Boccara refuerza al señalar que el cahuín no sería cualquier fiesta, sino que una necesaria para la reproducción social del grupo. En consecuencia, es en el desarrollo de esas reuniones festivas, en su dinámica, sus prácticas y las lógicas referenciales que las sustentan, donde se encontrarían los elementos que las acercan al sentido de una reunión como estructura.

Es con ese objetivo que a continuación abordo el Cautiverio de Núñez (2001), pues como se ha indicado es el único y más temprano registro disponible –hasta ahora–, sobre cómo eran estas fiestas, en las que le tocó participar más de una vez y de las cuales dejó descripciones de hechos que no se encuentran en otros documentos y que ayudan a conocerlas mejor.

Los cahuines del cautivo Francisco

En una lectura picaresca y cahuinera del Cautiverio Feliz de Francisco Núñez de Pineda (2001), no puede sino ser divertido leer cómo el protagonista escapa de las mujeres que lo abordan con intenciones calenturientas o las que le son ofrecidas como acompañantes sexuales o esposas. Mujeres jóvenes y solteras que buscan abiertamente sexo con el hombre que les gusta, en fiestas donde se espera y motiva que eso ocurra. Una posición que en esos contextos se supondría de ensueño, o por lo menos causa de una íntima satisfacción autorreferente, para Núñez se transforma en un momento de conflicto interno y estrés profundo, del que trata de escapar desesperadamente encomendándose a dios y a las excusas que logra improvisar. Una actitud incomprensible para mujeres y hombres, que nunca habían visto a otros huincas rechazar ese tipo de invitaciones, muy por el contrario.

Sin embargo este hecho⁴¹, posible germen de un cahuín chileno, es interesante para esta investigación no en sí mismo, sino porque evidencia lo que sucedía en las reuniones que los reche centrales llamaban cahuín. Momentos tempranos del proceso colonial, cuando la ambivalencia semántica valdiviana estaba activa y estas reuniones se identifican como eventos en sí mismos y no como la celebración de otra actividad, como se define posteriormente. En consecuencia, paso revista a las principales características de las celebraciones contenidas en el texto de Núñez, especialmente a los cahuines descritos, para de esa manera establecer sus particularidades. No está de más recordar, que estas descripciones son las más completas de la documentación etnohistórica disponible.

Hijo del maestro de campo general Álvaro Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco había sido internado a los seis o siete años de edad luego del fallecimiento de su madre, por lo que su vida transcurrió hasta los dieciséis años dedicada a las letras. Sin embargo, cuando su padre se retira de la carrera militar, le pide que lo reemplace y siga sirviendo a la corona.

⁴¹ Asunto tratado por Gilberto Triviños (2000).

Él, joven muy respetuoso de la autoridad y la obediencia, acepta y es mandado a Arauco, donde pasa un par de años por distintos puestos en el ejército, hasta que en abril de 1629 acude a una batalla en que es capturado por guerreros reche.

“[C]uando volví en mí y cobré algunos alientos, me hallé cautivo y preso de mis enemigos” (Núñez 2001: 264). Un guerrero llamado Maulicán lo había apresado y por tanto pasaba a ser su dueño, su amo. Gracias a él no lo mataron cuando otros guerreros reconocieron que era hijo de Álvaro, así que emprende el viaje de vuelta con sus captores hacia la zona de Imperial, donde estará cautivo ocho meses.

Durante esos ocho meses, el relato informa que Núñez estuvo en doce eventos como festejos, recibimientos, reuniones o celebraciones. De esos doce eventos, solo tres son identificados con un término originario: un cojau y dos cahuines, aunque se nombra también al gñapitún (fiesta de casamiento) pero en el contexto de una celebración sin nombre específico (Núñez 2001: 639). Los restantes nueve se identifican simplemente como recepciones o festejos. Las narraciones de estos eventos comienzan a partir del viaje de regreso a la comunidad de los captores, evidenciando la relevancia de las reuniones y el modo festivo de compartir, dentro de las prácticas de socialización reche.

El primero en aparecer es el cojau, que se define como una junta de guerra donde se reúnen los guerreros para llegar a acuerdos (Núñez, 2001: 296). Y donde también se sacrifican enemigos, que en ausencia son reemplazados por una llama u oveja de la tierra, como le decían los españoles. Este cojau se realiza a la mañana siguiente de la captura de Núñez, en el lugar donde los habían alojado. Allí llega un grupo de indígenas serranos con la intención de realizar la ceremonia, para lo cual traían un soldado español para sacrificar. Pero los guerreros serranos no solo iban a realizar el rito, sino que éste tenía también como objetivo comprar a Maulicán su cautivo (Francisco), al que querían sacrificar para engrandecer sus nombres y solicitar a su pillán –su deidad– que echara a los españoles de sus tierras.

El golpe de la macana con clavos fue tan fuerte, que los sesos del español saltaron fuera del cráneo. Inmediatamente los ayudantes del sacrificador que esperaban cuchillo en mano, le abrieron el pecho y le sacaron el corazón palpitante. Se lo pasaron Maulicán, que a pesar de no querer participar del rito se vio obligado a hacerlo, así que después de chuparle la sangre, le echó humo de tabaco por todas partes y luego lo hizo circular de mano en mano entre los asistentes, mientras cuatro o seis guerreros corrían alrededor del muerto con sus

lanzas dando gritos. El corazón volvió a Maulicán quien fue arrancándole pequeños pedazos que se fueron comiendo entre todos los asistentes, finalizando así la ceremonia. Afortunadamente para Núñez, pudiendo Maulicán negociar no entregarlo.

Después de este primer evento, viene una invitación en casa de Colpoche, hermano de uno de los guerreros que viaja con ellos, lugar donde iban a dormir. Núñez cuenta que al enterarse los parientes y vecinos que habían llegado a casa de Colpoche, acudieron con sus chichas y comidas para celebrar, beber y bailar. Esta fiesta, que contiene los rasgos más usados para describir un cahuín (borrachera, comida, baile), no se le nombra de esa manera, sino que es identificada simplemente como un recibimiento que hacen los caciques de importancia a los invitados (2001: 305-321). Esto es muy relevante, pues desde un principio la narración de Núñez establece que no todas las fiestas son llamadas cahuín, lo que corrobora que en ese período, el cahuín es una reunión particular.

A continuación, el relato describe tres celebraciones similares más. El sexto evento es un cagüín (que es como lo escribe Núñez). Estando en las tierras de su amo⁴², llegó una invitación del cacique Ancanamón el gobernador de aquellas aillareguas (Núñez, 2001: 377), que cuando supo que Núñez estaba en el valle de Repocura, “dispuso una grande fiesta y borrachera que llaman ellos cagüín, y ésta era con una circunstancia de entretenimiento deshonesto, llamado en su lenguaje hueyelpurún” (Núñez, 2001: 381); baile de homosexuales que describe más adelante, pero que es interesante que lo ponga como descripción inicial de la celebración, pues habla del carácter de este tipo de festividades, donde pareciera que el traspaso de los límites habituales era una de sus características⁴³. La fiesta sería en cuatro días, por lo que comenzaron a preparar el viaje. Arreglaron las armas y las ropas, lo que también indica una particularidad, pues en el resto de las festividades no hay referencias a ese tipo de arreglos de vestimenta y artefactos simbólicos como las armas.

⁴² Según Krumm (1971; 1972), que sistematizó la información sobre la división territorial de la Araucanía, las tierras del amo de Núñez, Maulicán, eran el levo *Repocura*, mismo nombre que tendría el Aillarehue al que pertenecía y del que era gobernador Ancanamón (1972: 55).

⁴³ Al respecto, dos jóvenes reche le cuentan, que si bien encontraban vil el pecado nefando, la sodomía, hacían una diferencia. Que quien hacía el papel de hombre no era despreciado, sino que el que hacía el papel de mujer, es decir el penetrado, y que era a esos a los que llamaban hueies. Que en el idioma vulgar, dice Núñez, quiere decir ‘nefandos’ y más propiamente ‘putos’, que es el significado del nombre hueies. Personajes que andaban sin calzones y con una mantichuela por delante que llamaban punus y que eran ellos los que terminaban siendo machis o ‘curanderos,’ porque tenían pacto con el demonio (Núñez, 2001: 387-388).

Llegado el día parten a la fiesta y llegan a dormir a un lugar que estaba a una legua de donde se haría el evento. Al día siguiente continúan luego de almorzar y llegan a mediodía al palenque (lepúm) donde los invitados se reunían con el dueño de la fiesta, Ancanamón. El grupo de Maulicán y Núñez bajan de sus caballos frente a este lugar –el cahuinhue si seguimos otras definiciones– donde tenían armado un andamio para los bailes y entretenimientos. En el medio del lugar estaba puesto un canelo grande, del cual colgaban sogas y otras cosas con las que hacen ceremonias.

Luego fueron al recibimiento del gobernador Ancanamón. Esperan un momento hasta que llega junto a diez o doce caciques de su parcialidad, que lo ayudaban con el gasto y la realización de la fiesta. Allí ritualmente van llenando los vasos de los invitados y brindando con ellos. Cuando llegó a brindar con Núñez, además le comenta que se alegra mucho de verlo con salud en sus tierras, porque conocía mucho a su padre con quien había peleado varias veces. Que era un gran valiente y conocido entre los suyos, igual que él. Y que además sabía de su buen trato y piadoso corazón, por un pariente de él que había sido cautivo de Álvaro y que llegó a ser muy amigo del español. Entonces, le dice a Núñez que espere el mismo agasajo y cortesía entre ellos (Núñez, 2001: 405-406).

Después de los brindis con todos los caciques participantes, Ancanamón con su gente dirigieron al grupo de la parcialidad de Maulicán y su padre Llancaréu, hacia el lugar donde se quedarían para la celebración, a un costado del palenque y del andamio. Allí se sientan en unas esteras. Les llevan una oveja de la tierra a Llancaréu por ser toqui principal, y a Maulicán y a los otros principales, un carnero. Además le llevan una ternera a Maulicán por haber ido con su cautivo. También les llevan chicha y luego comida.

En eso estuvieron todo ese primer día, hasta que al caer el sol se dio inicio a la borrachera. Se juntaron todos los caciques de los diferentes regües y parcialidades con Ancanamón, en el lugar donde estaban los jóvenes cantando y bailando, a quienes hicieron callar, quedando todos en silencio. Ancanamón tomó la palabra y dio un largo discurso al que todos ponían atención. Cuando terminó, los músicos entonaron una canción alabando al gobernador, a la que se unieron los caciques y danzaron dos vueltas, para luego retirarse a sus habitaciones. El resto de las personas siguieron en la fiesta y estuvieron toda la noche comiendo, bebiendo, cantando y bailando sin cesar (Núñez, 2001: 411-412). Un dato impresionante, es que Núñez cree que serían más de cuatro mil los participantes de la fiesta.

Uno de los caciques locales que se iba del palenque, invitó a Maulicán y a su padre Llancaréu a su choza. Éste aceptó y fue con toda su familia y el cautivo. Mientras Núñez bebe chicha con el dueño de casa y Llancaréu, llega Ancanamón que se les une, y luego de beber un rato, le pide a Llancaréu que lo deje llevar a Núñez a su rancho para que coma con él. Llancaréu acepta pues dice tenerle confianza. Ancanamón lo lleva a su ruca y se sientan a comer, beber y conversar. Le comenta a Núñez de su padre, que no había conocido a nadie del que se hablara tanto y que fuese tan temido por ellos y por otro lado, tan querido. En esa misma lógica, la del prestigio, el anfitrión vuelve a preguntarle al cautivo qué decían de él entre su gente. Núñez le responde que era muy conocido y que no había otra persona que sobresaliese como él, con lo que Ancanamón quedó muy satisfecho.

En un pasaje de su narración, Núñez hace una síntesis y juicio de lo que ha visto en el cagüín:

Todo el entretenimiento y deleitable festejo de estos naturales consiste, como queda referido, en comer, beber y estarse noches y días dando voces, cantando y bailando al son de sus tamboriles y otros instrumentos que acostumbraban, y en medio de la embriagués (sic) usan del torpe vicio de la deshonestidad, y tal vez acontese (sic) en semejantes fiestas y concursos las mujeres de los unos revolverse con otros, por estar tan privadas del juicio, que no entienden ni saben lo que hacen, y porque también estos dos vicios andan juntos tan pareados, que adonde el uno asiste no falta el otro (Núñez, 2001: 424-425).

A la mañana siguiente, estaba con Ancanamón en el palenque, nuevamente comiendo, bebiendo y viendo cómo bailaba la gente en el centro del lugar. De repente aparece un grupo de diez o doce mocetones calatos, pintados con carbón y barro, que llevaban amarradas a la cintura unas tripas de caballo rellenas de lana y unas varas como colas. Entraban y salían por distintas partes bailando al ritmo de los tamboriles, pegándoles con la cola a las indias, chinas y muchachos, que andaban tras ellos burlándose y riéndose de su desnudez y desvergüenza. Se paraban en la tarima y se amarraban un pedazo de lana gruesa en “las partes vergonzosas”, de las que muchachas y muchachos tiraban y bailaban. El cautivo escribe que esa era la fiesta más solemne entre esos indígenas, en que imitaban a cómo se hacía en la antigüedad,

emborrachándose y poniendo a algunos en cueros para generar risas y entretenimiento a los presentes. Estuvieron todo ese día en ese entretenimiento, hasta que en la tarde el mal tiempo hizo que muchos se retiraran, aunque a pesar de aquello, quedaron más de mil personas bailando (Núñez, 2001: 426).

El cautivo relata que nuevamente con Maulicán y su familia, van a los ranchos de Ancanamón, donde alrededor se habían armado fogones con distintos bailes y convites que duraron otro día más. Otra vez Ancanamón lo llama a conversar. Le dice que era tanto el amor que le había tomado, que además de los agasajos que le estaba dando, le ofrecía a una nieta para que se casara y así se quedara viviendo en sus tierras. Que pagaría a su amo por él para que se pudiera quedar. Afortunadamente para Núñez, esta situación lo encontró menos presionado, así que agradeció mucho la oferta y respondió que tenía que preguntarle a su amo Maulicán, y que además estaba lo del rescate que habían ofrecido por él, entonces no podía decir que sí. Ancanamón le encontró la razón y destacó la actitud del cautivo.

Estando en esa conversación, llegaron a brindar al fogón donde se encontraban, dos mocetonas solteras conocidas de Ancanamón. Y como estaban alegres por el alcohol, explica Núñez, mostraban su liviandad y falta de compostura. Ancanamón, que también estaba con “los espíritus calientes y alborotados los sentidos, aunque no privado totalmente del juicio” (Núñez, 2001: 428), les abrió la puerta con algunas palabras amorosas y chistes picantes, y poniendo los brazos sobre los hombros de una, le dice a la otra que fuera donde Núñez. Ella responde que sí, porque es para querer y es de su gusto. Al escuchar tan directas intenciones, Núñez escribe que avergonzado miró y se acercó a Ancanamón, quien le dijo que le diera gusto a esa malguén (moza), que él le cubriría las espaldas.

Expresando su miedo, el cautivo escribe que esto sucedía avanzada la noche y que a pesar de que había luces en el rancho, algunos rincones estaban oscuros y tenebrosos, adonde se apartaban a comunicarse a solas los conocidos, ya que en aquellas ocasiones, además de beber, bailar y cantar, también se dedicaban a encontrarse cada uno con la mujer que puede o desea. Núñez cree que el cacique lo estaba tentando, para ver qué inclinación tenía hacia el apetito sensual, a lo que respondió que estimaba mucho el ofrecimiento de la mujer, pero que los cristianos y cautivos no podían ofender a dios tan evidentemente y menos con mujeres infieles y ajenas a su religión, porque era pecado doble y de mayor marca. El cacique, seguramente incrédulo de lo que escuchaba, le dice que si lo hacía por vergüenza o temor,

que no se preocupara porque la joven no tenía marido y era dueña de su voluntad. Quédate con ella, le dijo, “que yo me voy a despachar a esta otra, su camarada, y luego vuelvo” (Núñez, 2001: 428).

Acto seguido la joven se acercó al cautivo y le repitió despacio que no tenía marido ni quien la controlara. Viéndose atrapado, Núñez le dijo que estimaba su voluntad y amor, y que él la buscaría cuando no los viera nadie, porque además no quería que Ancanamón supiera de su liviandad y flaqueza, así que después en la bulla del baile la solicitaría con cuidado. Terminó la chicha que le había dado la mujer y le devolvió la vasija rogándole que se fuera porque podía llegar Ancanamón. Se fue y Núñez comenta que quedó tranquilo, otra vez en compañía de los muchachos nietos de Llancaréu.

Cuando volvió Ancanamón con la otra mujer, le preguntaron a Núñez por la joven y él respondió que se había ido luego al otro fogón. Y para qué la dejaste ir, le dice el cacique, no debe haber encontrado buena acogida. A lo que el cautivo responde con una mentira: que lo había hecho con gusto porque le había parecido burlona y desenfadada, y además volvió a explicar que eso era un pecado muy grande para un cristiano. ¿Y cómo otros españoles no reparan en eso? Le contesta y pregunta el cacique, agregando que muchos huincas han estado con ellos y que al contrario, lo hacían sin problemas y con demasía. Núñez le replica que esos serán hombres sin obligaciones, pues no temían a dios ni se avergonzaban de las gentes.

Al otro día se fueron a despedir del gobernador y toqui principal Ancanamón, que seguía bebiendo en su ruca con una tropa de caciques. Los hizo sentarse y mandó a que les dieran bebida y comida. Estuvieron un buen rato, en el que Ancanamón pide a Maulicán que deje a Núñez con él, pero no acepta. Finalmente se despiden y todo el grupo de Maulicán inicia el viaje de regreso a su comunidad (Núñez, 2001: 432).

Siguiendo el curso de la narración, tiempo después hay una escena en que el cautivo está resguardado en casa del cacique Luancura, vecino y amigo de Maulicán, pues los guerreros de la cordillera estaban intentando raptarlo. En ese contexto, Maulicán le comenta a Núñez que lo pasaría a buscar en unos días, porque los caciques de La Imperial le habían enviado una invitación para una gran fiesta y solemne borrachera, organizada para conocer al “hijo de Álvaro”, así que estaban obligados a ir (Núñez, 2001: 477).

El relato del viaje hacia La Imperial, muestra que llegan antes de mediodía al sitio donde se juntaban las parcialidades concurrentes. Maulicán y su padre enviaron a avisar al

cacique Huirumanque, el dueño y principal de la fiesta. El cacique envió cuatro embajadores a buscarlos para llevarlos al sitio que les tenía reservado. Según Núñez, en esta reunión también había una asistencia muy numerosa, cuatro mil indios y más de seis mil mujeres, además de la chusma que era grande (Núñez, 2001: 522-523). El lugar para la fiesta era de más de dos cuadras de largo y cercado por dos lados en triángulo.

Llega a recibirlos Huirumanque vestido con antigua ropa de español, igual que algunos de sus acompañantes, mientras otros vestían plumajes y cintillos de oro. Adelante iban diez o doce mujeres muy bien vestidas a su usanza y cada una con un jarro de chicha. Huirumanque se acercó a brindar con Maulicán y Llancaréu, y después con un jarro de plata le brindó al cautivo, contándole que habían decidido realizar aquel festejo y cagüín (que el cautivo define como junta común y alegre borrachera), por el deseo que tenían todos los de su distrito de La Imperial, de ver al hijo de Álvaro, admirado y temido por su valor. Después de haber brindado a todos los caciques que venían en el grupo de Maulicán, les mandó bajarse de los caballos para ubicarlos en el lugar que les habían destinado.

En un momento Huirumanque le pide a Maulicán que le diga a su cautivo que se suba a la grada más alta, donde estaba la mayoría de la gente bailando y cantando, para que de abajo lo pudieran ver todos los asistentes. Habiendo aceptado, comenzaron a entrar en la multitud de quienes bailaban al pie de los andamios. Todos lo saludaban. Entre ellos aparece una joven con un jarro de chicha, para brindar con el cautivo. Huirumanque le dice a Núñez que recibiera el favor de aquella dama, que como suelta y libre, podía meterse con quien quisiera, que correspondiera el amor que le mostraba. La muchacha traía puesta en la cabeza una mañagua, que era un hocico de zorra desollado, abierta la boca, mostrando los dientes y colmillos, y las orejas muy tiasas y levantadas, cubierta en algunos pedazos por llancas y chaquiras de diferentes colores. Núñez comenta que ésa era una prenda que en esos festejos, se consideraba de gran gala.

El cacique le dijo a la mujer que tenía que bailar con Núñez de las manos, como era costumbre, pero que lo dejara subir primero al andamio para que todos lo pudieran ver. Acto seguido le saca la mañagua a la muchacha y dice al cautivo que se la ponga, repitiéndole que estimara el favor que le estaba haciendo la joven, porque no se lo hacía a cualquiera. Núñez le dice al cacique que por obedecerle hará todo lo que le pide, incluyendo corresponder a la muchacha. De la que comenta en su escrito, que por la bebida había perdido el honesto velo

que acompaña a las mujeres cuerdas, que “arrojadiza es la mujer perturbada del juicio” (Núñez, 2001: 526).

El cautivo se pone la zorra en la cabeza, a la que llama la venérea insignia, y sube al andamio para que lo miraran. Comenta que a todas las mocetonas que bailaban alrededor, con insignias similares a la que él llevaba puesta, les había gustado tanto como se veía, que se habían acercado a mirarlo y a comentar lo bien que le había quedado la zorra. Igual como lo hace la dueña de la prenda, que además le dice que cuando bajara de la tarima irían a bailar de la mano.

Al rato de estar en las gradas dejándose ver, lo llamó el cacique Huirumanque para que bajara y fuera donde estaba con otros caciques. Al llegar, los caciques se pararon para recibirlo y brindar con él. Con ellos estaba la muchacha dueña de la zorra, quien volvió a decirle que le quedaba muy bien, lo que provocó que Núñez le dijera que a ella le quedaba mejor y que sin la zorra no le gustaba, así que se la sacó y se la puso a la muchacha, con la esperanza de que no lo fuera a buscar después. Luego le dice a Huirumanque que quería ir donde su amo y apenas ve que la muchacha se puso a bailar con sus compañeras, arranca con el cacique. Llegan donde Maulicán y su padre, que estaban muy borrachos. Entonces Huirumanque los invita a pasar la noche a su rancho. Allí les dieron comida y después se fueron a dormir (Núñez, 2001: 527-528).

Mientras dormía, cerca de la medianoche, lo despierta el anfitrión que estaba acompañado de la moza de la mañagua, y le dice que se levante a bailar con ella, pues lo había ido a buscar. Ella se sentó junto a Núñez, según él, exagerando lo ebria que estaba para disimular su deshonesto locura. El cacique le insistió y él haciendo como si estuviera más dormido, se negó. Pero la joven fue más allá y se acostó a su lado, lo que hizo que el cautivo se levantara demostrando su enojo. Entonces el cacique le preguntó “por qué me escusaba (sic) de dar gusto a aquella mosa (sic) y de bailar con ella, cuando los güincas y españoles antiguos acostumbraban en sus casas bailes y deshonestos festejos, como los que ellos tenían” (Núñez, 2001: 529). A lo que respondió con la misma cantinela que ya había usado. Que quienes lo hacían estaban en su libertad y eran dueños de sus acciones, pero que él era un cautivo, por lo que no hallaba gusto ni placer más que en el temor a dios. Al escuchar aquello, la muchacha se levantó enojada y se fue de vuelta al baile. Entonces Huirumanque le dijo a

Núñez que se volviera a dormir, lo que describe como un momento de mucho gusto, por verse libre de tan grande tentación.

Según el cautivo, el cahuín duró seis días a pesar de que estaban pensados ocho, pues el clima se puso demasiado inclemente. Indica que lo habitual era que se juntaran veinte o treinta parcialidades, pero que en esa fiesta habían sido más de cincuenta (Núñez, 2001: 531). Relevante, pues pone en entredicho las hipótesis que circunscriben la realización del cahuín, a uno de los niveles sociopolíticos de las agrupaciones reche (como Boccara que lo asocia al lebo), y que en este caso supera con creces la cantidad de parcialidades que había en un ayllarehue (generalmente nueve rehues), y por tanto, permiten suponer que estos cagüines que describe Núñez, se habrían realizado en el nivel del Vutan mapu, que reunía varios ayllarehues. Suposición que puede ser respaldada por lo que cuenta Havestadt en su diario de la misión que hizo entre los últimos meses de 1751 y 1752, cuando llega a una comunidad el último día de un cahuín, donde el “cacique de este lugar, que era el “toqui” o supremo comandante de este Vutan mapu” (Matthei, 1990: 54-55).

El octavo de los eventos que identifiqué, es otra celebración improvisada por una visita que hace a un cacique, similar a las ya descritas con bebidas alcohólicas, comida y baile, y que reunía a personas cercanas al cacique. El noveno, también sin nombre específico, tiene que ver con el momento de las siembras de un cacique, quien invita a sus parientes y vecinos a que le ayudaran con el trabajo. Esos días de trabajo eran también de regocijo y entretenimiento, pues el dueño de las siembras mataba muchas ovejas de la tierra y carneros, ponía mucha chicha y varios fogones con asadores de carne y ollas de guisados, que las mujeres van sirviendo en los momentos de descanso y de fiesta con baile y regocijo (Núñez, 2001: 626). Los siguientes eventos (10 y 11), son bastante simples en su descripción, también recepciones con festejo, uno sin baile (Núñez, 2001: 809) y el otro con (Núñez, 2001: 832-834). A ninguno le adjudica un nombre propio. Lo mismo que al último, el número doce, que fue una despedida para Núñez en casa de Tureupillán.

En síntesis, a pesar de las faltas de información que también presentan, estas descripciones permiten distinguir similitudes y diferencias entre el cahuín y otras reuniones, y de esa manera constatar que efectivamente era una instancia particular dentro de las comunidades indígenas. En ese sentido, una cuestión relevante que se puede deducir de los

relatos, es que pareciera que se trata de reuniones que no se producen en el nivel del Lebo (rehue), como supone Boccara (2007), ni tampoco como plantea Latcham (1924) en el nivel que él distingue como cabí o cahuín (compuesto por el conjunto de lov para los reche centrales, y müchulla para los reche sureños), y que se corresponde con el de quiñelob de Boccara. Como se ha expuesto, la cantidad de asistentes cifrados en miles, sugieren que estas reuniones podrían pertenecer al nivel del ayllarehue (nueve rehues) e incluso, como muestra el texto de Havestadt (Matthei, 1990), al nivel mayor del Vutan mapu.

Otra distinción importante, es que se evidencia que los cahuines son reuniones que se programan con antelación y por algún motivo en particular. En el caso del *Cautiverio*, la presencia de Núñez y las ansias de ser presentado a las comunidades participantes. Como muestra el relato, días antes llega una invitación formal de parte del anfitrión, lo que además da tiempo para las preparaciones del viaje a la reunión, que implicará una interrupción del cotidiano y también presentaciones sociopolíticas del colectivo. Al respecto, también define a los cahuines cierto protocolo que pareciera estar determinado. Como se vio en ambas ocasiones, Núñez describe la llegada de los distintos grupos de invitados, a un sector que está antes del lugar de la celebración, en donde son recibidos por los anfitriones, quienes cumplen con dar reconocimiento y algunos presentes a los principales de cada colectivo, para después acompañarlos hasta el lugar que les tienen reservados en el cahuinhue.

Al contrario, las otras celebraciones descritas son improvisadas según la contingencia del momento –reuniones como acontecimiento según Menard (2014)–, como la llegada a la ruca de algún cacique, y no plantean mayores protocolos, aunque sí los tienen respecto del agasajo a los invitados. Eran celebraciones que además duraban de un día para otro, o quizás un poco más, pero no están destinadas a durar seis o más días como se programaba fueran los cahuines.

Por otra parte, Núñez informa que los cahuines se caracterizaban por ser escenario de acciones para él cuestionables, como el “entretenimiento deshonesto” que los reche llamaban hueyelpurún, donde según sus fuentes, un grupo de homosexuales hacía una presentación que implicaba un juego burlesco con los asistentes. Performance, que junto a las percepciones nuñecinas acerca del actuar sexual “liberado” de las mujeres y hombres, incentivado por las prácticas machistas tradicionales (recordar todas las veces que le ofrecieron mujeres) y por el contexto alcohólico generalizado y la pérdida de conciencia, permiten establecer que los

cahuines eran instancias en que se admitía el traspaso de algunos límites, lo que por supuesto implica el reconocimiento previo de los mismos. Aspecto que es claramente diferenciable de las otras celebraciones descritas, en donde vemos embriaguez, comida y baile en abundancia, y también una tendencia a incentivar el encuentro sexual, pero que no alcanza la relevancia que encuentra en los cahuines.

Finalmente, estos relatos permiten reconocer que los cahuines eran reuniones de reconocimiento político de los distintos colectivos que participaban del encuentro. Expresado en los protocolos ya indicados, con que se recibía a los caciques de cada uno, así como también sucede con los intentos de producir alianzas (ofrecimiento de mujeres para casarse, declaraciones de cariño y reconocimiento de respeto, etc.), acuerdos y como bien retrata Núñez, también está la reproducción del prestigio de quienes detentan jerarquías en sus colectivos. En este sentido, se recordará la preocupación de uno de los anfitriones del cautivo, por saber qué decían los huincas de él.

Síntesis capítulo 1

Expuesta la emergencia y trayectoria inicial del término, a través de las informaciones coloniales y de los estudios que he considerado más significativos, en este apartado quisiera sintetizarlas y hacerlas encajar con otras informaciones, que permiten caracterizar el proceso que lleva a la noción indígena a incorporarse al léxico de chilenismos. Transformarse en una palabra chilena, que al inicio y durante unas décadas, comparte las significaciones indígenas tardías, pero que pronto comienza a manifestar las propiamente chilenas, que por supuesto, tendrán sus propias trayectorias.

Ya se ha indicado que es posible distinguir dos cambios determinantes en el uso y el sentido de la palabra indígena. Aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XVIII, las referencias dejan de aludir a una instancia sociopolítica, concentrándose únicamente en el sentido festivo. Y por otro lado, se va convirtiendo en un término genérico, que es usado para componer otras palabras, por tanto deja de identificar a una reunión específica, como muestran las descripciones del *Cautiverio...* (Núñez, 2001). Cambios que sostienen las informaciones del siglo XIX y que el relato de Pascual Coña, abocado a recordar “los modales de la gente de antaño” (2017: 21) a lo menos desde los últimos cuarenta años del

siglo XIX, permite deducir que su uso ha empezado a menguar con mayor intensidad, durante la segunda mitad decimonónica. Lo que sin duda, fue profundizado por el violento proceso de ocupación, reducción y desarticulación social perpetrado por el Estado chileno (cf. Bengoa, 1996). Situación que habría continuado en las primeras décadas del siglo XX, hasta transformarse como señaló Coña durante la década del veinte, en un recuerdo.

En los relatos sobre las últimas décadas del siglo XIX, el término ya no aparece. Algo que las informaciones de la medianía de ese siglo, muestran que se venía produciendo. Particularmente los escritos de personas que tenían interés por la vida de los indígenas. Como el ya expuesto trabajo de Gay (2017), que informa sobre la cualidad genérica del término, o los relatos de los viajes que hicieron al territorio mapuche, Domeyko (2010) en 1845 y Smith (1914) en 1853, que no lo registran. De igual modo que las descripciones de la década de 1860 de Tounens (2005) –cuando intentó ser rey de la Araucanía–, que al referirse a celebraciones afines a los sentidos cahuinescos, solo las identifica como festines.

Otra fuente de relatos de este período, son los dejados por militares que participan de la ocupación del territorio mapuche. Como tales, por lo general su foco está puesto en cuestiones relacionadas a las campañas, así que no contienen muchas descripciones específicas de los grupos originarios. Relatos como los de Bernabé Chacón (2013) o Ambrosio Letelier (2013), el primero situado en 1859 y el segundo en 1871, son muestra de aquello. Solo Chacón (2013: 117) habla sobre las fiestas mapuche y sus borracheras, en el contexto del juego de la chueca, pero sin una denominación específica.

Entre 1882 y 1883, siendo parte del ejército chileno, Francisco Subercaseaux (1883) participa en la Campaña de Villarrica, dejando unas memorias que tienen algunas descripciones sobre los indígenas. Entre ellas identifica a lo menos cuatro tipos de fiestas o celebraciones. Una que asocia a los caciques cuando se junta con amigos, que nombra camarico; la fiesta por los difuntos; la de la chueca, según él la principal de los mapuche; y la fiesta de los Niguines, que se hacía para cosechar el trigo. La denominación cahuín no se registra. Así como tampoco lo hace uno de los relatos más elaborados acerca de la invasión chilena, la *Crónica de la Araucanía...* de Horacio Lara (1889).

Por otra parte, contratado para la construcción del ferrocarril que empezaba a penetrar el anexado territorio mapuche, el ingeniero belga Gustave Verniory (2005) vivió los últimos diez años del siglo en la Araucanía. De sus experiencias escribió un diario, que incluye

información sobre los grupos mapuche que le tocó conocer. La imagen es la de indígenas derrotados, que ya no se resisten a los mecanismos estatales y privados, que expanden su dominio. Esta condición de los indígenas no solo es retratada por el europeo de forma directa, sino también es perceptible en el trato que les da. Uno de los pasajes que lo evidencian, es justamente uno en que alude a una fiesta mapuche. Debido a unas visitas europeas que ha recibido, el belga escribe: “Organizo una fiesta india donde mi amigo el cacique Catrileo” (Verniory 2005: 263). Aparentemente amigable, esta frase ratifica lo planteado. Que un huinca tenga la capacidad de “organizar una fiesta india”, de determinar qué es lo que se hace en casa de un cacique, es manifestación de que la autonomía indígena se ha degradado. Ni esa, ni las otras festividades que describe como la de los funerales o la chueca, es nombrada como cahuín o aluden a él.

Comenzando el siglo XX se edita un nuevo diccionario de la lengua de los mapuche, en la *Gramática Araucana* del misionero capuchino Félix de Augusta (1903). Allí aparece el término pero escrito con k y w. Su definición dice: *Kawiñ banquete que hacen los indios con ocasión de sus rogativas*. Esto respalda la pérdida del sentido sociopolítico de la noción –al igual que Coña (2017), lo hace vinculándola a los eventos de rogativas–, pero no presenta la condición de término genérico, que es el otro cambio que debiera presentarse según lo que he planteado. No obstante, trece años después, en 1916, el religioso vuelve a publicar un diccionario donde redefine la noción, incorporando la condición genérica.

Kawiñ|, s., cualquiera fiesta o más bien borrachera que hacen con ocasión del ñillatun, de certámenes, carreras, trillas, inauguraciones de casas o canoas, entierros etc.. || –kəlen, n., tener cerco la luna o el sol. || –man, tr., hacer una fiesta en honor de algo; v. g.: Kuifi fūchake ché –makefui ñi wé wampo ñi tranaupeyüm Antiguamente los viejos inauguraban con una fiesta su canoa nueva que había de servirles para pegar en ella las manzanas (al hacer la chicha). || –n, n., hacer un cahuin o=kawiñkəlen. || –tun, n., hacer cahuin, celebrarlo. | s., la misma fiesta. –tun dəŋu nietuan Celebraré otra vez un cahuin. –tutuan idem. | n., tener otra vez cerco (el sol, la luna) (Augusta, 1996).

Al tratar de entender este cambio, pude conocer algunos datos interesantes. Augusta había llegado a Chile y a la misión, que estaba en Bajo Imperial (hoy Puerto Saavedra), a

finales de 1895. Y publica su gramática y primer vocabulario, siete años después en 1903 (Salas 1985: 198-199). En este sentido, el tiempo pudo haber limitado sus conocimientos y haber influido en el contenido de esa definición inicial, considerando que esos siete años se deben haber reducido por el período de aprendizaje del mapudungún y luego por el proceso de recolección, escritura, edición y publicación del texto, que seguramente fue extenso. Así, es posible que la información que tenía el cura acerca de los cahuines, se haya limitado a las comunidades próximas a la misión en la zona del lago Budi, mismo territorio al que se refiere Coña (2017), donde se identificaba al cahuín con la fiesta posterior a las rogativas. Tal como lo hace el misionero.

Al contrario, la publicación de 1916 contó con el respaldo de dos décadas de conocimientos y estudios de la lengua, de convivencia con los grupos indígenas, y además con la ayuda de colaboradores mapuche (cf. Molineaux, 2016). En consecuencia, es aceptable que para la primera definición, Augusta haya carecido del conocimiento que sí tuvo para componer la segunda, en donde integra la primera, acotada a las comunidades cercanas a la misión, con otras acepciones, entregando una definición más representativa. Al respecto, es significativo no olvidar que los y las estudiosas han reconocido en las informaciones coloniales, que el uso del mapudungun presenta variaciones según criterios geográficos, generacionales o pragmáticos (Molineaux, 2016: 193; Catrileo, 1988: 31).

Siguiendo la veta lexicográfica de la lengua indígena, sumados a los de Augusta (1903, 1996) son diez los trabajos que aparecen durante el siglo XX (Moesbach, 1952; Erize, 1960; Catrileo, 1995; Hernández et al., 1997; Zúñiga, 2006; Smeets, 2008; Cañumil et al., 2008 y Sánchez, 2010). Algunos refrendan el avance en el desuso del término, pues ya no lo presentan (Catrileo, 1995; Hernández et al., 1997 y Smeets, 2008). Otros presentan solo la acepción de fiesta (Augusta, 1903; Zúñiga, 2006 y Cañumil et al., 2008), y los cuatros restantes, además de la acepción festiva, uno agrega la noción de halo (Augusta, 1996) y tres presentan la noción de unidad sociopolítica (Moesbach, 1952; Erize, 1960⁴⁴ y Sánchez, 2010).

Como muestran estas distinciones, los últimos tres trabajos aunque publicados desde aproximadamente la mitad del siglo –Moesbach es de 1944–, no solo negarían el proceso de

⁴⁴ También trae la noción de halo, pero por una cuestión de orden se priorizó por destacar que trae la acepción sobre la unidad sociopolítica.

disminución y pérdida del uso de la palabra, sino que además le restituyen la acepción sociopolítica al cahuín, lo que desarmaría aún más lo que he planteado hasta acá. No obstante, esto no es así, pues como explica Molineaux (2016: 190), en general los trabajos que le siguen a Augusta (1996), se componen con referencias al léxico indígena tradicional (esto revela por qué incorporan acepciones que habían desaparecido) y no respecto del habla en ejercicio.

Para ese autor, quizás la única excepción es Smeets (2008), que compuso su diccionario a partir de la información etnográfica que levantó en su investigación doctoral. Asimismo destaca, aunque igual lo ve circunscrito al ámbito tradicional mapuche, el trabajo de Catrileo (1995), ya que también cuenta con información etnográfica. En esa línea, a pesar de que no lo considera, es importante recalcar que los autores de Hernández et al. (1997), basan su trabajo en una investigación de comienzos de la década de 1980, sobre el habla mapuche contemporánea. Información que para la edición del libro fue revalidada y complementada por dos especialistas mapuche. Es decir, también estamos frente a una lexicografía basada en el uso corriente de fines de siglo.

Volviendo a la caracterización de la trayectoria indígena de la palabra, como se vio, lo que sigue a su emergencia es su progresivo desuso, que comienza a ser evidente en la documentación de mediados del siglo XIX. Luego, el término entra al siglo XX casi exclusivamente como un genérico de fiesta, comida y borrachera (tal como lo han empezado a usar las y los chilenos), que se va convirtiendo en un recuerdo sobre los antepasados, para finalmente desaparecer del lenguaje activo de las comunidades mapuche.

No obstante, en el sentido político antropológico, estos antecedentes, los rastros dejados por el término en la escritura temprana sobre las comunidades indígenas, permiten establecer los aspectos políticos e infrapolíticos con que la palabra se cuele y expande en el ámbito de los chilenismos: la emergencia del término como instancia sociopolítica y festiva. En la perspectiva menardiana, más bien una reunión como estructura, ya que las particularidades descritas evidencian varias preparaciones, condiciones y protocolos, que la alejan del mero acontecimiento. Como se vio con Núñez (2001), reuniones de características similares, no tenían la relevancia de los cahuines, respecto a la amplitud de su efecto en la configuración de relaciones de poder. Aspectos vinculados al prestigio, las alianzas y la reafirmación de límites sociales, mediante la trasgresión de los mismos. Un conjunto de prácticas que van posicionando a las y los sujetos en los contextos en los que participan.

En este sentido, ya que atraviesan distintos niveles de integración sociopolítica, implicando lo infrapolítico y lo político en un fenómeno particular, por todo lo que significan y activan para los procesos de instauración social de lo indígena, los cahuines reche pueden ser entendidos como un hecho social total (Mauss, 2009). Y esto es importante, pues considero que experimentar esas reuniones, disponía emocional y cognitivamente a las y los sujetos, de una manera, que se verá, acompaña a los distintos usos y sentidos que irá adquiriendo el término, en su dimensión política. Por supuesto, mediante las distintas referencias a las que alude el término, según las variaciones que va experimentando.

Es en esa dirección, que el siguiente capítulo se aboca a revisar cómo se desarrolla la trayectoria chilena del término. Cómo y qué usos y sentidos va adquiriendo y mutando, para de ese modo reconocer aspectos políticos e infrapolíticos que continúan acompañando la palabra ya chilena; que en ese sentido, se convierte en un indicador de cómo se instituye lo social, cómo se ejerce el poder, cómo se configuran las relaciones de fuerza, mediante la emergencia del término en distintos contextos lexicográficos y antropológicos.

CAPÍTULO 2

DEL CAHUÍN MAPUCHE AL CHILENO

Trayectoria del término chileno

Como ya se indicó, en paralelo a este período de aumento en el desuso entre los mapuche, la lexicografía de chilenismos señala que ya ha sido incorporado al habla de la población chilena. Que si bien evolucionará hasta encontrar el significado de chisme, intriga o enredo, que hoy prevalecen, la información disponible muestra que al incorporarse al léxico de chilenismos y durante largo tiempo, comparte con el término mapuche la acepción genérica de fiesta y borrachera. Al respecto, Menard (2014) señala que del conjunto de estudios lexicográficos de chilenismos en los que encontró la palabra, pudo constatar tres cosas:

En primer lugar una evolución en la definición del término, ya que en los textos anteriores al año 2000, el cahuín suele ser asociado a una fiesta y a su borrachera, y solo en algunos casos y en segunda o tercera instancia a la idea de chisme, enredo o intriga. [Segundo] que en todas estas definiciones se hace referencia a su etimología mapuche, la que a su vez se reparte entre la noción de reunión como acontecimiento y la noción de reunión como estructura [...] Y en tercer lugar la idea de una derivación retórica del cahuín como fiesta y borrachera al cahuín como intriga o enredo (Menard, 2014: 9-10).

Interpretaciones que intenta validar, ejemplificando con la definición del diccionario de chilenismos de Román (1901-8), a la que identifica como una de las primeras en aparecer. Sin embargo, a pesar de que sus observaciones entregan un panorama general de la trayectoria lexicográfica útil para un abordaje inicial, los resultados de mi indagación,

realizada sobre un corpus bibliográfico mayor que el de Menard (2014)⁴⁵, dejan al descubierto algunas imprecisiones, que impiden acceder a datos que considero relevantes.

Una cuestión inicial, es que la definición de Román (1901-8) efectivamente es una de las primeras en aparecer, pero es la tercera y lo hace cuarenta años después del primer registro de un especialista. Aparecida en la segunda edición del libro *Gramática Elemental de la lengua Española* de José Ramón Saavedra (1859), en un apéndice titulado *Diccionario de algunas voces araucanas usadas entre nosotros*. Información importante, pues revela que estudiosos ya la identifican como chilenismo a mediados del siglo XIX y no a principios del XX. Y más aún, es evidente que su ingreso al habla chilena y la habitualidad de su uso, son anteriores a la publicación de 1859. Probablemente años. Ya que el reconocimiento de los especialistas demanda un período de evaluación, que para las manifestaciones de origen popular, acontece cuando sus usos y sentidos han alcanzado cierta notoriedad pública.

También tengo diferencias respecto a las constataciones planteadas por Menard. La primera de éstas, al circunscribir la evolución de la palabra a lo establecido a partir del año 2000, tiende a reducir la densidad de un proceso de derivaciones, que como veremos es más complejo, impidiendo conocer algunas evidencias de su desarrollo que permiten comprenderlo de manera más certera. No obstante, es necesario reconocer que el hito usado por Menard, es en efecto muy significativo para el proceso, ya que alude a la pérdida del lugar predominante que ocupó el sentido de reunión festiva y borrachera durante tanto tiempo, que de algún modo se oficializa con la vigesimosegunda edición del diccionario de la RAE (2001), donde la entrada para *cahuín* ya no lo incluye y lo reemplaza por las acepciones de *intriga*, *enredo* y *situación confusa*. Significativo, pues si bien implica el desprendimiento de la semántica indígena y la reafirmación de la existencia chilena del término, es decir, el momento en la trayectoria de la palabra en que se define un corte, es por lo mismo determinante para la identificación de su dimensión política y cómo ésta trasciende las condiciones más inmediatas de los usos y sentidos que se le van dando.

⁴⁵ De todas maneras, fue el mismo Menard, cuando le propuse hacer mi tesis con los *cahuines*, quien me hizo ver la necesidad de profundizar la búsqueda que él había iniciado. Se entiende por sus referencias, que se basa en alrededor de diez estudios. Para esta tesis se revisaron más de 70 estudios lexicográficos, tanto de chilenismos –incluyendo los citados por Menard (2014)–, de ámbitos específicos (diccionarios de *coa*, de las *salitreras*, de *Chiloé*, etc.), de lengua *Mapuche* y de la *RAE*. De ellos, el término aparece en 35 (Anexo 1).

En consecuencia, la segunda constatación menardiana, que las acepciones previas al año 2000 mencionan su origen mapuche y que se reparten entre los sentidos de reunión como acontecimiento y reunión como estructura (Menard, 2014: 10), dejan fuera otros hechos quizás menos determinantes que el cambio referido, pero importantes para conocer mejor el proceso. Por ejemplo, que hay definiciones anteriores al año 2000 que tienen como primera acepción la de chisme (Grass, 1993), u otras, también anteriores al 2000, que no hacen referencia directa a su etimología mapuche y sus nociones de reunión como acontecimiento o estructura (p. e. Echeverría y Reyes, 1900; Oroz, 1966; RAE, 1992). Informaciones que permiten, especialmente estas últimas, junto al descubrimiento de que la primera definición chilena es de mediados del siglo XIX, fortalecer la idea de que la palabra se había incorporado al vocabulario popular más temprano de lo que se estimaba y en paralelo al proceso de disminución y pérdida de uso en el mundo mapuche.

Por otra parte, si bien concuerdo con la tercera constatación de Menard, que identifica una derivación retórica de la noción de fiesta y borrachera a la de intriga o enredo, ésta también carece de especificaciones acerca del proceso, lo que repercute en la claridad de los términos y sus asociaciones. Asimila la noción de chisme con la de intriga y enredo, y omite la derivación existente entre ambas y con otras acepciones. Situación que le lleva a proponer, como él mismo indica, esquemáticamente el vínculo figurado entre borrachera e intriga (Menard, 2014: 10).

De ahí el valor de la extensa indagación y la reconstrucción de la trayectoria lexicográfica del cahuín chileno, pues me permitió identificar y organizar aspectos generales como los señalados, y otros más específicos o significativos, que a continuación expongo.

Acepción festiva inicial

El primero de esos aspectos específicos, como ya he adelantado, es que la palabra ingresa al vocabulario de chilenismos únicamente significando una reunión para beber y embriagarse, lo que se mantiene prácticamente igual durante cuarenta años. Como lo establecen los dos primeros diccionarios que contienen el término, el *Diccionario...* de Saavedra, cuya definición es: Cahuín o cahuiñ. Reunión de jente para beber i embriagarse

(1859). Y *Voces Usadas en Chile* de Echeverría y Reyes (1900), que define: Cahuín. –ch. – m. –borrachera, reunion (sic) de jente alegre.

Como se ve, las acepciones difieren porque la segunda incluye el adjetivo alegre, pero no descarta la similitud de significados, ya que también es parte del campo semántico y un indicio de lo que serán las derivaciones posteriores.

Datos interesantes, pues si la palabra ingresa al vocabulario de chilenismos despojada de los significados indígenas más específicos (estructura sociopolítica, fenómenos meteorológicos, espiritualidad, etc.) y se mantiene así durante décadas, siendo incluso identificada en un diccionario directamente como chilenismo (Echeverría y Reyes, 1900), muestran que el uso y sentido chilenos, nunca contempló la dualidad de reunión como acontecimiento o estructura, lo que permite establecer que esas fueron acepciones incorporadas por los lexicógrafos, cuando la disciplina se especializa y las reseñas etimológicas son más exhaustivas y que después son trabajadas por los etnólogos.

De esta forma, las incertidumbres semánticas de la noción indígena no se habrían transferido a la chilena de uso corriente y a través de la práctica idiomática. Sino que serían resultado del trabajo de los especialistas, y por tanto, se circunscriben a las versiones con que ellos trabajan. Es Lenz (197-) el primero en hacerlo. Cita las definiciones coloniales que contienen todos los significados indígenas. Continúa Valenzuela (1918), aunque solo presenta las acepciones indígenas que generan la dualidad acontecimiento/estructura, y particularmente de modo diferenciado. La de acontecimiento (reunión, fiesta y borrachera), bajo el término cahuín; y la de estructura (porción o fracción de una parcialidad indígena), bajo la palabra cabí. Como si estuviera validando la distinción inscrita en los documentos coloniales, que más tarde sería controversial entre los especialistas.

Estas referencias vuelven a aparecer recién tres décadas más tarde en Meyer (1952), Rabanales (1953), que cita a Lenz (197-), lo mismo que hará Prieto (1979) más de veinte años después. También se encuentran en los trabajos sobre toponimias de Ramírez (1983, 1988) y entremedio de ellos, en el extenso trabajo de Morales et al. (1984). Posteriormente, vuelve a aparecer en Grau (2000) y lo hace por última vez en el estudio sobre los mapuchismos en el Diccionario de la RAE de Sánchez (2010)⁴⁶.

⁴⁶ Usa el término mapuchismo “para referirse a “préstamo lingüístico de origen mapuche introducido en el español” o “vocablo o giro de origen mapuche empleado al hablar o escribir en español”, etc., de acuerdo cómo el *DRAE* define los préstamos que provienen de algunas lenguas indígenas americanas” (Sánchez, 2010: 153).

Además, esta interpretación de que las referencias a la dualidad de las nociones mapuche, pertenecen más al ejercicio lexicográfico y etnológico, puede considerarse respaldada cuantitativamente, ya que de los veintiocho trabajos sobre chilenismos⁴⁷ que contienen el término cahuín, menos de la mitad incluyen la dualidad indígena. Los diez citados en el párrafo anterior. No obstante, es llamativo constatar, que a pesar de que esa ambivalencia tan determinante para la comprensión del cahuín indígena no se haya traspasado a la acepción chilena, ésta igualmente haya presentado variaciones de significación, como si fuera el efecto de una condición de la palabra.

Por otra parte, es importante señalar que esta acepción referida a la reunión con borrachera, la fiesta, aparece en prácticamente todos los trabajos lexicográficos, y que cuando no lo hace, es por la especificidad del léxico que se trabaja: toponimias (Ramírez, 1988), coa (Méndez, 1979) y chilotismos (Quintana, 1977). O porque las definiciones solo se refieren a la acepción de chisme y su campo semántico (Grass, 1993; Academia Chilena de la Lengua, 2001; Academia Chilena de la Lengua, 2010).

En este sentido, es interesante comprobar que el ingreso de cahuín a los diccionarios de la RAE, se da respecto a la acepción inicial. Partiendo por la primera edición del *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española* (RAE, 1927), publicación que resume y es suplemento del diccionario general de la RAE. Donde se acortan muchas definiciones y se eliminan palabras y nociones anticuadas, y se añaden palabras de uso común y neologismos de carácter técnico que no son censurados por la Academia, pero que todavía no se incorporan al léxico oficial. La definición de este diccionario, es la misma que presenta Medina (1927) en un texto sobre nuevos chilenismos incorporados a ese diccionario de la RAE y que replica al año siguiente en su diccionario de chilenismos, pero como segunda acepción. Cahuín: (del arauc. Cahuiñ). Reunión de gente acompañada de bullicio y borrachera. // Borrachera o comilona acompañada de borrachera (Medina, 1928).

Esto revela que la RAE consideraba la existencia del vocablo cahuín, más de sesenta años antes de incorporarlo a su léxico oficial, en la edición vigésimo primera de su diccionario, publicada en 1992. Cuya entrada presenta casi la misma definición del

⁴⁷ Incluyen no solo los diccionarios de chilenismos, sino que también trabajos más específicos como diccionarios de chilotismos, sobre el coa (jerga de delictual chilena), sobre toponimia que incluyo a pesar de ser específicamente denominaciones indígenas, pues considero que son parte del vocabulario chileno, o las definiciones que aparecen en el diccionario de la RAE, que reconocen el cahuín como un chilenismo.

Diccionario Manual e Ilustrado (RAE, 1927). Es decir, la acepción fiestera inicial: Cahuín: Chile. Comilona, borrachera (RAE, 1992). Dato que establece un período aproximado de 133 años de hegemonía de esta acepción en la lexicografía de chilenismos, que permite considerarla el significado más trascendente del término. Es por eso intrigante que en la siguiente edición (RAE, 2001), ésta desaparezca.

Derivaciones

Un segundo elemento destacable, es que las derivaciones de la acepción inicial hacia otros campos semánticos, pueden ser agrupadas en cuatro direcciones: hacia el chisme, hacia el bullicio, hacia el enredo y hacia los prostíbulos. Es Román (1901-8 T.I) el que primero da cuenta de derivaciones, exponiendo la de chisme. Partiendo su definición con una referencia al origen mapuche de la palabra, aunque solo en su acepción genérica de celebración y borrachera, a continuación agrega la acepción chilena que es prácticamente igual, y termina con el uso en sentido figurado que se le daba. “En sentido fig. llama también el pueblo cahuín (sic) al chismoso; y en algunas partes, cachuiner, ra” (Román, 1901-8 T.I).

Aunque imposible de corroborar, es significativo que el autor establezca una distinción de clase respecto al uso figurado del término. Es el pueblo el que lo utiliza. Especificación que no volverá a aparecer, por lo menos así de directa, lo que podría señalar que su uso se fue expandiendo a más estamentos sociales. Por otra parte, que el inicio de esta derivación –o más bien el registro ilustrado de ella–, igual que las demás suceda los primeros años del siglo XX, se puede interpretar como el resultado de al menos cuatro décadas de experiencias cahuíneas en tanto fiestas y borracheras (considerando el primer registro lexicográfico como punto de partida), período en que colectivamente se habrían establecido las manifestaciones más características del cahuín, que luego estimularían las derivaciones.

También es llamativo que el significado de chisme aparezca por segunda vez luego de ochenta años (Morales et al., 1984) y que siendo una de las acepciones que se volvió predominante, aparezca solo en siete de las veintiocho registradas y la mayoría tardíamente (Grass, 1993; Brennan y Taboada, 1996; Academia Chilena de la Lengua, 2001⁴⁸; Candia,

⁴⁸ Si bien la definición de este diccionario es para el verbo caguinear (como se verá, extrañamente no tiene una entrada para cahuín) y no presenta la palabra chisme, la incluyo porque la acepción es “*Propagar comentarios malintencionados*” (DUECh, 2001).

2005; Academia Chilena de la Lengua, 2010). Si a eso le sumamos, que esta acepción no ha sido considerada por la RAE desde que incorporó la palabra en sus diccionarios, se puede deducir que su habitualidad no se produce hace muchas décadas, y por ende, su predominancia actual sería aún más reciente.

No obstante, la situación no es tan fácil de determinar, pues aunque algunas definiciones no presenten la palabra chisme o chismoso, u otras que pertenezca claramente a su campo semántico, hay algunas que contienen palabras que pueden generar dudas. Especialmente el término vocinglero, que lo usan Cañas (1902), Lenz (197-) y Rabanales (1953), que replica a Lenz. La palabra aparece para definir a cahuinero o cahuinero, que según los autores se usa en el centro y en el sur del país, para denominar a personas vocingleras, enredosas, bulliciosas, tal como las reuniones de las que deriva el adjetivo.

El diccionario de la RAE indica que vocinglero designa a personas que hablan muy fuerte o que hablan mucho y vanamente. Por ende, no es lo mismo que chismoso. Sin embargo, la duda persiste cuando definiciones juntan vocinglero con enredoso, ya que alguien que hable mucho y cause enredos, podría ser considerado un chismoso. Pero también podría armar enredos sin necesidad de chismes. Por eso interpreto que vocinglero no está refiriéndose precisamente a chismoso, sino que tiene que ver con la bulla y los enredos.

En este sentido, un comentario de mi padre sirve para refrendar esta interpretación. Conversando con él acerca de si usaba antiguamente la palabra cahuín y qué significaba, me dijo que su abuela –una mujer que había crecido en un pueblo de Chile Central de origen campesino y que se había venido a Santiago a mediados del siglo XX–, usaba el término, pero no como cahuín sino que cahuinero o cahuinera. ¿Para referirse a gente copuchenta o chismosa? Le pregunté. Pensó un segundo y me dijo que no precisamente, sino que se refería a personas enredosas, que armaban problemas. Algo muy similar a lo que aparece en los diccionarios de principios del siglo XX, a excepción de Román (1901-8 T.I).

Más difícil es la definición de Oroz (1966), que incluye la noción de comentario. Cahuín: reunión de gente para beber y embriagarse; boche, comentario. Que podría ser tomada por equivalente a chisme, sobre todo porque aparece junto a la palabra boche (contienda, riña), que lo acerca al comentario conflictivo; y también, porque el chisme es un comentario. Sin embargo, al mismo tiempo aquello es impreciso, pues los chismes son comentarios pero de un tipo particular, como indica la RAE: 1. m. coloq. Noticia verdadera

o falsa, o comentario con que generalmente se pretende indisponer a unas personas con otras o se murmura de alguna (RAE, 2014). En consecuencia –y advirtiendo que la ambivalencia del término sigue rondando–, no me parece suficientemente claro para aceptarlo como chisme.

De este modo, al seguir los diccionarios de chilenismos desde la entrada para *cahuín* de Morales et al. (1984), cuando la acepción *chismosa* aparece con propiedad por segunda vez (aún en un lugar secundario); y constatar que en la década de 1990 se presenta como sentido único⁴⁹ (Grass, 1993; Brennan y Taboada, 1996⁵⁰), se puede establecer que es aproximadamente entre la segunda parte de la década de 1980 y toda la de 1990, que ese significado se va haciendo cada vez más habitual. Proceso que continúa y se consolida en la década siguiente, como acreditan los diccionarios publicados en el siglo XXI (Academia Chilena de la Lengua, 2001; Candia, 2005; Academia Chilena de la Lengua, 2010). Secuencia relevante, pues muestra que la predominancia actual de este sentido –fácil de corroborar en las conversaciones cotidianas y en los medios de comunicación⁵¹–, es algo más bien reciente y no vinculado a su origen léxico, como puede aparentar su naturalización práctica.

La derivación hacia *bullicio* es inaugurada por Cañas (1902), al indicar los usos figurativos que le dan al término en las provincias del sur. *Cahuín*: Del mapuche *cahuín*, junta, diversión, borrachera: en las provincias del sur es usada esta palabra para espresar (sic) la idea de una reunión bulliciosa, de una persona *vocinglera* i *enredosa*, a la que se llama *cahuinienta*. Andar en *cahuines*, es andar metido en enredos. La definición del diccionario de la RAE (2014), registra dos acepciones para *bullicio*: 1. m. Ruido y rumor que causa la concurrencia de mucha gente. 2. m. Alboroto, sedición o tumulto. Que en una primera interpretación, se entiende que señalan efectos que caracterizan a esas reuniones festivas con borracheras, y que de algún modo hegemonizan el término, permitiendo que sea aplicado, en tanto efectos, a cualquier reunión estrepitosa. Semántica que además, para ser individualizada, el autor recurre al adjetivo *vocinglero*, que como ya se indicó, abre la

⁴⁹ Me refiero solo a los diccionarios de chilenismos aparecidos en esa década, pues la definición de la RAE (1992), si bien representa un chilenismo, es la relacionada a lo festivo.

⁵⁰ Este es un diccionario con definiciones en inglés de chilenismos, hecho como una guía para angloparlantes.

⁵¹ Ejemplos de esto se ven más adelante respecto a entrevistas y notas de prensa.

posibilidad de enlazarse al sentido de chisme, sobre todo cuando se articula a la acepción de enredo.

Luego de su primera aparición, la deriva hacia bullicio será replicada en nueve trabajos sobre chilenismos durante el siglo XX. Partiendo con Lenz (197-), que será gran influencia para los vocabularios que le siguen. La tercera aparición la entrega Valenzuela (1918), con la particularidad de que lo usa como sustantivo, como sinónimo de cahuín: Cahuín: Bullicio, riña, borrachera, de cahuín, reunión y fiesta. Lo que también hará el trabajo de Oroz (1966) pero con otra palabra, que si bien no es sinónimo de bullicio, comparte áreas semánticas con él, lo que valida incluirla en esta derivación. La palabra es boche. Que en su segunda acepción, es sinónimo de la primera del término bochinche: tumulto y barullo, que además se extiende a alboroto y asonada, lo que completa los significados compartidos con bullicio (RAE, 2014). Por su lado, el término bochinche también es usado como sustantivo, en el único diccionario de chilotismos que incluye el término cahuín. Cahuín: Bochinche, alboroto (Quintana, 1977).

Ramificación interesante cuando se interpreta con más detalle y se constata que a través de las dos acepciones de bullicio, el significado de cahuín se amplía en más de una dirección. Mediante la primera, en tanto adjetivo, señala que se trata de reuniones muy concurridas y por tanto ruidosas. Y a través de la segunda acepción, tomada como sustantivo (alboroto, sedición y tumulto), se vincula al desorden y la confusión. Pero no a cualquiera, sino que a los originados por grupos de personas. Y más específico aún, como expresa directamente la palabra sedición, y un tanto menos las acepciones de alboroto y tumulto –a su vez sinónimos de asonada y motín–, que se refieren al desorden y la confusión causada por levantamientos colectivos, que pueden distinguirse por particularidades respecto a su intensidad y sus objetivos, pero que en general se producen en contra de una autoridad y son violentos⁵².

No obstante, este campo semántico es agregado para denotar situaciones confusas y desordenadas producidas por la multitud de un cahuín, y no porque llegaran a una

⁵² **Sedición:** 1. f. Alzamiento colectivo y violento contra la autoridad, el orden público o la disciplina militar, sin llegar a la gravedad de la rebelión. **Alboroto:** 3. m. Asonada, motín. **Tumulto:** 1. m. Motín, confusión, alboroto producido por una multitud. **Asonada:** 1. f. Reunión tumultuaria y violenta para conseguir algún fin, por lo común político. **Motín:** 1. m. Movimiento desordenado de una muchedumbre, por lo común contra la autoridad constituida. (RAE, 2014).

subelevación colectiva. Aunque es sugerente pensar que una multitud siempre representa la posibilidad de un levantamiento, y que además se trate de una reunión de origen mapuche y de continuidad popular, ya que configura de inmediato las relaciones de dominación históricas y su innato temor a la sublevación. Es decir, una acción política. Así las cosas, si bien esta nueva dimensión pareciera estar iniciando la determinación del chilenismo de la palabra cahuín, alejándola de su origen indígena, se vuelve a acercarse por intermedio de esta noción política, infrapolítica, que encierran los cahuines mapuche y los cahuines chilenos.

Otra muestra de que esta derivación es determinante en el proceso de chilenización, a pesar que son solo diez de los veintiocho trabajos de chilenismos con entradas para cahuín, es que su presencia es constante. A diferencia de la de chisme, que por segunda vez aparece luego de ochenta años, la de bullicio está presente prácticamente en todas las décadas del siglo XX, con excepción de la de 1930, en que solo existe un trabajo de chilenismos que incluye cahuín (Silva, 1938), y la de 1940, donde no hay léxicos de chilenismos que lo contengan. Así, junto a los trabajos ya citados, la derivación a bullicio la registran Medina (1928), Rabanales (1953), Prieto (1979), Morales et al. (1984) y Grau (2000)⁵³.

Tomando en cuenta lo anterior, no es casual que la definición de Cañas (1902) sea también la primera en señalar la derivación hacia enredo. Ya que establecida la idea de una reunión bulliciosa, y su implícita extensión al desorden y la confusión, la individualización de ese sentido colectivo –como ya se adelantó–, recae en la identificación de personas vocingleras y enredosas, a las que según el estudioso se les llama cahuinientas. Sentido que deriva en una última definición, en que enredo aparece como sustantivo y sinónimo de cahuín: Andar en cahuines, es andar metido en enredos (Cañas, 1902). Sentido que replicará Lenz (197-) y a partir de este último, lo harán Rabanales (1953), Prieto (1979) y Morales et al. (1984); y por su parte, lo harán Grau (2000 [1997]) y el DUECh (Academia chilena de la lengua, 2010).

En este sentido, enredo se posiciona como una de las nociones clave para la constitución del cahuín chileno. Ya que permite la deriva hacia la noción de tete⁵⁴ (Morales et al., 1984), que lleva a las de conflicto y confusión, y que al articularse a la de chisme, cuyo

⁵³ Cuya primera edición es de 1997.

⁵⁴ **Tete. (I)** m. Problema, engorro (Acad. Ch. de la Lengua, 2010).

debut lexicográfico es anterior pero sin alcanzar protagonismo, le dan un nuevo impulso, que a la larga posibilitará la deriva a intriga (||enredo) y situación confusa (RAE, 2014). De esta manera, considerando que la enunciación de enredo es posible gracias al adjetivo bullicioso y su campo semántico, el trabajo de Cañas (1902) se presenta como el primero en dar cuenta de esta progresión (bullicio-enredo-chisme), que lleva al sentido actualmente más consolidado del término, lo que no hace el contemporáneo trabajo de Román (1901-8 T.I), que solo alude a la noción de chismoso.

La cuarta y última derivación hacia prostíbulo, contrariamente a lo que pensaba al iniciar la investigación, es muy poco referida. Solo dos trabajos la contienen. El primero es Lenz (197-), que en su segunda acepción la presenta con otro chilenuismo sinónimo: 2. casa de remolienda, o diversion (sic), jarana [Colchagua]. Siendo Colchagua la zona geográfica donde se le daba ese sentido y uso. Y el segundo, que aparece recién un siglo después, es un diccionario dedicado al habla delictual y de la calle (Candia, 2005), que en su tercera acepción coloca prostíbulo como sinónimo de cahuín.

Escasa presencia del sentido prostibulario, que contradecía los supuestos que había elaborado a partir de lo que conocía hasta ese momento, y que me indicaban que ésa era una de las acepciones populares del cahuín chileno. Por eso, inmediatamente después de extrañarme de que tuviera tan poca relevancia para la lexicografía de chilenuismos, comencé a buscar explicaciones. Rápidamente pensé en la incidencia conservadora de los estudiosos, que quizás habrían censurado la referencia a la prostitución. Y quizás podría haber algo de eso, ya que si Lenz lo presenta en su diccionario, que es el más destacado, citado y replicado por los autores del corpus que he trabajado, es extraño que no lo hayan incluido en sus definiciones.

Sin embargo, al estudiarlo con más detención, no pareciera ser el conservadurismo un factor tan determinante, como sí es lo específico de su uso –en lo grueso, circunscrito a algunos espacios–, lo que habría impedido una propagación más vasta de este significado, y en consecuencia, la falta de atención para los estudiosos. De hecho, es muy probable que en mi caso lo haya concebido como un término popular y de uso corriente, debido a mi relación con pescadores y mineros, durante años de investigación en la costa atacameña. Aunque tengo la impresión, que originalmente es una acepción llevada al norte por el mundo de la

minería y que por la preponderancia que ésta tiene para los pueblos y ciudades de esa zona, su uso pudo ampliarse más allá de los ámbitos mineros.

Como ya noté, la definición de Lenz asocia su uso a un área geográfica, la provincia de Colchagua. Especificación, que el estudioso hace con las acepciones recopiladas de fuentes orales, que habitualmente no se ocupan en todo el país (Lenz (197-: 49), pero lamentablemente no entrega más información al respecto que pudiese ser rastreada, como si su uso correspondía a algún grupo o lugar determinado. Por su parte Candia (2005), circunscribe su uso al mundo delictual y callejero, lo que también implica grupos específicos y en este caso, marginales. Cahuín: (mapudungun, kawin: fiesta) Chisme de grandes proporciones. // Cierta tipo de fiestas. // Prostíbulo (Candia, 2005).

Se puede suponer entonces, que el desconocimiento o la especificidad de este uso, haya impedido a los estudiosos incluirlo en sus trabajos. Ya sea porque no tuvieron acceso a él (reitero es curioso, considerando la influencia de Lenz), o porque conociéndolo, hayan decidido que era demasiado específico para validarlo. Aunque tampoco es posible descartar que en algunos casos, haya operado la censura por la procedencia de su sentido.

No obstante, las vacilaciones continúan. En los diccionarios sobre el habla de grupos específicos, el término no aparece. Como en los diccionarios sobre el habla de los mineros de la pampa salitrera (Bertrand, 1919; Echeverría y Reyes, 1929) o en la mayoría de los diccionarios sobre el lenguaje delictual (Vicuña, 1910; Drapkin, 1938; Echeverría y Reyes, 1934). Este último más específico aún, porque es sobre delincuentes nortinos. Las excepciones son el ya citado Candia (2005) y el de Méndez (1979), que contiene el término, pero le da otro significado: Cahuín: Sujeto del ambiente. Dícese del individuo que le agradan los hechos delictuosos y que pertenece a la mafia. Ej: “El Palangana se muere por el cahuín”.

Estas ausencias en los vocabularios de grupos específicos, aumentaron las interrogantes y mi curiosidad. Esta derivación y sentido me parecían centrales para la semántica cahuinera, no tanto por la idea de prostíbulo sino que por la centralidad de lo sexual. Decidí entonces, seguir indagando en escritos sobre la prostitución en Chile, para averiguar cuán usado era cahuín para denominar a los lupanares. En esa línea, a pesar de que el término es reconocido como chilenismo recién a mediados del siglo XIX, decidí estudiar los textos coloniales para ver si habría alguna relación de larga data entre cahuines y prostíbulos.

La idea era rastrear los establecimientos de diversiones de ese período, específicamente las chinganas y fondas, que entendía eran además lugares donde se ejercía la prostitución. Efectivamente, estos establecimientos, a los que habría que agregar a las pulperías, eran lugares de diversión que ofrecían comida, bebidas alcohólicas, música y baile. En ese contexto, las chinganas se consideran la versión urbana de las fondas, tradicionalmente rurales. Por su parte, las pulperías eran negocios donde se vendían mercaderías y vino, el que se podía tomar ahí, lo que generaba que cumplieran funciones muy similares a las de chinganas y fondas. Sin embargo, las investigaciones históricas que tratan el tema en períodos coloniales, en ningún momento señalan que a alguno de esos lugares también lo denominaran cahuín (Pereira, 1947; Salazar, 1989; Araya, 1999).

Lo mismo sucede para los períodos republicanos, para los cuales ya existen estudios específicos sobre la prostitución. Como Góngora (1994), que estudia la prostitución santiaguina en el período que va de 1813 a 1931, León (2002) que lo hace para la Araucanía entre 1880 y 1900, o Prunes (1926), que se concentra en la década de 1920 a nivel nacional y desde una perspectiva sanitaria. Busqué además en textos sobre esta temática, vinculados a espacios en que podría aparecer el término, como el de los mineros. Sobre la prostitución en la pampa salitrera entre finales del siglo XIX y principios del XX (Henríquez, 2004; Kalazich, 2018), la prostitución femenina en Antofagasta, de 1920 a 1930 (Flores, 1997) y para prácticamente la misma década, un estudio sobre la prostitución en Arica (Chávez y Soto, 2018). Incluso estudié un texto acerca de la prostitución en Temuco, entre 1930 y 1950 (Bello, 1992), pensando que la cercanía al mundo mapuche podría haber influido en la denominación de los burdeles. Pero nada.

La indagación también me llevó a textos sobre diversiones y juegos, que al igual que los de la época colonial, se refieren a las chinganas, fondas y prostíbulos. Especialmente me interesé en dos. Uno que se sitúa en Colchagua, entre los años 1850 y 1880 (Purcell, 2000), que prometía, ya que era la provincia identificada por Lenz, como la zona en donde la acepción prostibularia era usada. Al que agregué otro texto, que para el mismo período estudia las diversiones rurales y la sociabilidad popular en Chile Central (Valenzuela, 1992). Pero tampoco registraban cahuín como denominación para prostíbulos. Al igual que escritos sobre las chinganas durante el siglo XIX en Santiago, como una biografía sobre la cueca (Garrido, 1976) y una crónica de José Zapiola (1974) dedicada a los cafés, chinganas y fondas

de la primera mitad de siglo. Texto al que recurre Plath (1965), para describir a estos antiguos locales de diversión.

En medio de esta búsqueda y la desilusión que me producía comprobar la inexistencia de respaldo documental para la acepción, recordé que la historiadora Ana Gálvez Comandini hacía su tesis en prostitución. Estudié uno de sus textos, que trata sobre las tensiones entre prácticas sociales y la regulación de la prostitución en Santiago, entre 1896 y 1940 (Gálvez, 2014), donde por supuesto no encontré el término, y me enteré que los más recurrentes en ese período, eran: casas de tolerancia, cafés chinos, casas de remolienda y sobre todo chincheles.

De todas maneras me comuniqué con ella, para preguntarle si en todos los años que llevaba investigando la temática, había visto que usaran la palabra cahuín en ese sentido, aunque fuesen mínimas referencias. Y su respuesta fue, que a lo menos en los estudios urbanos sobre prostitución de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX en Santiago, no hay registros judiciales, administrativos municipales o médicos, que nombren o asocien los prostíbulos a cahuín. Por tanto, al evaluar esta información de especialista junto a la de la bibliografía expuesta, es posible establecer, que aunque la acepción sea registrada lexicográficamente a comienzos del siglo XX, hasta mediados de ese siglo no hay evidencias de que se use. Por lo menos, al nivel en que pueda ser reconocido y registrado en archivos.

Sintiéndome ya rendido ante la evidencia, di con un trabajo que sí presentaba al cahuín como denominador de prostíbulo, así que la indagación continuó. El libro de la antropóloga Lilith Kraushaar *Botitas Negras en Calama* (2016), que es resultado de su investigación doctoral. En él estudia cómo una mujer de la bohemia calameña, que fue asesinada en 1969, se había convertido en una figura mágico-religiosa. El término aparece en el segundo capítulo, en un apartado que se titula Los “cahuines” clandestinos, que parte con la siguiente definición.

En los años sesenta y setenta los bares o salas de cervezas eran conocidos popularmente como “cahuines” o “gambas”. Entre ellos había algunos que tenían patente y otros que no. En aquellos que tenían patentes, se bailaba y comía, tenían shows e invitados [...] Los cahuines clandestinos, locales sin patente municipal, estaban abocados al consumo de alcohol junto a la compañía de mujeres, con las que

se permitía bailar y “ocuparse” (tener contacto sexual). Los “clandestinos” se hacían conocidos en la prensa por los incidentes que allí ocurrían entre dueños, clientes, damas y garzones, taxistas y cuidadores que trabajaban en el negocio (Kraushaar, 2016: 107).

Esta descripción de los bares calameños, no solo refrenda que cahuín es utilizado como sinónimo de prostíbulo, sino que sitúa en la década de 1960 el período en que eso comienza a suceder, lo que es coherente con lo expuesto sobre la cronología de la ausencia del uso y sentido prostibulario, durante la primera mitad del siglo XX. Pero el asunto no es tan directo. Cahuín designaba a todos los bares o salas de cerveza, los que tenían patentes y los clandestinos, siendo estos últimos los que funcionaban como prostíbulos. Es decir, el sentido que prima en esta versión, es el genérico festivo, el que alude a la celebración, la borrachera y las comilonas. Y que cuando se aplicaba a uno clandestino, incluía en el sentido de comercio sexual.

En síntesis, si bien la derivación hacia prostíbulo es reconocida a inicios del siglo XX, por uno de los diccionarios de chilenismos más reconocidos –lo que da consistencia a la información–, la evidencia muestra que en ese momento y hasta mediados de la centuria, su uso aún está circunscrito, no solo a algunos ámbitos, sino que por decirlo de algún modo, a la intimidad de éstos. Es lo que explicaría su inexistencia en la documentación dedicada a retratar esos contextos (colchagüinos, mineros, delictuales).

Sumado a esto, están los registros de la acepción durante las décadas de 1960 (Kraushaar, 2016), aunque luego descubrí que su uso era anterior. Como lo respalda la novela *Chicago chico* de Armando Méndez Carrasco (1962), uno de los representantes de lo que se conoce en Chile como “Literatura de los bajos fondos”, surgida en la década de 1950 y que basa su contenido en la recreación de espacios marginales de la ciudad:

—¡Qué contái pus, Chicoco maraco!

—¡Aquí estoy pus, borrachín de cerveza!

—Ahora que te chuteó la Olga, volvís al cahuín.

[...]

—¡Esta cabra es del cahuín: vive donde la Lechuguina.

—¡Las huevas, Carreta Vieja! ¿Conocís la Francesa de General Jofré? Allá culea con disimulo (Méndez, 1962: 37-38).

Más aún, es revelador que la novela esté ambientada en el Santiago de las décadas de 1930 y 1940, ya que avala el supuesto de que el uso de este sentido, es anterior al momento en que se comprueba que ya es una voz reconocida.

En este sentido, otra de las novelas destacadas de esta literatura, es *El río* de Alfredo Gómez Morel (1963). Publicada en 1962, es un relato autobiográfico que transcurre, a pesar de que no explicita fechas, aproximadamente desde la década de 1930 a la de 1950. En ella aparece el término *cahuín*, en dos escenas que suceden entre los años cuarenta y cincuenta, pero no para denominar lenocinios, sino que en su acepción de enredo o tete. La primera: “—Curito: es mejól que te vái. Nos poís metél en el tremendo cahuín. Puéen veníl los pacos y noótro pagaríamos el pato” (Gómez, 1963: 108). Y la segunda, sorpresivamente, de algún modo vuelve al antiguo sentido de reunión. En el capítulo titulado *Juicio en el río*, el novelista relata la primera vez que asistió a uno de los juicios que se hacían en la comunidad de niños y jóvenes que vivían bajo los puentes del río Mapocho. Siempre dirigido por los mayores, esa vez la hacían para decidir la aceptación del protagonista en la comunidad. Luego de preguntas y respuestas, el muchacho que dirigía el juicio sentenció la aceptación y finalizó el proceso declarando: “—Ya, cáuros. Ahúra contemos cuentos. Se acaó el cahuín” (Gómez, 1963: 132).

En consecuencia, es posible deducir que la deriva prostibularia del *cahuín* surge tempranamente en la trayectoria de chilenzación del término, pero se mantiene confinada a ámbitos específicos. Luego alcanza cierto grado de popularidad a mediados del siglo XX, como se ve en textos literarios. Popularidad que aumenta y parece alcanzar su máximo en los ámbitos de la minería. Lo que permite estimar, que una de las causas de la expansión e incremento del uso de este sentido, es la inmigración generada por el desarrollo de la industria minera en el norte del país y el crecimiento de las poblaciones que giran en torno a ella⁵⁵. Notoriedad que baja durante el resto del siglo, como lo demuestran las casi nulas referencias bibliográficas y el desconocimiento generalizado de este sentido, frente a las acepciones

⁵⁵ Al menos aún se usa corrientemente en Taltal, como lo he constatado en las conversaciones con mineros y pescadores locales, y que me ha confirmado recientemente un amigo que es de allá. Así como también lo hizo, uno de las personas que entrevisté para esta investigación, que es oriundo de Copiapó.

hegemónicas. Sin embargo, el cahuín burdel no desaparece, sino que mantiene su influjo en sus ámbitos de origen (minero, “bajos fondos”, delictual), pero en un proceso de declinación, estimulado por las transformaciones del comercio sexual y por la progresiva muerte de quienes mantienen presente este significado.

La RAE y el cahuín

Un tercer aspecto más específico, que arrojó el estudio de la lexicografía de chilenismos, es el modo en que entró el término en los diccionarios elaborados por la Academia Chilena de la Lengua (1978, 2001, 2010), considerando que es el órgano oficial del conocimiento lexicográfico nacional y que no incorporó al término del mismo modo en que lo hicieron otros trabajos, incluyendo a los que he citado de la RAE. Así, el primer diccionario de la Academia Chilena, el *Diccionario del habla Chilena* (1978), no incluye la palabra cahuín. Lo que es bastante curioso, pues como se ha expuesto, el término es reconocido como chilenismo en el trabajo de Saavedra (1859) –que por lo demás cita el diccionario de 1978–, así como en el resto de las obras que le siguieron a esa aparición. Alguien podría especular que su impronta academicista y su relación con la RAE, habrían generado algún tipo de filtro. Pero sería extraño, pues como señalé, si bien la RAE incorpora el término a su diccionario oficial, recién en 1992, daba cuenta del chilenismo desde las primeras décadas del siglo XX en su diccionario ilustrado (RAE, 1927).

Extrañeza que persiste, ya que a pesar del reconocimiento oficial de la RAE en 1992, que supondría una mayor validez para su par chilena, no es considerado. En la siguiente edición de su diccionario, que empieza a llamarse *Diccionario de uso del español de Chile (DUECH). Una muestra Lexicográfica* (2001), tampoco contiene una definición de cahuín, sino que presenta entradas para un verbo y un adjetivo: Cagüinear: Propagar comentarios malintencionados. Y como variante cahuinear. Cagüinero, ra: que cagüinea, que arma líos, generando malentendidos. Es cierto que de ésta se puede deducir, que un cahuín sería un comentario malintencionado y un lío, pero por lo mismo, no se entiende el porqué de la inexistencia de una entrada para el término.

Ese mismo año se publica la edición número veintidós del diccionario de la RAE (2001), que como se indicó, trae una nueva definición que reemplaza a la festiva anterior

(RAE, 1992). Cahuín 1. m. coloq. Chile. intriga (|| enredo). 2. m. coloq. Chile. Situación confusa (RAE, 2001). La que se ha mantenido en la edición vigente, la veintitrés (RAE, 2014). Con la que el campo semántico que presenta el DUECh (2001), en referencia al verbo y adjetivo señalados, si bien no es totalmente equivalente, es más cercana de lo que era con la acepción festiva.

Finalmente, se le asigna una entrada al término en la última edición del DUECh (Acad. Ch. de la Lengua, 2010). Aquí aparece escrito con h y no con g, se informa de su origen mapuche y registra los sentidos de chisme y situación conflictiva. Cahuín: (de origen mapuche). 1. Chisme, comentario malintencionado que se difunde de boca en boca. 2. Situación conflictiva. Y además se agregan las definiciones para Cahuinear: Participar de la difusión de cahuines. Cahuineo: Acción de cahuinear. Y Cahuinero/a: Que le gusta cahuinear. Como se ve, tampoco coincide con la entrada del diccionario de la RAE (2014), principalmente porque el significado de chisme, continúa sin ser adoptado por la institución española. Y el nuevo sentido que aporta el DUECh (2010), situación conflictiva, si bien puede intersectar con las de intriga (enredo) y situación confusa, no alcanza a ser equivalente. Aunque se acerca harto.

Síntesis capítulo 2

Por último, expongo una evaluación sintética de esta trayectoria, para destacar los elementos más preponderantes acerca de las transformaciones del término y los indicios sobre su uso, que ayudan a comprender los usos y sentidos adquiridos por el cahuín en su existencia chilena y qué vínculos hay con los sentidos originarios, y con los atributos políticos e infrapolíticos del término.

Lo primero que se puede constatar, es que se produce una continuidad del término entre la lengua indígena y el habla chilena, que está mediada por el sentido y el uso de la acepción festiva, de reunión con borrachera. Según los registros, la última que utilizaron los mapuche y la primera incorporada al léxico de chilenismos. Ésta se mantiene como sentido predominante por más de un siglo, y de ella se desprenden los significados que engendrarán nuevas definiciones. No obstante, el análisis enseña que a pesar de la continuidad y predominio de esta acepción, su referencia al origen indígena en los diccionarios no es mucha

ni muy específica, sino que es un conocimiento que incorporan y manejan, básicamente los estudiosos.

Una segunda observación, es que las derivaciones y transformaciones que sobrellevó el término, encuentra un punto de inflexión a comienzos del siglo XX, con el surgimiento de la noción de bullicio, que deriva de lo festivo y principalmente de las externalidades que producía la realización de los cahuines. Punto de inflexión, pues de ella se desprende enredo, sentido que permite la derivación hacia chisme, que a su vez posibilita la emergencia de los significados de intriga y situación confusa.

Tercero. Aunque sea de manera indirecta, el hecho de que las acepciones chilenas provengan de reunión festiva y borrachera, establece un vínculo con esa noción, no solo por los procesos de ramificación señalados, sino también porque al ser enunciados, aluden a propiedades de los cahuines-festivos. Las derivaciones de bullicio y enredo, evocan consecuencias inmediatas de las reuniones; la de prostíbulo alude directamente a la fiesta, la borrachera y a la actividad sexual; y la línea derivativa que parte con chisme y sigue más tarde con intriga y situación confusa, invocan a los cahuines-festivos, pero lo hacen respecto de lo sucedido en ellos.

Sin embargo, esta última vinculación puede parecer un tanto contradictoria con lo expuesto, ya que se deduce que una vez aparecida la acepción de chisme, rápidamente deja de aludir a los cahuines-festivos, y más tarde se constata que sus derivados, no hacen ninguna referencia a ellos, que es lo que genera la distinción con el cahuín-festivo. Es decir, no se cumpliría esta tercera observación. Pero la cosa no es tan simple. Se requiere una precisión: el vínculo de la acepción festiva con chisme, intriga y situación confusa, existe, pero no se constituye por alusiones directas y concretas a ella, sino que por la mediación semántica de chisme, que da cuenta tempranamente de una práctica de socialización que es frecuente en las fiestas-borracheras. Me refiero a la práctica chismosa, que si bien es inherente a todo –o casi todo– fenómeno social, en el cahuín-festivo se dan ciertas condiciones que la estimulan, aumentando su producción.

Esas condiciones son: que esos eventos se configuran como ambientes de intimidad grupal, en los que se expresan rasgos de intimidad individual, pero donde prevalece una consciencia grupal que distingue pertenencias e interacciones posibles, entre los y las participantes. Además, son ámbitos en donde se asume cierta laxitud normativa, derivadas

del contexto festivo y el consumo de alcohol, que fomenta un menor control de impulsos y la desafección por algunos límites o convenciones sociales. Y como consecuencia de aquello, es que las interacciones sociales están más expuestas al comentario y al juicio (certero, equivocado o falso), convirtiendo a los cahuines-festivos, en suelo fértil para la activación de prácticas chismosas. De ahí el chisme adquiere su vínculo con la palabra cahuín. Como registran los diccionarios, inicialmente como adjetivo para gentes enredosas, vocingleras y luego chismosas (cahuinientas, cahuineras), que el uso y el tiempo transformó en el sustantivo más habitual del término.

Una cuarta observación, es que no es posible saber –hasta ahora y con la información disponible–, cómo y dónde comenzó el ingreso del término al léxico de chilenismos. Esto tiene dos consecuencias importantes para destacar. Estoy pensando en rasgos generales, no en detalles; o sea, si fue por algún fenómeno en alguna zona determinada, que luego se expande al resto del país. Como anotan los estudiosos, señalando orígenes en la Zona Centro, Centro Meridional y Sur. O solo el Sur o solo el Centro. O las casas de remolienda en Colchagua. O tal vez, que haya sido en todos estos lugares, de distintas maneras a la vez o en distintos momentos. E incluso se puede sospechar que el proceso ocurrió en Santiago. Pero no hay evidencias suficientes para saberlo.

No obstante, si bien no es posible zanjar esta indeterminación, lo estudiado lleva a considerar que el cahuín ingresa al habla chilena, mediante algún o algunos procesos, pero siempre asociados al actual territorio mapuche, que sería su origen. Suposición que en cierta medida se naturaliza, en parte debido a los trabajos lexicográficos, que directa o tácitamente lo asumen. Pero en rigor no es un supuesto tan robusto. Las evidencias son insuficientes. Como se constató, no se encuentra el término en las denominaciones de los espacios de sociabilidad de la Araucanía (fiestas, borracheras, reuniones o prostíbulos), inmediatamente antes, durante y posteriormente a la invasión del Estado chileno.⁵⁶

Hay que recordar además, que la primera inscripción del término en los diccionarios de chilenismos es de 1859 (Saavedra, 1859), varios años antes de la ocupación y anexión chilena, y que la definición no señala una zona de origen para la palabra. También, que

⁵⁶ En este sentido, si bien el más explícito de los trabajos alude a los cahuines, lo hace para indicar cómo terminaron representando el desorden para los mestizos que inmigraban a la Araucanía luego de la derrota mapuche (León, 2002: 71). Pero no pasa de ser una observación del autor, ya que el término nunca aparece denominando a los varios espacios de sociabilidad que presenta.

durante esa segunda mitad de siglo, en las comunidades mapuche su uso se va perdiendo, arrinconándose cada vez más al ámbito de las memorias sobre los antepasados. Más tarde algo se recupera para el conocimiento público mapuche, cuando algunos sabios o conoedores mapuche, ayudan a los investigadores huincas que lo transforman en objeto de estudio, lo que dará pie para que actualmente, sea incluso considerado un elemento de reivindicación étnica.

Pero uno de los argumentos más solventes, para cuestionar que el ingreso del término al habla chilena esté necesariamente vinculado al territorio mapuche, es que los “indios de Chile”, los Reche, se extendían a lo largo de la Zona Centro y Centro Sur. Grupos con diferencias, pero que compartían algunos elementos fundamentales como la lengua, que dejó inscrito el término también en la Zona Central. En topónimos que todavía persisten como Puchuncaví o Curacaví, y en documentos coloniales. Como el que trabajan Stehberg y Sotomayor (1999) sobre el valle de Aconcagua, y que los autores conciben como lugar para fiesta o borracheras ceremoniales.

Por tanto, y esta es la primera de las consecuencias, la información disponible no solo pone en duda que el término haya entrado al vocabulario chileno, como pensé en un momento por la información disponible, por influencia de los grupos indígenas del sur, sino que además abre la posibilidad de que el sentido de fiesta, comilona y borrachera, haya subsistido en las poblaciones del centro de Chile, seguramente en ámbitos populares, y que desde allí se haya expandido. Por supuesto, tampoco es posible descartar otras vías, incluso relacionadas a los efectos de la invasión chilena al territorio mapuche, aunque los especialistas sostengan que la influencia mapucholálica post pacificación, para Chile Central sea prácticamente nula⁵⁷.

La otra consecuencia, tiene que ver con que esta incógnita en el contexto de la acepción festiva, que inicia la trayectoria chilena del término y que comparte con los mapuche durante el largo período en que ésta predominó, sugieren que esa conexión entre el mundo indígena y el chileno, es más compleja que solo nominal. Es indicio de fuertes vínculos semánticos y prácticos, que desdibujan la distinción taxativa entre lo chileno y lo indígena, como señala la mayoría del corpus documental analizado.

⁵⁷ Comunicación personal de André Menard, aunque me indicó que sí se debe considerar la entrada de palabras del mapudungún a la zona central, debido a la inmigración mapuche a partir de la década de 1930.

Y una última observación, más general, es que la trayectoria lexicográfica del término chileno, decanta en dos acepciones, o mejor campos semánticos, que son actualmente las más usadas. El referido al enredo, que incluye denominaciones como intriga, situación confusa o conflictiva, tete; y la de chisme, que abarca a los términos similares, que si bien habitualmente son utilizados como sinónimos, pueden tener también elementos que los distinguen.

Teniendo presente estos resultados, más los de la trayectoria indígena del término, en los capítulos que siguen, pretendo describir el contenido más representativo de lo que pueden ser los cahuines en tanto fenómenos sociopolíticos, a partir de una mirada como la que permite a Menard (2014) vincular cahuines indígenas, los mapuche con los tupí, y luego hacerlo con el imaginario cahuinero europeo, representado en Hamlet. Es decir, concentrarse en aspectos que se muestran determinantes por persistentes, transhistóricos. Aunque por supuesto, sin descuidar a aquellos más situados, que por lo mismo muchas veces pasan desapercibidos (son “infrapolitizados”), pero que tratados con atención, permiten rastrear los indicios dejados por el ejercicio práctico y cotidiano, que evidencia aspectos importantes.

Es en ese sentido, que apelo nuevamente a Besnier (2009) y sus decisiones teórico metodológicas, pues las mías se le asimilan. En particular, me refiero a las relacionadas con su evaluación del campo de estudio de los chismes, que da cuenta de cómo la comprensión teórica y comparativa del fenómeno, se dificulta por la escasez de investigaciones etnográficas detalladas, lo que es agravado por la que considera una división artificial del trabajo:

On the one hand, anthropologists and sociologists have analyzed the sociopolitical "work" that people accomplish with gossip and rumor, while paying little attention to the form of talk. On the other hand, sociolinguistics has generated a sophisticated corpus of microanalyses of the structure of gossip talk, but these works adopt what most anthropologists would deem to be an impoverished theory of context (Besnier, 2009: 14).

De este modo, tal como declara que su libro es un intento por superar esta dicotomía artificial, integrando los macroanálisis (el trabajo sociopolítico de los chismes) con las herramientas microanalíticas (las formas en que se chisnea, cahuinea), de modo semejante, primero vuelvo al trabajo de Menard (2014) para presentar una revisión crítica, que decante en la identificación de los aspectos transhistóricos de los cahuines; y en el capítulo subsiguiente, me aboco a las formas o mecanismos en que se cahuinea. Para posteriormente, articular ambas fuentes de información y así poder caracterizar su dimensión política.

CAPÍTULO 3

LOS OTROS CAHUINES

Uno de los méritos del artículo de Menard *Espectros del cahuín* (2014), es haber reconocido y utilizado en su trabajo la similitud formal y semántica entre el cahuín reche y los términos cauim o caouim, propios de los grupos tupinambá que habitaban el actual sureste brasileiro, durante los primeros siglos de invasión europea. Sin embargo, como señala el autor, cauim era el nombre de una bebida alcohólica, una chicha que los tupí consumían para alcanzar el estado de ebriedad propicio para la realización de sus reuniones más significativas. Práctica que los indígenas denominaban cauinagem, y por tanto, es el término con el que se debería equiparar al cahuín reche, en vez de caouim. Ya que ambos, el cauinagem y el cahuín, sin ser del todo equivalentes, denominan a una instancia colectiva acordada para emborracharse.

Para los tupí, la más grande y destacada de esas juntas beodas, se realizaba en ocasión de una ceremonia antropofágica, en que se comía un guerrero de una aldea enemiga. Éste era capturado por un guerrero local, durante batallas que pertenecían a lo que Viveiros de Castro (2002)⁵⁸ y Menard (2014), identifican como un complejo guerrero o complejo de guerras de venganzas. Una estrategia de reproducción de estos grupos, que era uno de los fundamentos de su instauración social y que disponía de un conjunto de mecanismos, que sostenían las relaciones de poder establecidas.

Sobre esas informaciones, luego de aludir a las similitudes formales de las palabras cahuín y caouim, Menard se dedica a establecer equivalencias a propósito del lugar que ocupaban las borracheras en esos campos semánticos. No obstante, lo sigue haciendo entre cahuín y caouim –a pesar de que debería ser entre cahuín y cauinagem–, lo que me hizo poner atención sobre la operación analítica menardiana, que se verá induce al enmarañamiento de su interpretación, que también incluye el modo en que relaciona al rito tupí con el cahuín chileno, a través de la acepción de intriga.

Menard (2014) entra al cauim a través de los textos de los antropólogos Alfred Metraux, *Religion des tupinamaba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*

⁵⁸ Este autor también lo denomina complejo del exocanibalismo guerrero (Viveiros de Castro, 2002: 220).

(1928) y *El mármol y el mirto: Sobre la Inconstancia del Alma Salvaje* de Viveiros de Castro (2002). Siguiéndolos, informa que la palabra cauim o cahuí, designaría a un brebaje alcohólico hecho de mandioca, maíz u otros frutos como nueces de cajú, que según una fuente sería de dónde le viene el nombre (Menard, 2014: 11).

A continuación, en la misma página, agrega que una de las cosas que más ha llamado la atención de los especialistas, eran las habituales borracheras con cahuí –los cauinagem–, que se hacían en todas las ceremonias y fiestas comunitarias significativas, incluyendo aquellas en donde se discutían asuntos importantes. Una observación, que se recordará también hacían los cronistas acerca de las reuniones reche-mapuche. Observaciones que incitan en Menard el cuestionamiento, de si se tomaba alcohol porque las reuniones eran importantes o si las reuniones eran importantes porque se tomaba alcohol. Interrogante que para él sería una manifestación, de la aparente ambigüedad de las definiciones del cahuín mapuche, respecto del valor que tenían las borracheras en su realización.

Para ampliar la discusión, desde una perspectiva durkheimiana escribe Menard, se puede ver en esas ceremonias y fiestas, instancias de representación reflexiva de la sociedad como un todo ante sí misma, lo que permitiría entender por qué en las definiciones del cahuín reche-mapuche, coinciden ceremonia y unidad sociopolítica. Lo que en el caso tupí se expresaba en ritos-borracheras sacrificiales, pertenecientes al complejo mayor de las guerras de venganza. Y para argumentar el vínculo con los cahuines indígenas-chilenos, Menard procede con la siguiente extrapolación: en los ritos tupí se expresa la relación entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga, evidenciando que la dinámica cahuinera también es protagonista de esas ceremonias caníbales, lo que finalmente permitiría su asimilación. Aunque al indagar con atención, se compruebe que el rol del cahuín no es protagónico, sino que está en función del ritual de venganza. Sentencia a la que volveré. Pero antes quisiera describir la ceremonia tupí, para mostrar las conexiones con la reunión mapuche y en consecuencia, los aspectos más significativos y persistentes, que aportan a la comprensión de este tipo de instancias en tanto fenómenos sociopolíticos.

Breve descripción de la ceremonia tupí

Me baso en los mismos textos que Menard⁵⁹, más uno del antropólogo brasileiro Renato Sztutman, *Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos* (2007)⁶⁰; que también usa los textos de Metraux (2011) y Viveiros de Castro (2002), pero ofrece una lectura directa de las crónicas que refieren esos textos y además incorpora información de otras investigadoras e investigadores que han escrito al respecto. Como se ha indicado, estos ritos caníbales formaban parte de lo que se reconoce como el complejo de las guerras de venganza, que involucraba a las parcialidades tupí. Conjunto de mecanismos que se habían convertido en una forma de vínculo social, que operaba en base a la calificación entre grupos enemigos y aliados, y que era fundamental para la reproducción de cada uno. “Vale destacar que la venganza era ejercida con extranjeros, estos pertenecían preferencialmente a otros grupos tupí-guaraní, que compartían el mismo universo ético y que, como demuestra agudamente Florestan Fernandes (1952), estaba fundado en la guerra” (Sztutman, 2007: 52).

En grueso, esto significa que un ámbito determinante de la vida social tupí, se encontraba en estado de guerra permanente. Los ataques a los enemigos, las batallas y las matanzas eran prácticas corrientes, al igual que las venganzas por esos ataques, derrotas y pérdidas. Manifestaciones del sustrato político ideológico tupí, que las articulaba a otras prácticas y lógicas, con las que constituían un proceso incesante y primario para la institución de lo social. Que dada su relevancia, no solo determinaba la dinámica belicosa, sino que también incidía en el desarrollo de otros ámbitos de la existencia tupí. Entre otros, el de los intercambios, las alianzas, los matrimonios, la división del trabajo por sexos, el prestigio masculino, lo económico, lo político o el despliegue de lo cotidiano⁶¹.

⁵⁹ En el caso de Metraux, estudié el capítulo La antropofagia ritual de los tupinambá, de su libro ya citado, en una edición en castellano publicada bajo el título *Antropofagia y cultura* (2011).

⁶⁰ He trabajado este texto apoyándome en una traducción no profesional, que me compartió el colega José Isla. Por eso, si bien las citas en castellano vienen de ahí, fueron previamente contrastadas con el texto original, y por eso las páginas señaladas corresponden a ese texto.

⁶¹ En este sentido, el complejo guerrero concentrado en su instancia culminante, la ceremonia antropofágica, es equiparable a lo que Mauss en su ensayo sobre el don, denomina hecho social total: “Los hechos que hemos estudiado son todos hechos sociales totales o, si se quiere –pero esta palabra nos gusta menos– generales: es decir, que ponen en movimiento en ciertos casos a toda la sociedad y sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc.) y, en otros casos, solo a una gran cantidad de instituciones, en particular cuando esos intercambios y contratos involucran más bien a individuos” (2009: 251).

Así, uno de los mecanismos estructurales del complejo guerrero, era la captura de enemigos durante las batallas, que Metraux describe de la siguiente manera:

El objetivo de los tupinambá durante la batalla era capturar prisioneros [...] Tras haber combatido a distancia durante un rato, los guerreros de ambos bandos se lanzaban unos contra otros, y cada uno se esforzaba por desarmar a un adversario y apoderarse de él con vida [...] como la captura de un enemigo era una proeza rigurosamente individual, era una regla establecida que el prisionero pertenecía a quien lo había alcanzado primero (2011: 5).

Prisioneros que estaban destinados al rito antropofágico, que se hacía al volver a la aldea, aunque las ritualidades comenzaban durante el viaje de regreso. Por ejemplo, al pasar por las aldeas aliadas, los guerreros eran celebrados y los prisioneros exhibidos frente a un círculo que se armaba con los presentes. Entonces se les pasaba una maraca que debían hacer sonar y comenzar a bailar. Después se les permitía dirigir un discurso a sus captores, en el que reconocían la derrota y aceptaban sin quejarse, como valientes, que morirían en el país de sus enemigos. Pero también advertían que su país era grande y que los suyos se vengarían. Lo que era respondido por los espectadores, con la frase: “Ustedes mataron a muchos de los nuestros y nos vengaremos por eso” (Metraux, 2011: 8).

Otro momento que describe Metraux, es que avanzado el camino de regreso y antes de entrar a la aldea, el dueño manda al cautivo afeitarse las cejas y los cabellos que tuviera sobre la frente, de modo que su apariencia fuera la de un guerrero tupinambá. Junto a eso se le echaba resina y miel en el cuerpo, se le pegaban plumas y se le colocaban adornos también de plumas. Así continuaban el camino y si se encontraban con alguna mujer de la aldea, lo obligaban a gritarle que él era su comida y que estaba llegando.

Luego, a cierta distancia de la aldea, la caravana se detenía y levantaban unas chozas de hojas de palmera, donde los prisioneros debían alojarse mientras los guerreros se ponían a beber, en una borrachera que podía durar hasta cuatro días. Antes de entrar a la aldea, los cautivos eran forzados a limpiar las tumbas de los padres de sus captores. Cuando finalmente entraban, todos salían a recibir a los vencedores. Las mujeres, continúa Metraux (2011: 9), especialmente las viejas, celebraban alegres gritando y saltando. Sonaban flautas que eran

elaboradas con huesos de anteriores sacrificados⁶². Los guerreros le entregaban los prisioneros a las mujeres, y éstas los llevaban a una choza mientras cantaban y bailaban.

Pasado un tiempo, los maltratos de un principio desaparecían, pues el prisionero empezaba a ser considerado un integrante más del grupo. Al respecto, Metraux indica que en un documento colonial, se informa que si bien los prisioneros eran esclavos de sus captores, eran sujetos que andaban libres por la aldea. Y que no se escapaban, porque volver a su aldea significaba un tremendo deshonor, al quedar como un cobarde. Además que sus propios compatriotas le darían muerte, por no haber soportado morir en manos de sus enemigos, pues en el ámbito de la guerra, aquello significaba admitir que ellos no eran capaces de vengar su muerte.

Pasados aproximadamente cinco días de la llegada del prisionero, lo casaban. En principio, con la viuda del pariente de su dueño al que le había limpiado la tumba. Pero si no había viuda, podía ser una hija o una hermana de su captor o la hermana o la hija de un amigo del captor. Unión que era muy valorada entre los tupí. Como esa, otras prácticas rituales y cotidianas, terminaban por convertir al prisionero en un integrante más de la aldea. Pasado un tiempo, que podía ser largo, el dueño del cautivo se decidía a organizar la ceremonia del festín caníbal. Invitaba a parientes y amigos, y las mujeres comenzaban a producir caouim. Algunas partes del cuerpo del prisionero, eran reservadas por algunos comensales, que a cambio tenían que aportar con víveres para la mantención del cautivo.

La ceremonia implicaba varias acciones, para las que se asignaban roles específicos:

Uno debía matar al prisionero, otro estaba encargado de hacerle una tonsura, otro de pintarlo con jagua, un tercero debía adornarlo con plumas, un cuarto lavarlo y un quinto finalmente se encargaba de sostenerlo cuando estuviera desatado. Las mujeres tampoco eran olvidadas. Unas tenían la misión de ocuparse del pelo, que debían emparejar con fuego, y a otras se les asignaba la tarea de poner un tapón de madera en el ano de la víctima después de su muerte (Metraux, 2011: 16).

⁶² A propósito de similitudes, es la misma práctica descrita para los reche: “Los reche utilizaban finalmente los huesos (*voro*) de las piernas del sacrificado. Los huesos son inmediatamente vaciados de su médula y transformados en flautas. Estos instrumentos son utilizados durante la ceremonia de sacrificio” (Boccaro, 2007: 162). Aunque agrega, que las informaciones sobre esa práctica son muy reducidas.

En ese punto, según una de las crónicas, el ejecutor de la muerte declaraba frente al prisionero, amigos y parientes, su nuevo nombre. Aunque Metraux señala, que esa descripción es contradictoria con todas las otras fuentes, que indican que esa parte del rito se hacía después de la matanza. Como fuera, lo del cambio de nombre era un mecanismo fundamental en el desarrollo de la ceremonia, particularmente para el guerrero que sacrificaba, que durante su vida podía acumular varios nombres, lo que era expresión de prestigio. Explica Metraux:

El cambio de nombre era la más importante de las precauciones que debía tomar cualquiera que se creyera expuesto a la malevolencia de un espíritu [...] todos aquellos que habían participado de alguna manera en la muerte del cautivo o que estaban emparentados con quien lo había matado [...] El cambio de nombre era una medida de prudencia [...] y estaba destinado a quitarle al espíritu toda influencia sobre aquél contra el cual estaba irritado (2011: 46).

Decidido el dueño del cautivo de hacer la ceremonia, a continuación se acordaba en el consejo de los principales guerreros la fecha y se mandaban mensajeros a las aldeas vecinas y aliadas, para invitarlas. Ocurrido aquello, todos en la aldea anfitriona se ponían a trabajar en los preparativos. Se confeccionaban cuerdas, se preparaba la maza con la que se golpeaba en la cabeza al cautivo hasta matarlo. Las mujeres fabricaban muchas vasijas de formas y dimensiones diversas, y algunas muchachas se dedicaban a la preparación del caouim. Esa etapa de preparaciones podía ser largo, por lo que también en ese período se realizaban algunas ritualidades.

Llegado el día, aparecían los grupos de invitados con mujeres y niños, quienes entraban bailando a la aldea. El jefe salía a recibirlos con estas palabras: “Ustedes vienen a ayudarnos a comer a nuestro enemigo” (Metraux, 2011: 21). Luego eran invitados a participar en una borrachera preliminar. Solo ahí, señala el antropólogo, comenzaba la ceremonia que precedía al festín caníbal. Se describen cinco días de ceremonia, con diversas prácticas que se van sucediendo, no siempre coincidentes entre las fuentes coloniales, siendo la ingesta de caouim una constante. Finalmente, cuando se acababa el caouim, llegaba el momento de la ejecución. Parientes y amigos iban a buscar al verdugo, que en todo ese tiempo se encontraba

recluido en una choza. Éste avanzaba bailando y contorsionándose, giraba los ojos de manera aterradora y con los brazos imitaba a un halcón que va por su presa.

Al llegar frente al prisionero, un viejo le pasaba la maza. La agarraba con ambas manos y la pasaba rápido encima de la cabeza de la víctima y luego se la devolvía al viejo que se la había pasado. Se quedaba frente al prisionero con el que comenzaban un diálogo ritual. Le preguntaba si él era de tal aldea y si había matado y comido a sus parientes. El prisionero le respondía que sí y se vanagloriaba de aquello. Entonces el verdugo le decía que ahora tendría que pagar por eso. Que lo mataría y lo ahumaría para luego ser comido por todos los asistentes. El cautivo terminaba diciendo que sus parientes lo vengarían. El primer golpe intentaba ser en la nuca. Cuando se le daba, los asistentes exclamaban y silbaban, algunos hacían sonar las cuerdas de sus arcos. Entonces, el verdugo pasaba por encima del cuerpo un par de veces, y después le daba el golpe mortal (Metraux, 2011: 36).

Una vez muerto, de inmediato las viejas se acercaban para recoger la sangre y el cerebro, que metían en una calabaza para tomarlos calientes. Después el cuerpo se chamuscaba al fuego, para poder desprender la epidermis raspándola. También se le metía un palo en el ano para que no botara nada. Sus cuatro miembros eran cortados. Luego hacían un corte en el estómago y se invitaba a los niños a desenrollar los intestinos. A continuación se despedazaba el tronco. Los pedazos eran asados sobre un ahumadero, que estaba a cargo de las viejas de la aldea. Nada se desperdiciaba, lo que no era asado se cocinaba como caldo. Algunas partes como el cerebro y la lengua, estaban reservadas para los jóvenes. Lo mismo sucedía con la piel del cráneo, que era para los adultos, y los órganos sexuales para las mujeres (Metraux, 2011: 37).

Una lectura de lo estudiado: diferencias y similitudes

Es básicamente sobre esa información, que los investigadores posteriores a Metraux (2011) realizaron sus análisis, ya que compendia las fuentes principales que describen al caouim, el cauinagem y el rito antropofágico. Por tanto, cada uno de los tres que aquí utilizo –aparte de Metraux–, entregan una versión elaborada sobre casi las mismas referencias, pero con una perspectiva particular. Viveiros de Castro (2002), emprende una discusión sobre lo que se identifica como la “inconstancia del alma salvaje”. Una condición percibida, forjada

y criticada por los misioneros coloniales, que veían en ella la causa del fracaso de sus pretensiones de adoctrinamiento. Obviamente, los indígenas frente a las exigencias planteadas por la normativa misionera, generalmente optaban por desecharla para seguir sus propias formas y reglas.

Por esa vía, este autor se aboca a las guerras de venganzas y sus ceremonias antropofágicas, que eran lo que más conflictuaba a los religiosos, especialmente las primeras. Hay registros, de que algunos indígenas habrían declarado ser capaces de abandonar las, consideradas por los europeos, malas costumbres, incluso el canibalismo, pero con excepción de la guerra y la venganza, ya que por ellas tenían un apego vital y que exhibía una constancia que desmentía la opinión misionera.

En esa línea avanza su análisis, que le lleva a determinar que las guerras de venganzas y la ceremonia canibal, se trataba de un mecanismo de reproducción del tiempo, que respondería a una condición ontológica de los tupí: “una incompletitud de la socialidad y en general de la humanidad. Se trataba, en suma, de un orden donde el interior y la identidad estaban jerárquicamente subordinados a la exterioridad y a la diferencia” (Viveiros de Castro, 2002: 220). Para el brasilero, estas eran sociedades que necesitaban del Otro para existir⁶³.

Por su parte Sztutman (2007), presenta un abordaje más circunscrito a lo antropológico, comparado al de Viveiros de Castro (2002) que tiene una deriva filosófica fuerte. Aunque se vale del contenido del texto de Viveiros de Castro, Sztutman no busca respuestas de orden filosófico, sino que se dedica a tratar aspectos antropológicos de los ritos caníbales y sus borracheras. O dicho genéricamente, de las incidencias prácticas y simbólicas que tenían para la vida de los grupos y las personas tupí.

En este sentido, considero que Menard (2014) se encuentra en un punto intermedio. Está cercano a la propuesta de Viveiros de Castro (2002), ya que también le interesan discusiones sobre aspectos filosóficos, pero lo interesante es que lo hace a partir de la articulación del conocimiento antropológico sobre los reche-mapuche y los tupí. Ejercicio que produce las interpretaciones más provechosas para esta tesis, que se valen del trabajo de Viveiros de Castro –pero con distancias– y de otros documentos, con los que elabora un

⁶³ Idea que será adoptada con entusiasmo por Boccara, quizás demasiado, la “ semejanza con los mapuche es estremecedora” (2007: 386), pero lo importante es que logra ver dos poblaciones que comparten una lógica social: eran sociedades para la guerra que hacían de la apertura al Otro, un principio de producción y reproducción de una identidad que era dinámica.

conjunto de ideas que aportan para comprender, algunos rasgos de la dimensión política de la ceremonia caníbal y su condición de mecanismo de reproducción social.

Sin embargo, avanzada la investigación y releendo el texto, reparé en que la discusión propuesta por Menard excede al término *cahuín*, pues se aboca a otros fenómenos con los que el *cahuín*, como muestra el artículo, puede estar relacionado e incidir en su ocurrencia, pero solo hasta cierto punto. Situación que no es alertada por el autor, lo que por supuesto no invalida sus argumentaciones, pero sí les resta capacidad explicativa en cuanto a los *cahuines*. De lo que no me había percatado, a pesar de que en el inicio del texto aclara que el objetivo de su presentación no son exactamente los *cahuines*:

A partir de una pregunta de orden filológico, o incluso etnolingüístico, en torno al término “*cahuín*”, propondremos una discusión que tiene más que ver con ciertos lugares ocupados por la guerra, la venganza y los espectros en la institución de lo social (Menard, 2014: 9).

Misma idea que está detrás de la sentencia que más arriba indiqué que retomaría. Ambas manifiestan que el propósito del autor, no es el *cahuín*. Sino que éste es más bien el punto de entrada y vínculo a nociones, prácticas y mecanismos (complejo guerra de venganzas, pasajes del rito, borrachera y memoria, intercambios, entre otros), que participan en la institución de lo social. Tal como lo hace el *cahuín* según mí parecer, pero que Menard no trabaja de forma directa. El análisis sobre la institución de lo social, como anticipa en las primeras páginas de su escrito, lo desarrolla respecto de la guerra, la venganza y los espectros. Ciertamente, aludiendo al *caouim* y a los *cahuines*, pero desbordando su área de influencia, tal como se pone en evidencia cuando pasa por alto las distinciones entre *cahuín* y venganza, borrachera y *cahuín*, o *cahuín* e intriga.

De ese modo, si bien es efectivo que Menard muestra cómo se involucra el *cahuín* (mediante las acepciones que trabaja en su texto, que por lo demás no define demasiado), en los procesos que indaga y representa, se ve que lo hace como un complemento, un activador como él mismo escribe, del proceso que protagonizan las determinaciones centrales de su trabajo: la guerra, los espectros y la venganza. En consecuencia, son las cualidades políticas de esos elementos las que principalmente trabaja el texto y no las de los *cahuines*. Resultado

de una operación analítica, que como ya indiqué, por instantes deja de distinguir a los cahuines de esos otros elementos, Menard asume que esas cualidades políticas también les pertenecen a los cahuines.

Es eso lo que interpreto en general del texto y que en particular se comprende de la siguiente cita:

Desde los antiguos cronistas hasta los antropólogos contemporáneos han insistido en la centralidad que tenían estas guerras y la institución de la venganza en estas sociedades. Y en esta insistencia aparece explícita y recurrentemente la relación cahuinera entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga, siendo esta última un momento en el proceso mayor de producción de una memoria: la memoria de la venganza (Menard, 2014: 11).

Como se informa, es cierto que la centralidad de las guerras y la venganza para esas sociedades –y para sostener la extrapolación cahuinera de Menard: que proyecta y articula los cahuines reche con los tupí, para luego encontrar equivalencias en Hamlet y explicaciones en el don maussiano y en los restos espectrales–, compromete la injerencia de la relación entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga. Pero como también se indica en la cita, esa participación está en función de un proceso mayor donde se produce una memoria de la venganza, que a su vez está en función de un rito, y más ampliamente, en función del complejo de las guerras de venganza. Es decir, la participación del cahuín está supeditada al complejo guerrero y a la ritualidad de la ceremonia caníbal, que son en definitiva el objetivo analítico de Menard.

Siguiendo y complementando a Viveiros de Castro, quien al tratar las borracheras y la memoria de la venganza, concluye que “[l]os Tupinambá bebían para no olvidar” (2002: 248), Menard articula informaciones coloniales sobre los tupí y los reche mapuche, en las que se advierte no visitarlos en los tiempos que maduraban los frutos con que preparaban chicha (tiempos de chicha), pues ello activaba los rencores, la venganza y la violencia (2014: 11-13). Eso le permite determinar que para los reche mapuche, “al igual que en el caso tupí, aparece la chicha funcionando como un memorial de la venganza, el archivo que activa en su momento el tiempo de la chicha su volumen de rencores” (2014: 13).

Es decir, contradictoriamente, Menard ve en la borrachera (chicha) un archivo, pero al mismo tiempo el activador de ese archivo. Así, resulta que las juntas con borrachera adquieren unas cualidades políticas que en realidad corresponden a los ritos de venganza, y como en su lectura el caouim (y automáticamente los cahuines) son metonimia de esas borracheras, se las traspassa. Sin embargo, esas cualidades, sostenidas como diría Mouffe (2009), por prácticas e instituciones que organizan la coexistencia, son propias de la venganza, y más ampliamente del complejo guerrero. Lo mismo que el memorial o archivo, que obviamente no se encuentra en la chicha o en las borracheras, sino como también lo reconoce Menard en la cita anterior, se trata de una memoria de la venganza. Y siendo aún más concreto (o simplón si se quiere), se trata de la memoria vengativa de cada guerrero (cuya relevancia personalista se expresa en la ritualidad de los nuevos nombres), aunque por supuesto vinculada a la memoria colectiva sobre estas ceremonias.

Como sea, lo que me interesa subrayar es que siendo las juntas borracheras (cauinagem no caouim), una pieza fundamental del complejo guerrero y de su rito antropofágico –como también lo eran para otras instancias significativas de las comunidades–, su rol era de agente propiciador de algunas prácticas y procesos. Como en esas visitas celebraciones que hacían los vencedores al pasar por aldeas aliadas; o la última parada que hacían antes de llegar a su aldea, donde se quedaban bebiendo unos días; o la activación del uso que daban los guerreros a sus archivos de la venganza. Era en ese tipo de instantes que las juntas con borracheras expresaban con propiedad su dimensión política, definiendo contextos, interacciones y disposiciones. En el fondo, por supuesto que los cauinagem se articulaban a otros mecanismos, como el ritual de la venganza antropofágica, pero al hacerlo, era la dimensión política de esos otros mecanismos la que comenzaba a operar.

Como he planteado, esto se explicaría porque en ciertos momentos se abandona la distinción entre los cahuines y el rito de la venganza. Lo que me parece, se debe a dos factores. Primero, que Menard desde el inicio es ambivalente. Asume que la junta con borrachera y la ceremonia antropofágica serían lo mismo: “podemos no sólo salir del español chileno, sino que del mismísimo mapudungun y aterrizar en las costas del Brasil del siglo XVI ante el cahuín de otro pueblo indígena. Se trata del cahuin, cauim o cahuí de los Tupís, célebres por sus festines antropofágicos” (2014: 10). Y a continuación indica que el cahuín

tupí era un vino o cerveza, y que en la bibliografía referida a estos grupos se destacaban las “frecuentes borracheras con cahuín, sus “cauinagens”, o más bien a la importancia que tenían estas borracheras en el contexto de fiestas y ceremonias comunitarias” (2014: 11).

Ambivalencia que sigue manifestándose, aunque en formas menos evidentes: a pesar de informar que el caouim es la bebida y el cauinagem la junta borrachera, Menard (2014) insiste en mantener como equivalente del cahuín al caouim y a éste, como símil de la ceremonia caníbal. Y en ese movimiento de “exclusión” del término cauinagem –con el que debiera compararse el cahuín–, se les resta a las juntas borracheras singularidad y reconocimiento, en tanto mecanismo de reproducción social y práctica política. De ese modo, al concentrarse Menard en la ceremonia y la venganza, y reemplazando el término cauinagem por el de caouim, el primero pierde significancia y por ende visibilidad, lo que me parece podría haber advertido a Menard, cuando olvidaba distinguirlo de la ceremonia caníbal y la venganza.

Junto a lo anterior, otro factor que considero determinante para que aquello ocurriera, es el uso que hace Menard de la acepción cahuinera de intriga, para leer el mecanismo ritual de la venganza. Se recordará que la ceremonia antropofágica tiene un momento clave justo antes de la ejecución, en el que se produce un diálogo entre el verdugo y el cautivo. Intercambio que según Menard sería la puesta en escena de una intriga (cahuín-intriga, escribe), que participaría en la producción de la memoria de la venganza, que indica en la frase ya citada y que reafirma en esta: “Tiempo de la chicha entonces, tiempo del cahuín en todos sus sentidos: es el tiempo del cahuín-borrachera, en el que la memoria de las afrentas y el deseo de la venganza activa los cahuines-intriga” (2014: 13).

Respecto del contenido de esas conversaciones –que develarían una intriga, según Menard–, Viveiros de Castro señala: “Hay diversas referencias a estos diálogos, la mayoría lamentablemente en estilo indirecto libre o en glosas resumidas” (2002: 235). Sin embargo, en todas las que utiliza, prácticamente las mismas de los otros textos trabajados, básicamente lo que se informa es que el diálogo lo iniciaba el victimario, quien le decía al cautivo que lo mataría y comería para vengar a todos los suyos, que el prisionero y su grupo habían matado y engullido. Y el cautivo desafiante, le respondía que no le importaba, porque sabía que los guerreros de su aldea sabrían vengarlo. Así lo describe Viveiros de Castro:

El lugar donde mejor se puede apreciar la función mnemónica de la venganza es el diálogo ceremonial entre el cautivo y su futuro matador [...] De hecho, el diálogo se presta de maravilla para una lectura en términos de honor guerrero. Pero aparentemente, es poco más que eso. Los ejemplos no trazan ninguna evocación religiosa, ninguna mención a divinidades o al destino póstumo del alma de la víctima. En cambio, todos ellos hablan de algo que pasó desapercibido a los comentaristas. Ellos hablan del tiempo [...] El diálogo consistía en una arenga del matador, que preguntaba al cautivo si él era uno de aquellos que mataron miembros de su tribu, y si estaba preparado para morir; lo exhortaba a caer como un bravo [...] El cautivo replicaba orgullosamente, afirmando su condición de matador y caníbal, evocando a los enemigos que había muerto en las mismas circunstancias en las que ahora se encontraba [...] y alertaba: mátenme, pues los míos me vengarán; ustedes caerán de la misma manera” (2002: 234-235).

Por su parte, la descripción de Sztutman es muy similar pero agrega unos detalles:

Casi al amanecer, terminaba el cauim, y todos se encontraban completamente ebrios. Una mujer entonces llegaba con el tacape [garrote para la ejecución] enteramente adornado y lo exhibía al prisionero, que comprendía que su fin había llegado. El matador, que tenía el cuerpo pintado de gris, se aproximaba por primera vez del patio central y recibía el tacape de las manos de un anciano, muchas veces el jefe de la aldea. Esto ocurría a modo de una coreografía [...] En seguida, un diálogo se desarrollaba entre el matador y su víctima. Cómo resume Staden, si el primero amenazaba –“Vine para matarte, pues los tuyos mataron y devoraron muchos de los míos”, recibía luego una brava respuesta –“Cuando yo muera, los míos me vengarán” (2007: 54).

No cito la versión ofrecida por Metraux (2011: 34-35), ya que es prácticamente la misma en cuanto a lo que se decía en ese diálogo final. Ahora bien, si uno se fija en el contenido de ese intercambio, no se trataría de una intriga en el sentido cahuinero del término. El que aparece, como indiqué en capítulos anteriores, recién en la edición n° 22 del

diccionario de la RAE (2001)⁶⁴, que oficializa en su primera acepción, que el cahuín era una intriga (|| enredo) y en la segunda, una situación confusa. Sin embargo, como también se vio en la revisión de diccionarios, esa acepción de intriga no provenía de la lexicografía de chilenismos, ni tampoco repercutió en ella. Y mucho menos en el uso más corriente del término. Fue y es una incorporación exclusiva de la RAE.

Ante eso, creo que la intención de los estudiosos de la RAE –por supuesto, en última instancia autoritaria–, fue evadir la acepción chilena de chisme y ofrecer una alternativa que evocara ese significado, pero no directamente, sino que a través de sentidos que compartieran. No obstante, el significado de intriga, que en su sentido más común, efectivamente se acerca al cahuín-chisme, se presenta en la definición de cahuín, asociada a la segunda acepción que le adjudica la RAE, que es enredo –intriga (|| enredo)–, y omite la primera: “Intriga 1. f. Manejo cauteloso, acción que se ejecuta con astucia y ocultamente, para conseguir un fin” (RAE, 2001), que coincide con la acepción de uso más común, que a su vez comparte sentidos con el cahuín-chisme.

En consecuencia, ninguna de las definiciones conocidas, tanto la de uso corriente como las de la RAE, se ajusta a lo expresado en el diálogo ritual, como estipula Menard (2014). Aunque él en realidad, a pesar de haber tomado la acepción de intriga, de la entrada para cahuín de la RAE –destacada en su artículo y que reitero, es la única que la incorpora–, no la usa directamente en el sentido de enredo, sino que la vincula a la dinámica de los cahuines-chisme. Es decir, al sentido corriente de intriga, y por consiguiente, a la primera acepción que le adjudica la RAE. Sin embargo, aun así, en ningún momento el diálogo ceremonial alude a un enredo o a una intriga.

Lo que se entiende de esa conversación, es que todo sigue un curso regular. Con referencias a hechos mortíferos conocidos (por eso se había atacado la aldea del prisionero, en busca de venganza), y en el marco de preguntas y respuestas institucionalizadas en tanto piezas del engranaje ritual. Que aunque dieran cabida a la singularidad de cada caso, circunscribían el diálogo a ese esquema de preguntas y respuestas (quizás una de las razones por las que Viveiros de Castro lamenta las carencias de las descripciones coloniales), pues cumplía una función decisiva para el rito, que fundamentalmente se ocupaba del

⁶⁴ Que traía una definición de cahuín distinta, a la publicada en la edición anterior (RAE, 1992).

reconocimiento público y transparente (sin intrigas o enredos), de los hechos que sostenían el ritual, asegurando la continuidad del complejo de guerras de venganzas.

Ese uso errado de la intriga, unido a la indiferenciación de las juntas con borracheras y los ritos de venganza, habrían dado mayor seguridad a Menard con su propuesta, que del mismo modo que lo hace con las juntas borracheras, le trasfiere a la intriga la dimensión política del rito tupí y con ello al cahuín. Alejándose, de las que me parece son las dimensiones políticas específica de los cahuines.

No obstante, como he indicado, esta crítica no invalida la interpretación de Menard. No solo porque él y otras personas, podrían no estar de acuerdo con mi interpretación, sino porque a pesar de que se aceptara mi crítica, su trabajo sigue siendo un aporte central para la reflexión que estoy desarrollando. Principalmente, porque es el único texto que problematiza al cahuín en tanto palabra reche y luego chilena; aborda e indaga la dimensión política del cahuín y otras entidades a las que comúnmente no se les reconoce, y lo hace a través de la asociación con el caouim tupí, lo que aumenta las posibilidades de análisis; y reafirma la viabilidad de investigar sobre entidades y flujos sociales, relacionando contextos distantes y diferentes (como las deudas insalvables de los dones de Mauss, con los restos de la venganza caníbal), lo que me permite abordar los cahuines en tanto fenómenos situados, pero al mismo tiempo, en otro nivel, en tanto categoría de análisis que es posible de aplicar a distintos contextos (trans)históricos.

Tomando en cuenta esta perspectiva, los aspectos más significativos del trabajo de Menard, tienen que ver con la articulación entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga. Puesto que, si bien como he mostrado no es del todo correcta (desborda a los cahuines en dirección del complejo de guerra de venganzas), deja expuestos los rasgos asimilables entre las reuniones tupí y reche, y su vinculación con lo político o lo infrapolítico. Así, se advierte que ambas instancias, considerándolas específicamente en tanto reuniones con embriaguez, no solo se parecen en la palabra que las denomina, sino que también en cuanto a los elementos que entran en juego.

En ese sentido, lo más revelador tiene que ver con que son ámbitos de instauración social, de configuración de relaciones de poder. Lo que se hace patente a través de prácticas de reconocimiento de posiciones y relaciones sociales, lo que está estrechamente asociado al prestigio, y por tanto, a la reproducción de un orden determinado. Es decir, prácticas propias

de mecanismos de reproducción de las y los sujetos, y de los espacios sociales que integran. De ese modo, es posible reconocer similitudes entre ambas reuniones, en cuanto a las prácticas dedicadas a establecer el prestigio de los participantes. Por supuesto, que en el caso tupí derivadas y dirigidas hacia la ritualidad antropófaga vengativa, pero homologables con el caso reche, en la medida en que están destinadas a la producción del lugar ocupado por alguien, en la trama de relaciones de poder que instauran lo social. Se recordará las conversaciones de los caciques reche con Núñez, en que indagan sobre la opinión que entre los huincas se tenía de ellos.

En esa línea, es también interesante considerar cómo en ambas reuniones, los cautivos son sometidos a procesos de asimilación al grupo de sus captores. En las dos se buscaba vincularlos parentalmente al grupo. En los cauinagem se tendía a casarlos con la viuda o alguna otra familiar cercana de quién el cautivo ya había asesinado; cuestión que en el caso reche, como se vio, los caciques intentaron hacerlo varias veces con Núñez, que siempre se escapó. Intentos que también incluían la transformación de la apariencia de los cautivos, para que semejaran miembros del grupo, como especialmente ocurría en el caso de los tupí.

No obstante, soy consciente de que lo descrito, son prácticas y mecanismos de reproducción social que se pueden dar en otras instancias, y por tanto, estas reuniones no se diferenciarían de otras que también reproducen lo social. Pues bien, como ya he adelantado en capítulos anteriores, lo que caracterizaría a los cahuines no solo es la instauración de lo social, la reproducción de sujetos y de las relaciones de poder que se configuran, sino que también son escenarios en que los límites que definen los contornos de lo social, son transgredidos o puestos a prueba. En los cahuines, concentrado en lo sexual; y en los cauinagem, en el asesinato y en el comer carne humana⁶⁵.

Sin embargo, como he presentado, si bien las transgresiones se concentran en esos aspectos, en particular los cahuines son instancias que en sí mismas presuponen estados de potencial transgresión, y en eso juegan un rol fundamental las borracheras, ya que disponen a las y los sujetos, a desatender los límites sociales. Y esto es relevante, porque si bien la disposición existe, no implica una desafección total respecto de las normas, sino que justamente obliga a las personas a tener que decidir y actuar en relación a esos deslindes, y

⁶⁵ En este sentido, es interesante el texto de Lévi-Strauss (1984: 136) que señala que las prácticas caníbales donde han existido, no parecen jamás ser la regla sino que en algunos casos es privilegio de algunos y en otros, se observan reticencias y hasta repulsiones.

en consecuencia, quedan expuestos a la evaluación y juicio colectivo, lo que puede terminar en enredos e intrigas. Lo que refrenda la articulación de Menard entre comunidad, fiesta, borrachera e intriga.

Como he tratado de establecer, uno de los resultados más significativos del estudio de este trabajo, es que me permitió acercarme a lo que asumo es la dimensión política de los cahuines. A la que me llevó el cúmulo de informaciones previas y a las señaladas críticas que le hago al texto, que me permitieron develar las confusiones que me habían guiado al inicio de la investigación, al suponer un vínculo demasiado estrecho entre el cahuín y la venganza, tal como relaté en el apartado metodológico, y que a Menard (2014) le permitieron conducir su reflexión hacia el que era su objetivo de fondo, sin lograr identificar lo que entiendo es la fuente de donde emerge la dimensión política de los cahuines.

Y uso la palabra fuente, pues intento expresar que es a partir de ella que se estructuran las diversas manifestaciones cahuíneas, como una reunión con borrachera o unidad sociopolítica, una fiesta o un gran enredo, un prostíbulo o un chisme. Cuestión que complementaré con la información del capítulo que sigue, en el que abordo el modo en que se cahuínea, mediante los cahuines recolectados y analizados, que de diferentes maneras dan cuenta que sus cualidades políticas provienen de esa fuente. A saber: el primario y complejo vínculo individuo-colectivo.

CAPÍTULO 4

LA MECÁNICA DEL CAHUÍN, CÓMO SE CAHUINEA

En este capítulo se indaga a partir de los usos y sentidos que se le da al término, en situaciones que son reconocidas como cahuines. La idea es identificar aspectos relevantes de lo que actualmente se entiende por cahuín y cómo es que se da el cahuineo, a través del análisis de relatos sobre situaciones que son reconocidas como cahuines y que evidencian el modo en que se despliegan.

Para esto se recurre al material obtenido en entrevistas, realizadas a personas que me contaron casos de lo que entendían por como cahuines, entregándome opiniones acerca de elementos generales del fenómeno y algunos más concretos, de los cuales tenían mayores conocimientos, por los espacios en que se han desenvuelto (participación política, periodismo, ambientes laborales, etc.). Tal como me solicitaron y pacté con los y las entrevistadas, sus nombres no aparecen para resguardar sus identidades. No obstante, hay una caracterización de cada uno y los motivos de su elección en el Anexo 2. En este sentido, quisiera insistir en que la elección de entrevistados fue más bien aleatoria, pues no se basó en una selección dirigida por motivos de representación estadística, sino que se apostó por la riqueza y singularidad de los relatos y la capacidad explicativa que pudieran tener.

Esta información se analizó junto a una extensa selección de material de prensa, en donde aparece el término para identificar situaciones sobre las que se informa. De la articulación y estudio de estos materiales, que también incluyó información de fuentes ya trabajadas, se logró sistematizar un conjunto de rasgos que determinan la manifestación cahuinera y su despliegue. Entre otros, la veracidad de lo que se relata, la ambigüedad de la conceptualización del cahuín y la influencia de lo subjetivo, o las distintas formas que puede adquirir.

Así, comienzo el capítulo con un caso en que se intersecta lo mapuche y lo chileno, que sirve para fijar una primera aproximación respecto a los rasgos más evidentes de lo que se reconoce como un cahuín chileno, los que se irán tratando en los apartados que le siguen.

Un cahuín como enlace de lo mapuche y chileno

Fue en Wetripantu. Una machi vecina nos invitó a celebrarlo a su casa, como ya lo había hecho varias veces. Nosotros celebrábamos habitualmente el Wetripantu con ella, que como machi hacía una ceremonia especial. Ella es machi, pero no ejerce como machi. No están las condiciones. El Wetripantu dura todo el día, parte temprano en la mañana, hay una ceremonia, se cambia el rewe, las ramas, hay baile. Nosotros ya éramos parte de esa ceremonia hace unos años. Entonces ayudábamos y teníamos ciertos roles asumidos. En la ceremonia van pasando cosas, entonces tienen que estar listo lo necesario para que eso vaya sucediendo. De repente hay que traer el agua, tienen que estar las yerbitas picadas, entonces uno ya cacha. De repente hay que gritar en algunas partes de la ceremonia y tienen que ser cuatro personas. Alguno de nosotros canta.

Antes la machi tenía poca gente, aunque yo no sé bien cómo habrá sido antes de que nosotros llegáramos, pero con los años había ido decayendo esa participación y su familia no la apoyaba y nosotros nos hicimos amigos. Igual creo que desde que nos metimos, también les hizo cuestionarse a los parientes de la machi, de que puros huincas ayudaran a hacer la celebración. Claro, la primera vez que fuimos nosotros creo que éramos nosotros y ella no más. Al otro año ya empezaron a llegar más vecinos y parientes y fue creciendo la cuestión.

La hueá es que esto sucede durante todo el día. Al principio es como más ceremonial, hay el baile de la machi. Se baila, se come, y después del mediodía hay almuerzo y se empieza a relajar cada vez más, y al final es como carrete⁶⁶. Ese debe haber sido como el cuarto año que nosotros ayudábamos y participábamos de la ceremonia. Ya eran como las ocho de la noche, estábamos casi todos en la cocina, porque está la casa, afuerita está un patio con mesas, y el rewe está un poquito más allá. Estábamos en la cocina con el fuego, métale carrete, tomando y cantando y hueviando.

De repente yo salí a tomar aire, y cacho que un poco más allá, como a cinco o seis metros más allá, estaba un cabro que es sobrino de la machi y que tiene también esta condición...que ellos son los que debieran hacer todas esas cosas, apoyar, gritar... tradicionalmente es lo que se esperaría de ellos y no lo hacían, no estaban ni ahí. No sé por

⁶⁶ **Carrete.** m. Especialmente entre los jóvenes, evento de diversión o esparcimiento, generalmente nocturno y con baile y alcohol (Acad. Ch. de la Lengua, 2010).

qué, yo no soy amigo de esos cabros, pero no embalaban con el rollo. Habitualmente ellos debieran ocupar los roles que nosotros hacíamos, y no lo hacían al comienzo cuando llegamos, pero cuando pasó esto que te cuento, ellos ya lo estaban empezando a hacer. Y en la medida que lo hacen, al tiro tienen más propiedad que uno, y a mí me parece eso muy bien.

Bueno, la cosa es que yo había estado sirviendo vino toda la jornada. Y como hay un protocolo de servir vino, de alguna manera, la persona que atiende en esas ocasiones, se asume que está ejerciendo el rol de dueño de casa. Aunque probablemente yo lo hice porque había que hacerlo, no porque me hayan designado. La dinámica es que te acercas a las personas con la botella o la caja y el vaso. Entonces tu llenas el vaso y se pasas a un hueón, y toma lo que quiere. No es que solo se tome así, pero es una de las dinámicas. Y yo estuve haciendo eso, aunque no fui el único hueón que lo hizo⁶⁷.

Entonces salí, y vi a este cabro parado en el patio, que debe haber tenido trece o catorce años en ese entonces, que estaba tiritando y empieza a gritar ¡mamá, mamá! Y llega su mamá y la machi, dos mujeres chicas pero gorditas y cada una le toma un brazo, mientras el cabro gritaba más fuerte ¡No, no, no dejen que me lleve! Y tiritaba y movía los brazos y a las dos mujeres que se los tenían agarrados. Y en una el hueón empieza a gritar y levanta los brazos junto con las señoras, y veo al hueón parao y las patitas de las dos señoras colgando y moviéndose. Impresionante. Y empieza a llegar más gente, y yo digo, en esta hueá no me meto ni cagando.

Llega más gente y empiezan a hacerle un sahumero ahí mismo. Como que el loco estaba clavado al suelo. Le ponen un brasero en las patas, le empiezan a hacer esa hueá, y yo entro en la cocina donde antes estaba todo el jolgorio, el carrete. Y entro y la hueá estaba tensa, se habían ido la mitad de los hueones y todo se volcó a eso. Es que fue... cuando yo lo contaba decía entró el cola de flecha, porque se sintió. Al cabro le siguieron haciendo el sahumero. En un momento, las personas con que andaba, incluyendo mi pareja, se fueron. Así que quedé solo, porque me había comprometido a llevar en auto a unos viejitos que eran de otro sector.

Al final lograron llevarse al cabro a una pieza, donde entraron la mamá, la machi y algunos familiares. Y ahí por supuesto yo no entré, pero se escuchaban los sahumeros, los

⁶⁷ Sobre las formas de servir vino y sus implicancias para una reflexión sobre el intercambio entre los mapuche, véase Course (2017: 88-96).

cantos y los bailes. Pa mí ha sido la única vez que me ha pasado una cosa así. De repente sale uno de los hombres que estaba en la pieza y me dice que hay que llevar al cabro donde otra machi. Yo le dije vamos, pero tengo que llevar a los viejitos con que me había comprometido. Como que dijeron filo con el huinca, y se consiguieron otro auto y se fueron con el cabro. Así que yo llevé a los viejitos y después me fui pa la casa.

Llegué con una situación emocional muy cargada. Ver que hueás así pasen...actos culturales tan densos, tan fuertes, tan comprometidos. Y también como la idea de la comunidad perdida. Ellos no la han perdido. Será con atados y toda la hueá, pero es fuerte lo que pasa ahí. Es bonito también. A mí al menos me conmueve. Bueno, y ahí pasó otra hueá rara, que yo nunca le he dado mucha importancia, pero quizás pal cahuín pueda tenerla. Yo ya estaba acostado con mi pareja, y de repente sonó el teléfono de ella. Contestó y era un vecino joven que nosotros conocíamos y que siempre nos había parecido que era un tipo medio oscuro. Y cuando ella le contestó, empezó a agarrarla a chuchás, sin decir nada más que un montón de garabatos. Así que mi pareja cortó y quedamos más urgidos que la cresta. Al otro día llamó de nuevo este hueón del teléfono y nos dijo que se había equivocado de número, que estaba curao, que por favor lo disculparan. Nunca supimos si de verdad se había equivocado o si era una mentira, pero a mí me bastó con las disculpas, así que la cosa quedó ahí.

La otra situación había quedado flotando, así que llamamos a nuestra amiga machi. Estaban todos súper alterados, nerviosos. Nos enteramos de que la mamá del cabro estaba acusando a la machi, que es su cuñada, de que era bruja y que yo era su ayudante. Imagínate cómo quedé. A los pocos días, la machi nos llamó y nos dijo que iba a ir a una machi o a una bruja, algo así, pa que le hiciera una limpieza y que era la misma señora a donde habían llevado al cabro la noche del wetripantu. Nos dice que ella va y que quería que nosotros también fuéramos. Ya po. Nosotros queríamos que se pasara esta cuestión, así que vamos a lo que sea. No podría asegurar que ellos denominaban machi a la señora donde íbamos a ir, pero tenía la impresión de que lo era. De hecho me imaginaba que era una especie de machi más poderosa. Pero entonces llegamos a su casa, y vimos que era una señora chilena, muy "normal", pero que tenía una onda mística, pero nada mapuche. Incluso cuando estábamos ahí, que era una casa de un loteo a las afueras de Cunco, llegó su hijo con un amigo en un auto marca Audi.

La señora tiró un rollo muy buena onda. Nos dijo que la mamá del cabro y él, tenían un rollo con nosotros de envidia, que el cabro además estaba curao, pero que era un problema que tenía ella. Le bajó el perfil a la hueá. Yo hablé con ellos, dijo, y la cosa nada que ver, y que la mamá del cabro había cachado que la había cagado. En todo caso, dijo, igual yo le voy a hacer una limpieza a la casa de la machi, porque ahí hay un rollo. Lo que hizo la señora, fue separar los conflictos que habían pasado. Dijo, ahí ocurrió un brujismo que le pasó al cabro, pero ustedes nada que ver. Lo que pasó es que estaba la mamá del cabro, que tenía esa envidia con ustedes y que por eso los culpó a ustedes. Pero esa cuestión está resuelta, nos repitió. Y nos ofreció que si queríamos aprovechar de que le haría una limpieza a la casa de la machi, para hacer una en nuestra casa. Le dijimos que sí.

La explicación de lo que le había pasado al cabro, nos lo contaron después otras personas. El espíritu de la mamá de la machi, que al parecer no había sido alguien muy buena y querida, había quedado dando vueltas en la casa de la machi y que esa noche del Wetripantu, al ver a este cabro medio débil y joven, el espíritu se había metido en su cuerpo. Por eso la señora tenía que hacer una limpieza en la casa de la machi.

Esos días antes de que se solucionara la cuestión, yo pensaba: si estos hueones empiezan a decir que yo soy brujo y que ando embrujando, puede quedar la cagá. Pero por suerte esa hueá no pasó. No tuvo eco en lo público. Nadie desmintió que pasó algo, pero nadie engancho con que la machi y yo éramos brujos, también un poco porque la mamá del cabro es una persona conocida por ser complicada, entonces no tenía mucho respaldo en la comunidad. Y también pasa, que si bien hay gente que no le gusta o tiene sentimientos medio amargos de que nosotros participemos en lo mapuche, yo creo que la gran mayoría, independientemente de que si tienen ese sentimiento o no, lo valora caleta. Piensan que bueno que ahora la viejita pueda hacer sus ceremonias, que tenga gente que la ayude. Y se valida y revive la tradición.

Ahora, yo no soy capaz de sondear el mundo del cahuín de ellos, de la comunidad. Porque yo conozco alguna gente, pero la hueá se extiende muchísimo más allá de mi mirada. Nosotros somos claramente no Mapuche. Eso se explicita. Entonces hay muy buena onda con nosotros, pero también hay un límite. Por ejemplo, cuando a veces conversamos con alguna viejita, y nos cuenta un montón de cosas, pero llega a un límite y dice no, hasta ahí no más. Generalmente cuestiones religiosas, de la cosmovisión. Con la cuestión de la

historia no tienen problemas de hablar, pero cosas más religiosas o más íntimas de la comunidad, no les gusta hablar. Quizás la única reacción más pública, fue un día que fuimos a un asado donde unos vecinos, y cuando llegué varios me empezaron a echar la talla de que no les fuera a servir vino porque era brujo, pero no pasó de eso. Luego de unos meses, dejó de ser tema.

Una representación inicial

La anterior es una síntesis del relato que me hicieron los amigos de Melipeuco (E7). Una experiencia que apenas les conté que haría esta investigación, la recordaron e identificaron como un cahuín. Y aunque esa vez no me lo dijeron, sí me dieron a entender que se trataba de una situación confusa, conflictiva, un enredo, más que de un chisme. Sin embargo, lo más atractivo de este caso para la investigación, es que había sucedido en un contexto en donde se manifestaba lo mapuche y lo chileno⁶⁸. Una zona rural donde conviven hace tiempo comunidades mapuche y vecinos no mapuche.

Se registra un evento, prácticas y dinámicas tradicionales, en las que participan activamente personas no mapuche amigas de la machi, quien les pide asumir tareas necesarias para el desarrollo de la ceremonia, pues sus parientes que por tradición debieran encargarse, no lo hacían. Sobre aquello, la reacción explosiva de un sobrino de la machi que tiene el potencial para seguir sus pasos. Interrumpe y luego acapara la atención de los presentes. Si bien precipitada por emociones e ideas comunes y transversales, la reacción del joven invoca expresiones significativas para las personas mapuche, que se ven compelidas a afrontar la situación. Algunos se mantienen al margen y buscan el instante adecuado para retirarse y los más cercanos al protagonista, se involucran en la búsqueda de una solución, secundando y resguardando el accionar de la machi.

La dinámica social se reconfigura. La separación entre lo mapuche y lo no mapuche se hace más evidente. Se refuerza. Surgen explicaciones fundadas en aspectos mágicos y no mágicos, que si bien corren en paralelo, logran articularse para encontrar una salida al enredo. También mágica y no mágica.

⁶⁸ Con lo mapuche y lo chileno, me refiero a ideas generalizables, en ningún caso esenciales.

Es a partir de esos elementos situados, que este caso adquiere relevancia. Útiles para pensar en la transferencia del término a los chilenismos y en las conexiones semánticas que arrastra. Además, entrega información valiosa para identificar nuevos elementos del despliegue cahuinero, que permiten entenderlo mejor. Lo que de a poco va sugiriendo, que al igual que el kawín mapuche, el chileno se trata de un mecanismo de reproducción social. Es por todo eso, y porque también es un caso relativamente sencillo, que he tomado su análisis como referente para el resto de los casos que se exponen más adelante.

Del análisis, lo primero es el repaso del contexto en que ocurre el episodio, del que ya se ha señalado bastante. Falta indicar que los asistentes al evento se reparten entre parientes de la machi, vecinos, pertenecientes a su comunidad y algunos no mapuche, más algunos invitados de otros lugares. La celebración parte temprano en la mañana y consta de dos momentos diferenciados: ritual la primera parte del día y la segunda festiva, que comienza con el almuerzo y continúa hasta la noche. Se conversa, baila, come y bebe alcohol. Este segundo momento, si bien no era identificado como un cahuín-festivo, dado su carácter y la amplitud genérica que había alcanzado la acepción festiva, puede ser tomada como tal. Presenta, entre otras, las condiciones que identifiqué en la indagación lexicográfica.

Me refiero a que es un evento que se constituye como una instancia de intimidad grupal, para este caso, el círculo familiar y de amistades de la machi. Y la otra condición, es que debido al contexto festivo y el consumo de alcohol, se asume cierta laxitud normativa que fomenta un menor control de impulsos y la desatención a convenciones sociales, que puede originar la trasgresión de ciertos límites. Como se indicó, condiciones que convierten a los cahuines-festivos, en suelo fértil para la producción de cahuines-chismes.

En ese segundo momento, cuando todos ya llevan unas horas compartiendo armónicamente la fiesta, la comida y la bebida, le da el ataque al sobrino de la machi. Hecho que interpreto como un traspaso de límite, que lleva a la ruptura de la regularidad esperada grupalmente para esa instancia, y que por lo mismo, genera acciones para intentar restablecerla. Posteriormente, ese hecho es juzgado y sentenciado como efecto de la intervención de la machi, que es acusada de bruja y a su amigo winka, de ser su ayudante. Es este el instante en que recién emerge el cahuín-chisme. Cuando el hecho ha sido interpretado, enjuiciado y transmitido.

Sin embargo, como muestra el relato, la cosa no queda ahí. Se ve que hay consecuencias posteriores. El malestar de los participantes, especialmente de la machi, que dolida y preocupada por las acusaciones de brujería, recurrirá donde una especialista; pero también el malestar de sus amigos winka involucrados, quienes recibieron una extraña llamada telefónica para insultarlos, y cargaron con una poderosa sensación de incertidumbre, de estar expuestos a algo que no podían controlar y que les generaba ideas perturbadoras de lo que pudiera pasar en la relación con sus vecinos, y que en búsqueda de una solución, aceptaron incluso entregarse a prácticas mágicas que desafiaban su propia racionalidad. Es decir, podemos ver cómo una vez desatado un cahuín-chisme, cuando ya no hay posibilidad de controlarlo, se crean las condiciones para que se configure un cahuín-enredo (situación confusa, conflictiva, tete, intriga).

Con esta información, puedo establecer nuevos aspectos que la estática representación lexicográfica no entrega. Como he anunciado, aspectos que permiten empezar a concebir al cahuín como un mecanismo. Una cosa significativa de este caso, es que presenta tres tipos de cahuines: el cahuín-festivo (lo que no es del todo correcto, pero que fue útil para la comprensión general, como precisaré más adelante), el cahuín-chisme y el cahuín-enredo.

Al respecto, el modo en que es presentado el cahuín, evidencia aspectos de la variabilidad de sentido del término y el uso que se hace de ella. Se recordará que inicialmente los protagonistas, identifican como cahuín a toda la situación que relatarán. Sin embargo, al analizarla se reconoce un hecho (el ataque del sobrino), un chisme (que la machi era bruja y su amigo huinca su ayudante) y un enredo (toda la situación posterior). Así las cosas, quedaba en evidencia que era más de un cahuín y que los narradores pasaban por alto, al usar el término para referirse a toda la situación. Uso que no era premeditado según los entrevistados, sino una denominación medio automática. Dejaban fuera la distinción de los tipos de cahuín, no por un afán de síntesis ni porque fueran incapaces de distinguirlos. Al contrario, lo hacían espontáneamente en el mismo relato y en las conversaciones que tuvimos al respecto.

Comprendí entonces, que la variabilidad semántica estaba implícita en el uso del término, y que la especificidad, el convertirse en un tipo de cahuín, era determinada por los acontecimientos relatados. En consecuencia, se podía pensar que la enunciación del cahuín, implicaba tácitamente un proceso en el que se desplegaban tipos de cahuines. Y si era así, se

podía plantear que había una relación de dependencia entre ellos: el cahuín-chisme aparece cuando se transmite un juicio sobre la situación cahuinera del sobrino de la machi; y a su vez, es el que posibilita la configuración del cahuín-enredo posterior.

De esta manera, al pensar en la idea de mecanismo y asociarle este proceso de configuración de cahuines, se puede afirmar que en tanto mecanismo de reproducción social, los cahuines pueden (como en este caso), presentar tres movimientos: la emergencia de un hecho que provoca, que interpela a quienes lo observan o se enteran de él; la producción de un juicio sobre ese hecho y su transmisión; y la configuración de una situación confusa y sus efectos. Obviamente, es una manera simple y esquemática de presentar un fenómeno de gran plasticidad, pero que en esta instancia es útil para ahondar en la investigación.

De los elementos hasta aquí presentados, es evidente que uno es indispensable para que se active el mecanismo: un hecho que provoque a quienes lo conocen, que interpele algunas de sus convicciones acerca de cómo deben ser las cosas, en un amplio espectro. Es a partir de aquello, que se desatan los movimientos que configuran los cahuines-chismes y cahuines-enredo. Es el eje sobre el que se desarrolla el cahuín y que para este primer caso, es el ataque del sobrino de la machi. Hecho que erróneamente identifiqué como un cahuín-festivo, pero que advertí que requería una precisión, que ahora es necesario hacer.

Es evidente que esa calificación no es correcta. El cahuín-festivo indica un tipo de reunión y no un hecho como el señalado. Lo que sucedió, es que al comenzar el análisis hice esa asociación, porque el hecho había sucedido en el contexto de una reunión ceremonia y celebración. El problema fue que me quedé con la denominación de cahuín-festivo, influenciado por la idea de que el caso representaba la transición entre las nociones mapuche y chilena, donde “obviamente” debía aparecer la acepción festiva. Lo que en realidad no es del todo incorrecto, pues como señalé más arriba, es posible asimilar la reunión del relato (wetripantu), a la acepción festiva. El asunto determinante, fue haber entendido, que a pesar de que ese hecho-eje había emergido en ese contexto, no era lo mismo que el cahuín-festivo.

Retomo el argumento: los cahuines se activan y desarrollan, debido a un hecho que provoca reacciones y que se convierte en el eje del mecanismo, ya que todo lo que sucede gira en torno a él. En consecuencia, lo que denomino hecho-eje, es metodológicamente, un elemento indispensable para que se configuren los cahuines, y por extensión, un elemento común a todos ellos. Sin embargo, esta relevancia es la causa de que se confunda al hecho-

eje con el cahuín. Lo que sucede con cierta regularidad, pues es habitual que los hechos-eje sean tomados como representación de los cahuines, y por tanto cuando alguien se refiere a un cahuín, lo identifica únicamente con el hecho-eje. Lo que es un error, pues los cahuines se componen de un conjunto de acciones, decires, sentencias, consecuencias, etc. En otras palabras, el cahuín chileno es un proceso, no un hecho.

Por otra parte, reconozco en los hechos-eje dos características, que inicialmente las concebí vinculadas a ciertas condiciones de los cahuines-festivos: que se configuran en torno a conductas y/o expresiones, que generalmente las personas intentan circunscribir a ámbitos de intimidad. Y la segunda, que desafían o transgreden algún consenso social que provoque reacciones.

No obstante, los hechos-eje no solo se producen en contextos festivos, lo que hace variar estas características. Por un lado, se mantiene lo de las conductas que se despliegan preferentemente en ámbitos de intimidad, pero bajo una definición más amplia que la asociada a la intimidad grupal de los cahuines-festivos. Una que además incluya manifestaciones más cercanas a la noción de secreto (cf. Simmel, 2010). Es decir, no solo contenido típicamente “íntimo” (como cuestiones personales, sexuales, financieras, sentimentales), sino también información que se espera no se divulgue. La segunda característica, también extiende los rasgos fijados inicialmente. El cuestionamiento, desafío o incumplimiento, no solo se concentran preferentemente en convenciones sociales (y sus múltiples interpretaciones posibles), sino que se extienden a convicciones más subjetivas, que también generan una reacción. En definitiva, los hechos-eje son hechos provocadores, que incitan la reacción de quien o quienes, se sienten interpelados.

A partir de estos análisis, me es posible formular una primera y general representación del modo en que se produce y desenvuelve un cahuín chileno. La que además descubre nuevos aspectos, que guían los análisis posteriores. A continuación expongo una representación gráfica, que quizás permita comunicar mejor esta propuesta:

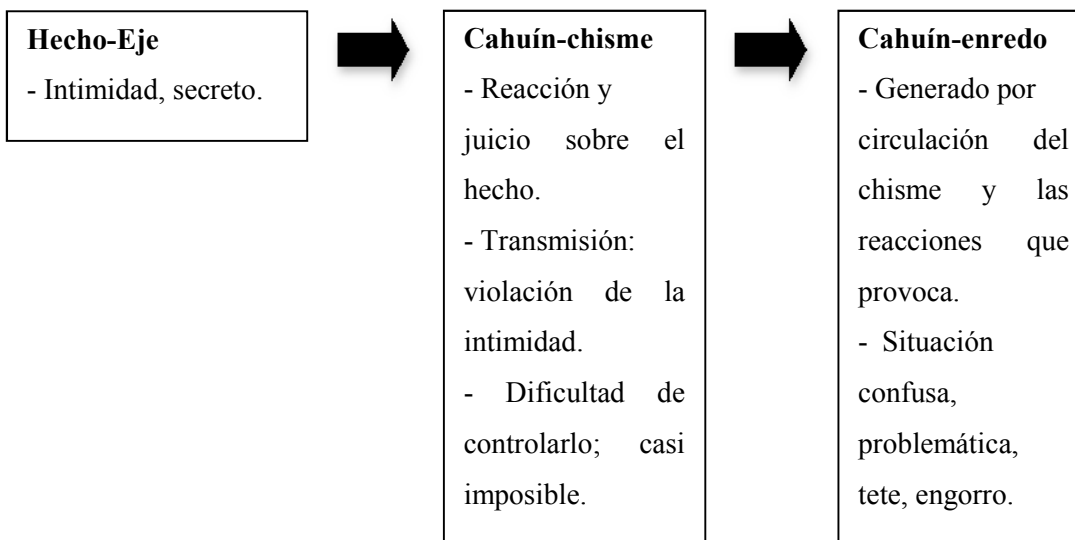


Figura 1. Bosquejo primera representación de un cahuín chileno.

Recapitulando, lo primero que me gustaría establecer y recordar, es que a pesar de que esta aproximación sugiere aspectos que pretenden ser generalizables, se obtuvo de un caso particular, y por tanto, está sujeta al contraste con los análisis de los casos que presentaré más adelante.

Otra cuestión básica de esta representación, como se vio en la descripción del caso, es que se identifica a todo lo relatado, como un solo cahuín. Esto, a pesar de que sea posible distinguir dos cahuines, cada uno manifestando respectivamente, el uso y sentido de las dos acepciones del término que hoy son predominantes: la de chisme y la de enredo. Dado que los involucrados reconocen esta distinción, pero no cuestionan identificar al conjunto de acontecimientos relatados como un solo cahuín, se evidencia que hay un tipo de cahuín que no había registrado. Uno donde ese par de cahuines, son más bien operaciones del proceso de configuración de un cahuín mayor, al que llamaré cahuín compuesto. Lo que pensado con más detalle, se presenta como algo lógico y bastante común, ya que un chisme generalmente produce un enredo.

Para probarlo, esto implica establecer si es posible que ese par de cahuines se produzcan individualmente. Y si es así, describir cuáles son los elementos y procesos, que solo configuran cahuines-chisme o solo cahuines-enredo. Según la revisión lexicográfica, sí se producen por separado, por eso se identifican ambas acepciones. Y si uno recurre a la

experiencia personal, es muy probable que haya una tendencia a identificar esa distinción, tal como lo hicieron quienes me contaron el cahuín analizado. Pero antes de definirlo, y considerando el aporte del relato de situaciones concretas, revisaré ejemplos en búsqueda de información, que sirva para comprender mejor el fenómeno.

Como muestra el bosquejo de esta primera representación (Fig. 1), son tres los elementos que componen al cahuín. Lo que he denominado hecho-eje, que activa el mecanismo y que es referencia para todo el despliegue del proceso. Un cahuín-chisme, que se compone con el hecho-eje. Y un cahuín-enredo, donde los tres elementos se expresan. La emergencia de éstos, involucra tres movimientos: primero, la ocurrencia de un hecho, que por sus características interpela a quienes lo conocen, directa o indirectamente. Segundo, la reacción de quienes se sienten interpelados, que se expresa en un juicio acerca del hecho y las conductas que lo configuran, que luego se transmite, iniciando su circulación. Y tercero, debido a la propagación del chisme y los efectos que acarrea (lo que es manifestación de otro aspecto muy importante: la casi nula posibilidad de control), se genera un enredo, situaciones confusas, problemáticas, engorrosas, intrigas. Un tete.

Cahuín compuesto, cahuín-chisme y cahuín-enredo

La mayoría de los ejemplos que he conocido estos años de estudio y especialmente los casos registrados en las entrevistas y en la indagación de prensa, confirman que el uso y sentido de los cahuines, en general refiere a la concatenación de un cahuín-chisme y un cahuín-enredo. Prevalecen los casos en los que se da el proceso que he descrito, que por supuesto, luego adquieren desarrollos particulares que pueden complejizarse. Son pocos los casos en que se usa el término, solo para denominar a un chisme o a un enredo. Obviamente, la inabarcable producción y diversidad de cahuines, podría cuestionar esta observación, sobre todo hoy que el sentido y el uso, prácticamente se ha homologado a chisme, rumor, copucha o pelambre, que lo sitúan inmediatamente como un fenómeno solitario.

No obstante, el planteamiento se sostiene. No solo por ser resultado del material que trabajé, sino porque a lo largo de la investigación no aparecieron suficientes evidencias para refutarlo. Al contrario, a medida que me enteraba de más ejemplos, se iba fortaleciendo. Pero no olvidar que escribo sobre una generalización, y por tanto como adelanté, los cahuines-

chismes y los cahuines-enredo –aunque en menor número–, también se manifiestan individualmente. Ahora bien, es necesario considerar que como el reconocimiento de esta distinción se constituye a través de relatos, que siempre son un recorte de los sucesos, se limitará al contexto relatado. Esto implica que el despliegue del cahuín, que continúa luego del recorte transmitido, puede incorporar otro tipo de cahuín. Es más, podría ser que el relato no haya considerado un cahuín anterior. Reitero entonces la maleabilidad del fenómeno y la dificultad de entenderlo mediante límites rígidos. Y además, me empuja a adelantar que otro de los aspectos que expondré, tiene que ver con la direccionalidad inicial del proceso, que en el cahuín analizado va del cahuín-chisme al cahuín-enredo, pero que también puede ser en sentido contrario.

“El cahuín del barrio, porque esta ciudad es chica, dice que los autonomistas son de una voracidad patológica, algo ignorantes y a nivel de subjetividad (psicoanalíticamente, digamos) sólo quieren matar al padre” (Mellado, 2017). Esto publica el 2017 en el periódico The Clinic (TC), el columnista Marcelo Mellado. Frase que el periódico utilizó como bajada de título del escrito, que trata sobre el ambiente político en Valparaíso, y especialmente, de las consecuencias de la llegada y participación de nuevas generaciones y agrupaciones políticas, de las que el Movimiento Autonomista es una de las más influyentes. La opinión del columnista, que reconoce pertenecer a una de las versiones de la izquierda pero no partidista, es crítica con estos nuevos integrantes del paisaje político porteño, aunque ha apoyado las alianzas que las antiguas organizaciones han hecho con ellos.

Este es uno de los ejemplos que encontré, en que el término es usado para identificar únicamente a un chisme. El cahuín, en el contexto presentado en la columna, no configura un enredo. Allí el hecho-eje serían los efectos negativos, de haberse aliado con grupos que participan del sistema político formal y la disputa de cargos (la alcaldía de Valparaíso la ganó un militante del Movimiento Autonomista). Este hecho provoca a la gente del barrio, que reacciona juzgándolo y echando a correr un cahuín-chisme sobre las actitudes y características de los militantes autonomistas, que no son coherentes con su discurso, ni con la idea que tienen en el barrio de lo que debe ser un grupo de izquierda o contrario a las malas prácticas de la política formal.

Misma razón que interpela a Mellado, que al replicar el cahuín se hace partícipe de su producción. Nótese además, que las actitudes y características que se atribuyen a los

autonomistas, pertenecen a ámbitos de intimidad, en el sentido ampliado que estoy usando, referido a instancias a las que no cualquiera puede acceder (como una conversación que se da en un lugar público, pero que solo escuchan sus participantes; una reunión de jefes en una empresa, para decir a quién se despide; o la habitación de un motel, en donde un diputado y su amante desatan sus prácticas amorosas), en donde circula información y se ejercen acciones, que se espera no salgan de ese ámbito, ya que pueden dañar, avergonzar, ofender o revelar algo que se sabe incorrecto. Entre otras cosas.

Unos años antes en el mismo periódico, este columnista había usado el término de igual modo, en una columna sobre el Partido Comunista chileno y sus mujeres, titulado *Las Mujeres del PC* (Mellado, 2013). Allí relata algunos episodios íntimos de militantes comunistas reconocidas, pero advierte que deben ser entendidos más allá del mero cahuín. Este es el párrafo con que termina la descripción de esos episodios y en donde usa el término:

Hay varios tipos femeninos interesantes, como la Violeta Parra, que en la época en que yo nací vivía en Concepción, contratada por la Universidad de Concepción, mi viejo trabajaba en mantención en dicha universidad. Hay un relato familiar que cuenta que la folclorista le quemó el colchón a un amante (toda una performance), que era un pintor amigo de mis viejos. Obviamente, estos datos hay que distanciarlos del mero cahuín o sotto voce de la historia política y ponerlos en remojo crítico (Mellado, 2013).

De los relatos de los entrevistados, solo uno se puede incluir como ejemplo de solamente cahuín-chisme. “Hay un hueón ahí en la pega que se especializa en la hueá [cahuinear]. Pero la hueá se da a toda escala. Desde el cahuín sobre una mina hasta los maletines que recibe este hueón [un jefe], que es lo que él dice que sucede” (E4)⁶⁹. Como se ve, no describe los pormenores de los cahuines que señala, pues su intención era argumentar su concepción de lo que era un cahuín, que precisamente asocia a lo que acá se entiende por chisme. Considerando además, que no veía mala intención en ellos, sino que los veía como una forma de comunicación, de entretenimiento. En esa línea está la descripción que hace del personaje. Un generador de cahuines-chismes acerca de los demás, pero que no alcanza a

⁶⁹ Transcripción Entrevista 4. Misma forma de citar para las otras entrevistas.

generar un cahuín-enredo. Lo que seguramente sucede, porque no tienen esa intención. Aunque no se debe olvidar, que debido al no control que caracteriza a los cahuines, la dirección que pueda tomar no es algo que se pueda asegurar.

Con el mismo sentido comunicativo humorístico, el diario La Cuarta (LC), el otro periódico de circulación nacional en donde se usa el término con cierta recurrencia, publicó una nota titulada *Imperdible: los cahuines más sabrosos del cambio de gabinete* (Miranda, 2015). En ella se relatan algunos de los comentarios que circularon, respecto al cambio de gabinete del segundo gobierno de Bachelet. Son cinco puntos, que transmiten información sobre algunos de los involucrados en la ceremonia. Por ejemplo:

1. Marcelo Díaz: el semental de la Moneda. Caras de “sos un grande” aparecieron cuando fue designado el nuevo ministro Secretario General de la Presidencia, Marcelo Díaz. Es que al hombrón le gusta el filete primer corte y le gusta comer con audiencia. En su currículum tiene a la argentina Amalia Granata y actualmente es el devoto esposo de Millaray Viera.

4. Rodrigo Peñailillo: la conspiración. Los cahuines de La Moneda juran que a Rodrigo Peñailillo le hicieron la cama sus propios carnales, por eso no habría aceptado ningún premio de consuelo. Se adelantó al anuncio oficial de Bachelet y el pasado viernes se despidió de sus colaboradores. Desde el anuncio de las 72 horas que se transformaron en 105, el regalón de la Jefa y oriundo de la Octava Región, anduvo con puras ganas de llorar y al despedirse oficialmente se le quebró la voz cuando señaló que sabía que lo que quedaba pendiente se cumpliría “cabalmente”.

5. Alberto Arenas: el primer ministro de hacienda en recibir PLR [...] A pesar de que era uno de los fijos en los cambios, no alcanzó a recuperar el caracho para la ceremonia y evidenció que tenía peeena (sic) (Miranda, 2015).

Los únicamente cahuines-enredo, son aún más escasos. De hecho solo encontré en la prensa. Ser una acepción antigua y menos popular que la de chisme, parecen acotar su uso a un rango etario que la aprendió cuando era un término más común y a personas más jóvenes, que probablemente la conocieron al interactuar con gente mayor. Sin embargo, tengo la impresión que no son pocos quienes desconocen este sentido, pero igual logran vislumbrar

una diferencia con copucha, rumor o pelambre. Es por lo menos lo que me ha tocado comprobar en algunas conversaciones.

Uno de los ejemplos lo encontré en TC. En una entrevista a Alberto “Gato” Gamboa, ganador del Premio Nacional de Periodismo en 2017. Allí declara lo siguiente, frase que además es ocupada para el título de la entrevista: *Alberto “Gato” Gamboa, nuevo Premio Nacional de Periodismo: “A la prensa le falta humor, perder el respeto, ser más cahuinera y copuchenta”* (Gallo, 2017). La referencia conjunta a la copucha y al cahuín, pareciera estar señalando la distinción entre ambas palabras, ya que la presencia de la copucha estaría cubriendo el sentido del cahuín-chisme, y así, la expresión cahuinera se puede entender como generadora de enredos.

No obstante, la variabilidad semántica otra vez me cuestiona. El periodista recuerda cuando trabajó con Salvador Allende en el diario el Clarín: “me llamaba temprano para copuchentear. Llegaba con pelambres de otros partidos, de políticos, de los enemigos. Era jodido. Siempre andaba con cahuines con un grupo periodístico que estaba cerca de él, yo también estaba metido ahí. Copuchaba como loco” (Gallo, 2017). Cuestionamiento, pero que no alcanza a ser determinante. Andar siempre en cahuines, puede ser interpretado como andar en enredos. Pero las referencias a los pelambres y copuchas presidenciales, también parecieran aludir al cahuín. Es decir, se podría leer como un cahuín compuesto por ambos significados, aunque tampoco es explícito en ello.

Unos años antes, The Clinic había publicado un escrito donde es claro su uso en sentido de enredo. Es una nota sobre un colombiano que desarrolló un curioso interés por Chile. *El colombiano que ama locamente Chile* (Uribe, 2012), se titula. El tipo se había enterado de Chile desde pequeño en la escuela y había continuado averiguando, hasta convertirse en un especialista. En Colombia se hizo habitual de un restorán de comida chilena, donde se hizo amigos de gente de nuestro país, e incluso se integró como cantante, a un conjunto de música chilena que tenía uno de ellos llamado Eugenio. Vestido de huaso cantó casi un año hasta que: “La alianza musical terminó por un cahuín de platas que incluía a la mamá de Eugenio y una demanda por pensión alimenticia. Un final bien a la chilena” (Uribe, 2012).

Junto con ser evidente el sentido y uso que se le da al término, es interesante destacar dos puntos. Primero. Si bien se indica de qué trataba el enredo (plata), se identifica a una

involucrada (mamá de Eugenio) y un suceso relacionado (demanda por pensión de alimentos), la descripción es escueta. No se entregan datos que permitan la producción de un juicio, y por ende, la generación de un chisme. Dicho de otro modo, este cahuín no extrae y exhibe información de ámbitos de intimidad. No los vulnera, como lo hace un chisme. La intención es informar sobre el enredo, el conflicto, el tete. Y el segundo punto, es más bien una nota para tener en cuenta. ¿Descontando el esencialismo o reduccionismo, qué significa que el autor del artículo califique la situación como un final bien a chilena?

El mismo 2012, el columnista Mellado de TC vuelve a usar el término, pero esta vez en su acepción de enredo. En su columna *El pedregoso camino hacia Guadalajara* (Mellado, 2012), relata sobre la contrariedad en la que se ve envuelto, al haber aceptado ser parte de la delegación literaria oficial, que va a la feria del libro de Guadalajara donde Chile es el invitado principal. En busca de una opinión y más información, va de visita a casa de su contador. La contrariedad se debía a que él, quien se declara de izquierda, fue convidado a integrar la delegación por el gobierno que dirigía la derecha, y grupos opositores le habían pedido firmar una declaración reprochadora, acerca de la representatividad de esa delegación: “que parece cultural y políticamente correcto apoyar, sobre una programación y un listado de invitados que no conozco a cabalidad. Mi contador, más al tanto que yo de los acontecimientos, me hace un breve repaso del cahuín” (Mellado, 2012).

Así como el caso anterior, el uso de la acepción es claro. El análisis del contador repasa las condiciones políticas, del campo artístico y las posiciones que hay. Sin embargo, no es explícito en describir el enredo o situación conflictiva. En esa línea, se podría entender que esta acepción también podría referirse simplemente a un asunto, contexto o estado del arte, si se quiere. Que incluso podrían componerse de situaciones conflictivas y aun así, no ser considerados un cahuín. ¿Qué es entonces lo que distingue al cahuín? ¿Qué incentiva al columnista a recurrir al término? Veo dos motivos. En términos generales, la magnitud del enredo, de las razones del conflicto o la disputa; y de la intensidad de sus manifestaciones. Que reitero, en este caso no son tan evidentes.

Pero además este ejemplo, permite sopesar la influencia de la posición de quién determina qué es un cahuín. Coherente con la maleabilidad del término, la distinción o identificación de un cahuín, también depende de las subjetividades involucradas. Lo que por supuesto, no quiere decir que sean denominaciones arbitrarias, pues siempre tendrán como

horizonte de reconocimiento, los rasgos generales que he expuesto. La influencia de la subjetividad, pareciera operar sobre todo en la disyuntiva de identificar a una situación de características cahuíneas como cahuín, a pesar de que podría ser denominado de otra manera. Y en esa decisión –como muestra este caso–, la preocupación de Mellado por la situación en que se ve envuelto y/o su conocimiento previo de lo que estaba ocurriendo al respecto, es lo que lo llevan a utilizar el término para definir la situación.

El último ejemplo, es de una nota del diario La Cuarta (LC), que trata sobre la situación en que se encontraba el entrador de fútbol chileno Manuel Pellegrini, que en esa época entrenaba al club inglés Manchester City. El término aparece en el título. *El cahuín que tiene a Pellegrini con una patita fuera del Manchester City* (Chávez, 2015). Al leerlo, da la impresión que se trata de un cahuín-chisme o un cahuín compuesto (chisme y enredo). Pero el contenido lo niega. Se refiere a una situación de conocimiento público, que inclusive recuerdo que en ese momento, el mismo Pellegrini se había encargado de anunciar en una conferencia de prensa. El club había decidido terminar su contrato al finalizar la temporada y seguiría en el cargo hasta esa fecha. Además, el club confirmaba que el reemplazante sería el catalán Guardiola. Todas, informaciones que se hicieron públicas por conductos regulares.

Por eso creo que lo correcto es calificarlo de cahuín-enredo. A pesar de que la situación no pareciera enredosa, confusa o problemática. Los protagonistas tienen claro lo que pasará; Pellegrini no tiene un pie afuera del club por un cahuín, sino que por una decisión institucional; no hay gente en disputa. Pero lo que pasa, es que el cahuín-enredo en este caso, estaría relacionado a lo particular de la situación (el hecho-eje), que al contrastar con lo habitual, estimula la producción de juicios al respecto: Que un entrenador sabe que está despedido, pero que seguirá hasta fin de temporada. Y que su reemplazante sea uno de los mejores entrenadores del mundo. Eso es lo que genera un revuelo de opiniones y especulaciones, que pueden considerarse un enredo.

Además, en este caso nuevamente el influjo de lo subjetivo es determinante. La voluntad del autor define que los datos que presenta son un cahuín, a pesar de que esos datos también podrían negarlo. Pero a diferencia del caso anterior, acá la definición no está motivada por vínculos del autor con el cahuín. Aquí la subjetividad se alinea a los principios y prácticas comerciales de este tipo de medio, lo que se manifiesta en la manera en que utiliza

el término. En el título y forzando el contenido para hacerlo calzar: el viejo truco mediático de generar expectativas que inciten la lectura y el despliegue publicitario.

Uso, subjetividad y ambigüedad

Los resultados de estas indagaciones, también me hicieron retomar y sobre todo complementar con información de ámbitos prácticos, otro asunto importante: los vínculos del término con palabras y campos semánticos. Donde se encuentran las que se convirtieron en sus sinónimos, pero también otras con las que comparten campos semánticos. Como señalé, las entrevistas y el uso dado por la prensa, confirman que el cahuín es usado como sinónimo de chisme, y a través de él, de rumor, copucha y pelambre. Se recordará que esto es resultado de un proceso, que según la revisión lexicográfica se habría consolidado aproximadamente, entre la segunda mitad de la década de 1980 y la primera década del siglo siguiente. Proceso que además convierte a esa acepción, en la más utilizada.

No obstante, la mayoría de las personas entrevistadas podían distinguir al cahuín de las otras palabras. Y aunque sin total claridad de cómo expresarlo, todos apuntaban a la magnitud de sus efectos, que lo vincula al campo semántico de enredo. Reconocimiento que sin embargo, no les impedía admitir que el sentido más usado era el de chisme. “Pa mí el cahuín es como más potente. Es más fuerte que copucha, pelambre. Aunque uno pueda confundirlos. Es más trasgresor, porque el pelambre es sobre cuestiones más simples” (E1). Otro entrevistado me cuenta que

un amigo cercano, le había contado que un amigo suyo, un actor con algo de fama, había tenido sexo con una actriz muy conocida, agregando un par de detalles de cómo y dónde lo habían hecho, que hacían aún más llamativa la historia. Le pregunto si eso era un cahuín o no. Entonces le cuesta decirme, pero finalmente acepta que también con cahuín se puede referir a copuchas, rumores [...] que en general también puede ser que una copucha sea considerada un cahuín (E2).

También me dieron una respuesta un poco más elaborada, que sugiere que el vínculo del término con sus sinónimos sería gradual respecto a sus magnitudes: “Quizás claro, en una

gradiente donde está pelambre, copucha, rumor, el cahuín vendría a ser la hueá concertada, pero creo que en general en lenguaje coloquial uno lo usa pa todo. En el sentido de ser cahuinero, copuchento” (E3).

Por otra parte, es interesante constatar la persistencia del sentido de enredo, a pesar de su escasa presencia. Es señal de que el vínculo con el campo semántico más antiguo se encuentra vigente (lo que implica contextos y prácticas que lo reproducen), y del peso que esa acepción tuvo hasta hace poco. Esto último puede explicarse en parte, por qué el primer *Diccionario de Uso del Español de Chile* (Academia Chilena de la Lengua, 2001), a pesar de su fecha de publicación, no presenta una entrada para cahuín, sino que para el verbo cahuinear y el adjetivo cahuinero/a. Donde solo la primera alude a la acepción chismosa y de manera indirecta (propagar comentarios malintencionados), mientras la segunda claramente se refiere al enredo (que arma líos). Así las cosas, entiendo que el “propagar comentarios malintencionados”, está en función de generar un lío, más que en los chismes. Observación que pareciera fortalecer la definición de la RAE (2001) que cambia la acepción festiva, por la que alude a la intriga, la confusión, el enredo; y sin referencias al chisme.

Estas interpretaciones, además permiten entender, algo que ahora parece un tanto obvio, pero que es importante destacar. Que si bien es cierto, que el sentido de chisme con el tiempo se apropió mayoritariamente de la palabra, la vieja acepción de enredo sigue ahí. No ha podido ser descartada. Presencia que no solo es vestigio de flujos semánticos y prácticos, que nos vinculan a un pasado lejano, sino que aún es determinante, por lo menos en una cuestión significativa: es la que hoy posibilita que un cahuín, pueda ser reconocido como un chisme de grandes proporciones (cf. Ruiz, 2012; Candia, 2005).

Otra nota aparecida en el diario LC, ilustra de manera simple cómo opera esta distinción. Se titula *El Tobi Vega contra Chelo Díaz: “Es sapo y cahuinero”* (LC, 2018). Vega es un ex jugador de fútbol, que participa en un programa televisivo en donde hizo esa declaración. Y Díaz es un futbolista que integró la exitosa Selección Nacional, y que no fue convocado nuevamente, según rumores, porque era dañino para la convivencia, ya que filtraba información de la intimidad del grupo a la prensa. “Lo voy a decir de esta forma, porque de esta forma se está hablando este rumor, que más que rumor es cierto. Es sapo, es cahuinero y todo lo que se habla en el camarín sale de ahí y traspasa” (LC, 2018), señala Vega.

Tres líneas que aportan buena información. Primero, se asume que un rumor carece de veracidad. Asunto que se extiende a los cahuines y que es relevante para comprender el fenómeno, pero que abordaré más adelante. Luego aparecen los términos sapo y cahuinero, como cualidades independientes. Cosa interesante, porque sapo denomina a alguien que observa y escucha en un espacio de intimidad, para después contar. Igual a un chisme se podrá pensar, pero no lo es. El sapo tiene un objetivo que el chisme no. Como indica el diccionario, es un espía (cf. Academia Ch. L., 2001; RAE, 2014). Es decir, recolecta información para pasársela a un o unos interesados en ella y que por lo general tienen la capacidad de sancionar al “sapeado”. Para el caso: el entrenador, el periodismo, los aficionados, entre otros. Así, el sapo acusa o delata. El chisme en cambio, si bien puede hacerlo, no es su objetivo. De este modo, ya que en el caso la presencia de sapo da cuenta de una transmisión indebida de información; cahuinero se usa en el sentido de enredo, confusión, conflicto.

Además, esta distinción vuelve a exponer un aspecto que ya he señalado. Al mostrar que la acción de transmitir información de un espacio del cual no debería salir, no es suficiente para determinar la equivalencia entre sapo y chisme, devela que el modo en que es calificada esa acción, como indiqué más arriba, dependerá de la subjetividad de quién califica; pero además permite agregar, que también dependerá de los objetivos de esas acciones y los contextos en que se desenvuelven.

Esto permite sopesar, cuán radical puede ser la relevancia del influjo subjetivo. Ya que la acción compartida por el chisme y el “sapeo”, transmitir información de un espacio del cual no debería salir, también se puede reconocer en las declaraciones de quien actúa como testigo en un juicio formal. Aquellos que presenciaron algo en un espacio de intimidad y que lo denuncian. Igual que un sapo o un chismoso. Algo que los objetivos y contextos permiten zanjar, y establecer que es un colaborador de la justicia. Sin embargo, no sería menos cierto, que la radicalización de la influencia de lo subjetivo, puede alterar el sentido de las acciones, obviando contexto y objetivos. Me refiero a un acusado, que al escuchar al testigo incriminándolo, lo mirará de reojo, y pensará en querer matarlo por sapo.

Pero más allá de las particularidades de estas semejanzas y diferencias, éstas me permiten volver sobre la ambigüedad que rodea al término. Al respecto, concuerdo con lo planteado por el antropólogo Niko Besnier, en su libro sobre chismes y producción política

en Nukalaelae: “gossip is notoriously difficult to circumscribe in the abstract, and this difficulty is a direct reflection of its inherent ambiguity: what a third party calls “gossip” is “information exchange” for those who engage in it” (Besnier, 2009: 12-13)⁷⁰. Es decir, es necesario conocer el contexto de enunciación y referencia (el contexto de lo que se cuenta), para saber si se trata de un chisme. O bajo qué condiciones se trata de un chisme o de solo un “intercambio de información”. O en el ejemplo del testigo, un sapeo.

En este sentido, es interesante que Besnier ponga a chisme “intercambio de información”, pues de manera similar a como lo hice, establece un mínimo común entre el chisme y otras prácticas, que permite ser y no ser un chisme. Mínimo común que, ajustado a mis nociones sería “transmisión de información de espacios de intimidad”, podría incluir al cahuín-chisme, al “sapeo”, el atestiguar, la delación, una broma, un artículo periodístico o uno antropológico, entre otros. En definitiva, lo que deseo apuntar, es que si bien esto reafirma la necesidad de identificar objetivos y contextos para distinguir un cahuín-chisme, el compartir ese mínimo común, deja abierta la posibilidad de que esas otras acciones puedan ser calificadas como un cahuín-chisme, o al revés, que un cahuín-chisme pueda ser reconocido como una noticia, un “sapeo” o el pasaje de una novela⁷¹.

Expectativa y control

Acá quisiera escribir sobre dos aspectos de los cahuines, que a pesar de que habitualmente se pasan por alto, son determinantes: Las expectativas que producen; y la enorme dificultad, o más bien imposibilidad, de controlar su expansión. Aunque de refilón, ya me he referido a ellos pues son características fundamentales, que definen la experiencia y el proceso cahuinero. La mayoría se siente atraído, cuando enfrenta la posibilidad de enterarse de un cahuín. Y saben que una vez echado a andar, es casi imposible frenarlo.

Para identificar las expectativas, la atracción que genera un cahuín, es cosa de recordar la sensación previa a que te cuenten uno o la cara de quien espera el relato. O

⁷⁰ “el chisme es notoriamente difícil de circunscribir en abstracto, y esta dificultad es un reflejo directo de su ambigüedad inherente: lo que un tercero llama chisme es intercambio de información para quienes participan en él”. La traducción es mía.

⁷¹ A propósito, uno de los casos recolectados de la prensa, una entrevista en TC a la escritora M. J. Viera-Gallo, se titula con una de sus respuestas: *La literatura tiene que aportar algún tipo de cahuín* (Gallo, 2016).

recordar el uso que le dan algunos medios de comunicación. Uno de los entrevistados, lo planteó de esta manera:

El pelar, el cahuín, para los que están pelando, es súper interesante, es entretenido, es súper positivo, porque es una instancia de reunión, de gozo, pero se basa en hablar de un tercero y ese tercero está ausente, y se basa en general en alguna connotación de ese tercero que no es necesariamente positiva (E6).

Es significativo que esta cita, junto con ratificar la importancia de las expectativas (“es súper interesante”), incorpore la noción de goce. Lo es porque permite comprender que allí se fundan las expectativas. Pero además, que las expectativas y la atracción, no solo operan en los receptores del cahuín, sino que también en quiénes lo transmiten. Se goza al escuchar y conocer lo que se narra. Y al mismo tiempo, hay goce en el acto de divulgar y relatar un cahuín. Lo que más arriba denominé goce noticioso. Que se experimenta por el protagonismo que confiere la posición de narrador y por el hecho de divulgar una información, que no debiera circular. Es decir, puede haber goce en traspasar un límite, en arriesgarse a ser pillado, en divertirse al comentar intimidades de terceros, en desenmascarar, o derechamente en dañar.

Al respecto, es llamativo que durante toda la investigación, cada vez que pensé –y pienso– en este tema, recordaba un breve relato que puede ejemplificarlo: Estando con mi padre en una ciudad minera del norte en donde vivió, se encontró con un tipo que conocía. Éste le contó que había bajado al litoral unos días, y que estando una tarde en la playa, de repente se le había acercado una mujer grande en biquini, que lo saludó por su nombre y le preguntó si no se acordaba de ella. El tipo la miró y le dijo que no. Ella le dijo, soy Miguel Tapia (por decir un nombre, porque no lo recuerdo). Contó que quedó helado, pero que logró reaccionar y con algo de esfuerzo, pudo reconocer en la mujer, a su ex compañero de trabajo. Ella le dijo que por fin había cumplido su sueño de cambiarse de sexo. Que había ido a Brasil a hacerlo. Conversaron un momento y al despedirse, la mujer le pidió que mejor no contara de su situación a la gente de la ciudad que la conocía, porque prefería esperar un poco, ya que igual se iba a saber. Él le dijo que sí. Contó que durante todo el viaje de regreso había

pensado en el asunto. Y remató la historia diciendo entre risas y movimientos graciosos, que apenas se había bajado del bus en el centro de la ciudad, “¡no hallaba a quién contarle!”.

Otro entrevistado comentó que un cahuín también podía ser una diversión. Y en el mismo tono, otro lo asociaba a las tallas, al hueveo⁷², a las bromas. En este sentido, una entrevistada usó el adjetivo sabroso, pero ampliando la idea más allá de la broma o la situación chistosa.

Y lo otro que tienen los cahuines, es que son sabrosos. Por lo general son cosas que tienen que ver con la esfera más privada más íntima, que puedan avergonzar o ridiculizar. Por lo general no son cosas buenas, para la persona aludida. Son cosas negativas, no en todos los casos, pero por lo general lo veo así (E5).

Opinión que respalda que la atracción de los cahuines, se debe a su capacidad para develar información de espacios de intimidad de otras personas y al goce que produce el acceder a ese tipo de información. En este sentido, la expectativa podrá variar en intensidad, dependiendo de la información que el relato puede entregar. Y esto es importante, porque la expectativa no solo es estimulada por la singularidad de lo narrado, o por el grado de intimidad que contiene el cahuín, sino también porque esa información, implica recibir cierto poder, que puede alterar relaciones de poder existentes. En esa dirección apunta la siguiente respuesta.

Yo creo que los rumores, todas las hueás que circulan, todas esas cosas que alguien comenta, hay como un placer en transmitir mensajes que son secretos y que tienen un efecto en el entorno cercano. Hay un placer, la novedad, la ruptura del funcionamiento normal de las cosas, hay ahí un placer que tenemos, que vivimos nosotros al enterarnos de determinadas noticias. Que éste se peleó con éste, que éste se encamó con este otro. Que éste hueón es cagao. Al final son informaciones que dan cierto poder. Porque muestra algo a lo que eres vulnerable (E2).

⁷² **Talla.** 1. f. Dicho o hecho de intención humorística. 2. f. Situación jocosa. **Hueveo.** (1) m. *vulgar.* Acción de huevear. **Huevear.** (2) tr. *vulgar.* Convertir en objeto de bromas (Acad. Ch. de la Lengua, 2010).

Es necesario advertir que el cahuín, en tanto fenómeno que evita la formalidad, la institucionalización (no es su objetivo la verificación de lo que transmite), permite que las nuevas configuraciones de relaciones de poder, puedan limitarse a la conciencia personal de quien las genera y producir cambios sin necesidad de explicitarlos o confrontarlos, con la otra parte involucrada. Y lo destaco, porque esto implica que los cambios que pueda producir en las relaciones de poder, no significa obligatoriamente el fin de la relación de poder formal, a través de la cual se constituye la interacción (p. e. jefe/empleado, profesor/alumna, investigador responsable/asistente de investigación, etc.). Es decir, en coherencia con las nociones que definen mi perspectiva, las relaciones de poder no están determinadas completamente por su representación formal, sino que hay otros elementos que también intervienen, como bien muestra el trabajo de Scott (2004) que he citado.

Lo primero que entendí al examinar la imposibilidad de controlar la expansión cahuinera, es que se encuentra directamente asociada a la generación de expectativas. Estas estimulan la circulación de tal modo, que permiten vencer los intentos de controlar. Asimismo, influye la no formalidad del cahuín, que implica la ausencia de mecanismos de control regulares. Y vinculado a eso, también es determinante que el modo de transmisión sea preferentemente oral, lo que dificulta su detección y agiliza la propagación.

Una de las consecuencias de este aspecto, es el temor a las secuelas que puede dejar el tráfico de cierta información (verdadera o falsa). Los que intentan enfrentarlo –personas u organizaciones–, recurren a prácticas o mecanismos, con los que anhelan contener su expansión. Inclusive en casos que han logrado por vía judicial, desmentir un cahuín, éste no desaparece, ni cae en absoluto descrédito inmediatamente; sino que se cuestiona, pierde valor, se debilita y con el tiempo va disminuyendo su presencia, hasta aparentar su evaporación. Ya que bastará una pequeña referencia al asunto, para que vuelva emerger.

Pienso en el bullado caso de Jovino Novoa, político de derecha de oscuros antecedentes y gran influencia, que en 2003 fue acusado de ser cliente de una red de prostitución infantil (aquí el cahuín, que incluía hasta detalles de sus genitales), por una joven de condición social vulnerable, llamada Gemita Bueno. Se armó un gran enredo, que obviamente también arrastró consecuencias en el campo de la política formal. Sin embargo,

casi un año después de haber hecho la denuncia, la joven dio una entrevista para declarar que todo lo que había dicho era mentira.

El juicio terminó con el encarcelamiento de Bueno y la absolución de Novoa, que debido a sus antecedentes, muchos dudamos de su inocencia. Los medios de comunicación se alinearon con la sentencia y repitieron hasta el cansancio que Novoa no era culpable. No obstante, el cahuín siguió circulando. Prueba de ello, es que Novoa no volvió a figurar como lo hacía antes, para terminar desapareciendo de la arena política pública⁷³.

Quizás la única manera de detener y eliminar un cahuín, sería asesinar a los posibles emisores. Pero solo sería viable, si el cahuín transitara únicamente entre unas cuantas personas identificadas y accesibles. Escenario demasiado ideal. Es más, ni siquiera es posible en contextos carcelarios cuya finalidad es el control, tal como lo muestra De Ípola (2005) en su trabajo sobre la bamba, un tipo de rumor que circulaba entre presos políticos, durante la última dictadura argentina. Sin duda es esta dificultad, la causa más relevante para desistir del intento de control. En efecto, a pesar del número de casos que he conocido, solo uno lo es claramente. Lo que me lleva a plantear, que es posible distinguir entre la tentativa de controlar un cahuín y los intentos por desmentirlo, que es lo que predomina.

Llamativamente, ese único intento lo encontré en el *Cautiverio...* de Núñez (2001: 415-420), cuando el uso y sentido del término es exclusivamente indígena. Es decir, obviamente la situación descrita no es identificada como cahuín chileno. Éste es parte del relato que hace el jefe indígena Ancanamón a Núñez, sobre unos curas que él había ordenado matar. El hecho, ocurrido en 1612, se conoce como El Martirio de Elicura y fue interpretado y utilizado por cronistas e historiadores para argumentar sus reflexiones⁷⁴. La versión de Ancanamón (obviamente mediada por la interpretación de Núñez), desmiente la versión huinca.

Durante una conversación, Núñez le comenta a Ancanamón que se decía que él había sido culpable de la muerte de unos curas. Eso motiva al cacique para contarle cómo habían sido los hechos. Luis de Valdivia le había mandado a decir que el rey de España le había encargado hacer las paces con ellos, que ya no quería estar en guerra. Ancanamón aceptó que enviara unos españoles, uno de ellos lenguaraz, a quienes atendió muy bien. Luego se puso

⁷³ Una simple búsqueda en internet, arroja muchos resultados con información respecto al caso Spiniak, de dónde se desprendió la arista que condujo el cahuín aludido.

⁷⁴ Una buena síntesis del hecho y sus referencias principales, aparecen en el análisis de Gaune (2016: 273-292).

de acuerdo con otros caciques, para ir a comunicar a las demás parcialidades la conveniencia de aceptar el trato que ofrecían los huincas. Cuando iba a emprender el viaje, una de sus esposas le había ido con el cuento de que otra de sus esposas, una española, se había revuelto con uno de los españoles enviados. El cahuín-chisme golpeó duro a Ancanamón, pero igual tuvo la fuerza para decirle a la esposa que no anduviera divulgando eso, que no fuera bachillera –según la RAE (2014) persona que habla mucho e impertinentemente–, porque si no él se enojaría grandemente. Y que no se admirase de que la española mirara con buenos ojos a los de su nación, porque ella haría lo mismo si fuese al revés.

Más allá de lo breve y de la efectividad del intento (que tiendo a suponer leve o nula), lo destacable es que evidencia la constitutiva preponderancia de este aspecto, que en grupos de esas dimensiones, donde además hay una alta valoración del prestigio y las jerarquías, seguramente los intentos de control eran más habituales y eficaces por la brutalidad del castigo, como muestra el desenlace del relato de Ancanamón. Cuenta que ese día se quedó con la sospecha y con algo de ganas de matar a ese español para vengar el agravio. Pero se dio cuenta que no era conveniente para el trato con los españoles, así que disimuló como pudo. Sin embargo, el mismo español después le robó su casa, y además de la española, se llevó dos de sus mujeres. Cuando llegó a casa y le contaron lo que había pasado, lloró como una criatura por sus mujeres. Acompañado por los padres de ellas, fue al fuerte de Paicaví a pedir las de vuelta, pero los españoles se las negaron, diciendo que no querían volver porque ahora eran cristianas. Ancanamón volvió muy triste. Entonces, cuando supo que patero apo (Luis de Valdivia) había enviado dos curas a sus territorios, juntó doscientos hombres y los hizo matar rabiosamente.

Los intentos para afrontar el descontrol cahuinero, también se da en ámbitos institucionales, de la mano de especialistas. Asesores comunicacionales y lobistas, que ofrecen sus servicios para manejar ese tipo de situaciones. Mediante la manipulación del flujo informativo, en donde concentran sus esfuerzos para revertir la hegemonía de un cahuín, ya que como expertos saben que no es posible su eliminación. Operación identificada por Menard en su análisis, planteando que el Estado, el aparato político,

intentará objetivar y operacionalizar esta proliferación cahuinera mediante el constructo (aparentemente) técnico de la “opinión pública” (esa forma moderna de la aclamación popular, según Agamben), constructo que tiene mucho de magia y fantasmagoría, sobre todo por la necesidad de oscuras experticias para su previsión y manejo (2014: 20).

Agregando en una nota al pie, que esa es la condición que permite al antropólogo Peter Geschiere (2003), asimilar el rol que cumplen “médicos brujos” cameruneses que asesoran al gobierno, con el rol de los asesores presidenciales en Estados Unidos.

Veracidad o falsedad

Abordo ahora lo de la veracidad de los cahuines. Que en mi lectura se trata de la veracidad del hecho-eje. Como señalé, el sentido falaz que le da el futbolista Vega a los rumores sobre Díaz, no es correcto aunque es algo habitual. Un hecho-eje puede ser verdadero y también puede ser falso. O como muchas veces sucede, a causa de los recorridos del cahuín y las repeticiones imprecisas, puede tener elementos veraces, mezclados con otros que no lo son. En el fondo, que el hecho-eje sea verdadero o falso da lo mismo, en términos de la configuración de un cahuín. Por el contrario, en términos del despliegue, la discusión acerca de su verosimilitud puede ser central en cuanto a las consecuencias que el cahuín puede tener.

A continuación, para representar este aspecto, relato el cahuín ocurrido entre unos primos de un entrevistado. Hijos de dos de sus tíos, estos primos habían crecido muy unidos por la cercanía de sus padres y porque tenían edades similares. Actualmente están en la treintena, pero al momento de lo sucedido tenían veinte y algo. Eran como hermanos, me dijo. Por el lado de uno de los tíos del entrevistado, era la prima y un hermano; y por el otro, dos primos. Sin embargo, el padre de éstos últimos había tenido dos hijos hombres con un primer matrimonio, que eran unos diez años mayores y que no eran tan cercanos al grupo familiar.

La cosa es que un día la prima fue a la casa de los primos, para celebrar el cumpleaños de uno de ellos. A la fiesta llegaron muchos amigos y también los hijos del primer matrimonio del papá del festejado. La celebración se extendió hasta bien tarde en la noche. En un momento la prima, con sueño y bastante borracha, decidió ir a acostarse. Se fue a la pieza de uno de sus primos, en la que siempre se quedaba y se acostó en su cama. Pasadas unas horas se despierta y ve a uno de los primos mayores (hijo del primer matrimonio), acostado al lado de ella durmiendo. Cuando lo ve, recuerda vagamente haberlo tenido encima y se angustia al darse cuenta de lo que había pasado. Se levantó y se fue a dormir a otro lugar.

Al día siguiente se quedó en casa de sus primos, incluido el primo mayor que había abusado de ella, que se hizo el desentendido, mientras ella seguía angustiada, pero sin decir nada sobre lo que había pasado. Avanzó el día y se fue a su casa todavía choqueada, pero decidida a asumir el hecho, del que en parte se consideraba erróneamente responsable, y guardárselo. A la noche habló por teléfono con un amigo bien cercano, al que le contó lo que había sucedido. El amigo se enfureció y le dijo que tenía que denunciar a su primo por violación, ir al Servicio Médico Legal para que la examinaran y contarles a sus papás. Ella le dijo que había decidido no hablar. El amigo le insistió hasta convencerla.

El examen en el Médico Legal salió negativo. No había rastros de violación en su cuerpo. Luego les contó a sus padres, que quedaron muy mal. Su papá daba vueltas por la habitación sin saber qué hacer y furioso. Después él llamó a su hermano (el papá del abusador), y hablaron de la situación. Seguramente no en esa conversación, pero rápidamente, el padre del abusador y toda su familia lo defendieron, alegando que la prima estaba mintiendo. Que había existido la relación sexual pero con consentimiento de ella. Por supuesto, aquello generó un quiebre profundo entre ambas familias, que eran muy unidas, lo que hizo que fuera emocionalmente aún más complejo.

Antes, inmediatamente después de que la prima le contara a sus padres, su mamá se encargó de contarle a todos sus familiares. El cahuín nace y comienza su recorrido. Coincidentemente, al otro día era el cumpleaños de la hermana chica de la prima abusada, así que le tocó recibir a los familiares de su mamá. Varios y varias le comentaron lo mucho que sentían lo que le había pasado, e incluso algunos o algunas, no solo le llevaron regalo a su hermana chica, sino que también a ella como símbolo de apoyo. Obviamente, aunque con menos prisa, el cahuín también se repartió por la familia de su papá, que además del padre

del abusador, tiene otro hermano y una hermana. La situación fue entonces comentario de todos los familiares y discusión acerca de la veracidad de las versiones, aunque sobre todo la de ella.

Así como se conversó entre los viejos, también lo hicieron los primos. El entrevistado habló primero con su prima, ella le contó prácticamente lo mismo que he relatado, y además le dijo que si ella hubiera tenido ganas de tener sexo con el primo, como decían en la familia del abusador, lo habría hecho y no lo habría contado, así que era absurdo que la acusaran de eso. También se comunicó con su primo abusador, y éste por supuesto negó la violación y le dijo que la prima estaba consciente y que se habían besado y tocado antes de la penetración. Sin embargo, cada vez que quedaron para conversar en persona el asunto, el abusador se desentendió y por tanto el entrevistado dejó de relacionarse con él. Tiempo después de todo el embrollo, también conversó con uno de los medios hermanos del abusador, quien lo seguía defendiendo tajantemente, insistiendo en que la prima mentía. Que había tenido sexo voluntariamente, pero que luego se había arrepentido y por eso había generado todo el problema.

El quiebre entre esas dos familias tan cercanas, fue total y doloroso. Sobre todo para la prima, que se sentía muy triste y culpable de haber causado esa ruptura, a pesar de ser la víctima. Incluso dijo que para ella era más terrible lo que había pasado a raíz del incidente, que el incidente mismo. Era muy triste no hablarse con sus primos, que su papá se haya peleado con su hermano y que la situación se haya divulgado de una manera tan rápida. Se sentía muy responsable de todo. Y hasta hace poco, remarca el entrevistado. Y agrega que en cambio del primo abusador se supo muy poco, pero que fue marginado por la familia.

Cuando el distanciamiento entre las familias involucradas llevaba como cuatro años, el papá del abusador murió sorpresivamente. Eso implicó que el quiebre, principalmente gracias a la actitud de la prima, se empezara a acabar. Asistió a todos los ritos funerarios y acompañó a sus primos cercanos, con quienes recompuso la relación. No obstante, si bien han logrado mantenerse unidos, el tema sin ser tabú aún está presente, y cuando lo han vuelto a conversar, los hermanos del abusador siguen considerando que la prima estaba consciente al momento del abuso, y que por tanto, su relato del hecho no era veraz.

Este caso ilustra el punto sobre la veracidad de los cahuines, pero también presenta otras características que me gustaría rescatar. Primero algo básico: se trata de un cahuín

compuesto. Hay un hecho-eje, un cahuín-chisme y un cahuín-enredo. No obstante, su proceso de emergencia presenta algunas características que aportan y complementan lo ya conocido. Una de ellas, es evidenciar que el cahuín pudo no haber surgido. La prima había decidido guardarse el hecho y si no es por la insistencia de su amigo para que denunciara, no había opción de que éste se configurara. Esto reconfirma explícitamente, que un hecho por sí mismo nunca es un cahuín, pero también plantea interrogantes.

¿Esto significa que ella, una participante y afectada por la situación, es la que comienza el cahuín? ¿O es su amigo, al incitar que cuente, el cahuinero? En vista de lo trabajado, la respuesta es no. Y con esto remito a lo expuesto más arriba, sobre la necesidad de identificar y evaluar objetivos y contextos, para intentar definirlo. En este caso, ninguno de los dos tiene como objetivo transmitir una información tan íntima, por goce noticioso o para hacer un comentario malintencionado. Su objetivo es denunciar un hecho gravísimo.

Por tanto, como muestra el relato, es la mamá de la prima la iniciadora del cahuín. Inmediatamente después de haber escuchado a su hija, se dedicó a llamar a toda su parentela para contarles lo ocurrido. Transgrede la intimidad de su hija y genera una situación confusa, siendo una de sus manifestaciones, que algunos de esos parientes le llevaran regalos a la afectada, para expresar su solidaridad por lo vivido. Acciones que también se pueden calificar de cahuineras, ya que invaden presencialmente la intimidad de la afectada, seguramente con la intención de obtener más información, lo que evidentemente aumenta el enredo, el conflicto, la intriga.

Así, se reitera que un cahuín solo empieza una vez que la narración del suceso, mediada por el juicio de quién relata, se echa a andar. Iniciado por la madre, pero también por el padre, que menos veloz que su mujer, hace lo propio con sus familiares. No obstante, alguien podría cuestionar por qué las llamadas de la madre son cahuineras y no simples comunicaciones sobre algo que le afecta y que quiere compartir con sus cercanos. Idea con la que probablemente ella avaló su actuar (el cahuineo no siempre es consciente). Pues bien, habría que recordar que hay acciones mecánicamente equivalentes, pero que tienen significaciones distintas, y que por eso es indispensable para establecer de qué se trata, detectar e interpretar los contextos y objetivos asociados a las acciones.

De este modo, respecto al actuar de la madre, el contexto evidencia la transgresión del espacio de intimidad de su hija, al transmitir una información a personas que no tendrían

por qué enterarse. En consecuencia, y asumiendo que no quiere dañar a su hija –al menos conscientemente–, se puede suponer que su objetivo era el goce de contar algo que impresiona, que emociona, que atrae. El goce de percibir el reconocimiento del otro u otros, que se relaciona a la disminución de la contingencia constitutiva del vínculo entre individuos/as, y sobre todo, del vínculo entre individuo y la idea de colectivo. Por tanto, tal como se ha planteado esta investigación, en gran medida esto se debe a que la configuración de un cahuín, siempre determina posiciones y relaciones de los participantes. Tanto los involucrados directamente en el hecho-eje, como quienes lo reciben y lo reproducen.

Regresando al asunto de la veracidad, ratifico que no es un factor que condicione la emergencia de un cahuín, pues lo que prevalece en ello, es el deseo por relatar y ser escuchado, sin importar si la narración es cierta o no. Incluso, cuando ese deseo es movilizad por el objetivo de divulgar falsedades o exageraciones. A su vez, esto se corresponde con otra de las características del cahuín, que es bien reconocida en las distintas fuentes de información indagadas: que es información que no se puede comprobar pero tampoco descartar. Al menos con facilidad. Antes que todo, porque es información de hechos que ya pasaron, mediados por una interpretación. Que además como he insistido, son hechos que ocurren y pertenecen, a lo que denomino espacios de intimidad, a los que es difícil acceder, dificultando la existencia de testigos.

Al preguntarle a un entrevistado, qué era para él un cahuín, me respondió: “Es como un rumor, una historia como...que está como a medio camino entre la realidad y la ficción” (E3). ¿Pero puede ser verdad?

Sí, por supuesto. Es plausible. Es una hueá medio verificable, pero que nunca vas a poder acceder del todo. Tiene los suficientes grados de veracidad como para que uno se lo pueda creer, pero nunca lo vas a poder saber del todo. Claro, si es una hueá demasiado tirado de las mechas, eso es una fabulación. Pero el cahuíneo tiene que ver con eso, con la posibilidad de que sea real (E3).

Opinión cercana a lo expresado en otras entrevistas:

Un cahuín no necesariamente es información falsa. Pero sí creo que muchas veces es como una bola de nieve, que a medida que van pasando de boca a boca, va creciendo un poco. De hecho creo que los cahuines tienen origen en hechos reales. Pero que al mismo tiempo, no son comprobables, no hay pruebas (E5).

El cahuín surge de una base de cierta realidad. Salvo que alguien, de manera mal intencionada, genere...una persona muy intrigante que inventa cosas. Y si se echa a correr se convierte en cahuín. Y la mayoría de las veces ni siquiera son tan ciertos, porque se van distorsionando en el tiempo también. Al cahuín cada cual le va poniendo lo suyo. A no ser que sea una persona muy rigurosa, cahuineros puros, fieles al relato original. [Pero hay]...otros que se dedican a repetir no más y por eso se va haciendo muy difícil que no vaya cambiando el relato original (E1).

Por su lado, la importancia de la autenticidad del hecho-eje, para el despliegue de un cahuín es más explícita, como refrenda el caso de los primos. La discusión acerca de lo que se comenta, va encausando el desarrollo del cahuín, en vista de posibles consecuencias. Nuevas acusaciones, referencia a otros cahuines, incorporación de más participantes, de más informaciones, distanciamientos y rupturas, etc. Conjunto de acciones y dinámicas, signadas por las posiciones y relaciones, que el mecanismo cahuinero es capaz de ir estableciendo.

Las formas y significados que adquieren esas posiciones y relaciones, dependerán de los contextos en que se produce el cahuín, las que sostengo, se tratará siempre de posiciones y relaciones de poder. Así, la configuración de un cahuín puede generar situaciones como la del caso recién visto, en que la discusión acerca de la veracidad del hecho-eje empuja a tomar partido, ya sea por uno de los bandos o para tomar una postura neutral, entre otras definiciones. Bajo esta mirada, es interesante una de las opiniones de un entrevistado.

Un cahuín para mí es, una información respecto a la conducta de alguien, como un juicio que uno hace a una persona. Y el efecto que puede generar en quien se entera de ese comentario, entrega una información de qué naturaleza de persona es [a quien se le cuenta el cahuín]. O sea yo te puedo contar un cahuín de Juanito, y veo cuál es

tu reacción frente al cahuín y con esa respuesta tuya yo voy a perfilar tu condición humana (E2).

El entrevistado reconoce que un cahuín –en este caso transmitido por él–, provoca que el receptor exponga puntos de vista que lo posicionan respecto del hecho contado, los que le sirven para conocer esa posición y establecer una relación con esa persona, basada en sus propias convicciones. Ahora bien, ya sea a partir de la disputa por la veracidad del hecho-eje o por otra causa como en esta última cita, que el mecanismo cahuinero produzca posiciones y relaciones de poder, no debe pensarse solo como vínculos de posiciones en disputa, de dominados y dominantes o de establecimiento de jerarquías. También permite, como indica este entrevistado, definir posiciones para saber cómo relacionarse con otros, qué distancia física tomar, qué poder decir y qué no, suponer intenciones y pensamientos, etc. Lo mismo que puede suceder con el vínculo entre individuo y entidades colectivas, en que producto de un cahuín puede quedar expuesto a una relación de poder.

Un ejemplo de esto último, lo encontré en la canción *La tula chica* del grupo Los Picantes⁷⁵. En ella se relata el lamento de un hombre, porque una mujer con la que había tenido sexo, había contado a otras que él tenía “la tula chica”. El término aparece en la siguiente estrofa: “Si lo nuestro era íntimo y personal, no tenía porque chucha de mi tamaño comentar. Yo que siempre fui el galán aquí en la pobla, y a las hembras las tenía a todas locas. Hoy comentan y huevean por ahí, por el cahuín que inventaste tú de mí” (Los Picantes, 2003). Como se ve, hay referencia a la veracidad del hecho-eje, pero no es algo central, no hay una relación de disputa en torno a ello. Las posiciones y relaciones aparecen representadas por el modo en que el individuo encara la idea del colectivo de “hembras” de la población.

Al realizar esta reflexión sobre la veracidad, me percaté de otro asunto que es importante registrar. He planteado que un cahuín nace al transmitir el relato de un hecho y el juicio que éste ha provocado. Pero al hacerlo, no reparé en la intencionalidad de esas sentencias, que luego entendí podían generar una diferencia, que agregaba un nuevo elemento sobre los usos y sentidos. Así, seguramente debido a que es lo más común, asumí que todos esos juicios eran negativos, de reproche o de sanción. “El cahuín lo siento más como

⁷⁵ **Tula. (1)** f. *En el habla infantilizada*, pene (Acad. Ch. de la Lengua, 2010).

negativo, que puede producir un daño, pero creo que eso puede ser inconsciente, puede ser que la gente no quiera producir un daño, pero lo produce” (E6). Me comentó un entrevistado.

El 2013 The Clinic publica un artículo sobre la pelea de dos empresarios de la clase alta santiaguina, en un centro de esquí. El término aparece en la bajada de título para denominar al episodio y sus causas, que el periodismo había echado a correr, y que ratificaba Oyanedel, el empresario víctima. Su mujer se había ido con el otro, de apellido Pérez-Yoma, integrante de una familia de conocidos políticos y responsable de un famoso fraude en la construcción de viviendas sociales (“casas Copeva”). El relato de Oyanedel se construye sobre juicios negativos que escalaban más allá de lo sucedido: “A mí no me respetó como amigo, se metió en mi matrimonio y sedujo a mi mujer. Cree que por tener plata, plata mal habida, puede hacer y deshacer. Es lo peor que hay en persona” (Pizarro, 2013).

Sin embargo, me di cuenta que pese a esa generalidad, podía haber juicios que no eran guiados hacia el reproche o la sanción. También es posible que ese juicio opere como incentivo para el entretenimiento, por medio de burlas, exageraciones o chistes. “Pero los cahuines también pueden ser como diversión. Unos profesionales cercanos, también son buenos para inventar cahuines que funcionan como chistes. Ahí influye el alcohol también” (E1). En esta misma línea, la definición para cahuín, del único entrevistado que no ve en él intenciones de causar daño, también da cuenta de esta posibilidad:

Yo encuentro que en general el cahuín no busca hacer daño. No tiene esa intención. Más bien es como generar confianza, como hueveo al final. Y lo pienso sobre todo por mí mismo. Porque si tengo una opinión mala o dura sobre alguien, no utilizo el cahuín, puedo dar mi opinión aunque sea dura [...] Son medios de comunicación, y también son personalidades. Mi jefe tiene dificultades, no es un hueón fluido. Entonces son como necesidades de acercase. Yo creo que por ahí pasa el cahuín (E4).

Direccionalidad y complejidad

El hígado no llegó. Bolaño murió esperando en la Unidad de Sangrantes de un hospital en Barcelona. Lo había llevado su pareja Carmen Pérez, quien relató en una entrevista: “Le

insistí para ir al hospital porque mi sospecha era que estaba tragando sangre, pero se empeñó en cocinar un arroz. Al primer bocado, sobrevino un vómito de sangre impresionante y por supuesto fue ahí cuando decidió ir al hospital” (Maristain, 2017). Cuenta que acompañó al escritor toda la noche mientras estuvo en urgencias, y que cuando llegó Carolina López, la esposa de Bolaño y madre de sus dos hijos, la había relevado.

Fuentes anónimas declararon a la prensa, que Bolaño se había relacionado con las dos mujeres. Con López llevaba una vida familiar, se juntaban con amigos, hacían algunos viajes, pero pasaban períodos de alejamiento y otros de mayor cercanía. Con Pérez había mantenido una relación amorosa durante seis años, en los que viajaron, asistieron a eventos públicos y compartían con amigos. Fue Pérez quien llamó a López desde el hospital para avisarle que el escritor había fallecido (Ayén, 2016).

Esto sucedió a mediados de 2003. Noticia literaria de nivel mundial y que en Chile como es costumbre, se interpretó como una pérdida nacional, a pesar de que Bolaño había hecho prácticamente toda su vida en otros países y que cada vez que podía, apuntaba sobre las miserias que componían su idea del país y de las conductas de sus habitantes. Los enamorados del personaje y su escritura, se manifestaron con emoción, y el interés por sus libros, como ocurre siempre al morir un creador, creció. Muchas páginas escritas con recuerdos y alabanzas circularon, y alguna voz disidente que rápido fue acallada. Como es habitual, el ímpetu mortuorio se fue apagando con cierta velocidad, hasta que se “aceptó la pérdida”. Otros temas ocuparon el interés de la conversación pública y Bolaño dejó las páginas de la prensa y volvió a los flujos de información del ámbito literario.

Si bien hay publicaciones anteriores, que daban cuenta de conflictos que terminarían componiendo el cahuín que presentaré a continuación, es recién en noviembre de 2016, y debido a nuevos conflictos, que el asunto llega a los medios de gran exposición. En Chile, dos periódicos, The Clinic (TC) y La Tercera (LT), publican artículos sobre la disputa entre la viuda del escritor y encargada de su trabajo, Carolina López, y los amigos de Bolaño, Ignacio Echevarría y Jorge Herralde.

El primero, editor y crítico literario, había estado a cargo de la edición de la novela póstuma 2666 y de otra, que por estos problemas había abandonado. El segundo, es el fundador y director de la editorial Anagrama, que había publicado la mayoría del trabajo de Bolaño. Los artículos aludían a una columna escrita por Carolina López, en un periódico

español, donde desmentía a Echevarría y Herralde, que la acusaban de alejarlos de la obra del escritor. López había terminado el contrato con Anagrama para firmar con otra editorial y Echevarría había perdido su confianza, así que no continuó trabajando con él. Sin embargo, las acusaciones no se fundamentaban en esos asuntos en específico, sino en que ellos habían reconocido públicamente, que durante los últimos años del escritor, su mujer había sido Carmen Pérez. Por su lado López desacreditó tanto el hecho de que Bolaño tuviera otra mujer, como que esa fuera la razón de los conflictos que había tenido con ellos.

Creo que es evidente, que lo expuesto tiene suficientes elementos para ser calificado de cahuín. No obstante, como informé, para escoger los casos he intentado que el término no solo sea enunciado por mí, sino que exista alguna referencia de los protagonistas, relatores o de quienes lo publican. En este caso, solo TC usaba el término y en el título: El cahuín amoroso de Roberto Bolaño está al rojo vivo (TC online, 2016); mientras que LT, de línea editorial más formal, tituló: Viuda de Bolaño rompe el silencio y polemiza con amigo y ex editor (García, 2016). Los artículos tienen básicamente, la misma información que reproducen medios españoles, principalmente el diario El País (EP). Así que en búsqueda de más informaciones para el análisis, rastree la cadena de noticias que fueron informando del asunto.

Yendo hacia atrás, encontré una noticia que a pesar de no hablar directamente del cahuín, la consideré el primer antecedente de la cadena que se desataría luego. Es una nota del diario español EP, fechada el 4 de marzo de 2016 y titulada Alfaguara se queda con la obra de Bolaño y publicará una novela inédita (De las Heras, 2016). Allí se informa del cambio de editorial de la obra de Bolaño, y de la edición de una novela inédita, El Espíritu de la Ciencia-ficción y de otros proyectos. No se refiere a ningún conflicto, ni siquiera respecto al cambio de editorial.

Recién seis meses después de esa nota, se publica en el suplemento El Cultural del diario español El Mundo (EM), un artículo de Ignacio Echevarría, titulado Roberto Bolaño borrado (Echevarría, 2016a), donde cuenta su versión de por qué fue alejado del trabajo de la obra del escritor y por qué López habría decidido cambiar de editorial. Sostenía que la razón era que la viuda quería manejar la memoria de Bolaño –una acusación muy intelectual ¡la memoria!–, para impedir que se supiera de la relación que tenía con Carmen Pérez. Que se había dedicado a intentar borrar a todo quien haya tenido relación con Bolaño y Pérez. A

él lo habría apartado porque consultó una pequeña cosa a Pérez, para la edición de un libro. Y que el cambio de editorial, se debía a que López le pidió a Herralde que hiciera una declaración, donde reconociera solo a ella como pareja de Bolaño. Herralde había hecho la declaración, pero había dicho que ella había sido la esposa legal, hasta la muerte del escritor. Esto no habría agradado a López, lo que habría motivado la decisión de cambiar de editorial. Agrega que debido a lo mismo, muchos proyectos sobre Bolaño han dejado de hacerse. Y que López, mediante sus abogados ha llevado un clima de intimidación, que influye a pesar de las evidencias, para que ella logre conseguir su objetivo, de borrar una parte de la historia del escritor.

Posteriormente, el 28 de octubre, aparece un artículo que adelanta dos páginas de la segunda novela póstuma del autor, que será publicada el 3 de noviembre. Solo se refiere a eso (EP, 2016). Dos días después, otro periódico español, La Vanguardia (LV), presenta un artículo titulado Bolaño, enigmas que no son ciencia ficción (Ayén, 2016). En él se informa sobre la edición de la nueva novela, sobre la polémica por la administración de la memoria de Bolaño, y de la demanda que ha presentado Carolina López, contra las personas e instituciones que habían asegurado, que Carmen Pérez había sido la última mujer de Bolaño. Acusándolos de atentar contra el honor y la intimidad de su familia. La demanda incluía a Pérez.

Asimismo, se comenta que este hecho, aparentemente tan simple de dilucidar, es para los amigos consultados por el medio, interpretable. Algunos dijeron que Bolaño y López no se habían separado, y otros, que Pérez era la pareja. En el artículo aparece una foto del último cumpleaños del escritor, celebrado en casa de un amigo y rodeado de invitados y abrazado por Pérez. También hay declaraciones de Herralde. Relata episodios de cómo fue la negociación con López por el cambio de editorial, que producen una mala impresión sobre la conducta de la viuda, pero sin evidencias que la sustenten. Solo añade incertidumbre y confusión. Herralde continúa su versión, explicando a qué se debía el actuar de López. “[L]os herederos no nos han retirado sus títulos por una cuestión de dinero, sino porque formábamos parte de aquellos amigos íntimos a quienes nos había presentado a Carmen como su novia, con la que yo mantenía un trato esporádico y cordial” (Ayén, 2016). Incluso asegura, nuevamente sin pruebas, que López tenía una lista negra de amigos de Bolaño.

Del mismo modo, se refiere al problema que había tenido Echevarría con López, cuando trabajaba la edición de un libro del autor. Echevarría le había pedido ayuda a Carmen Pérez con algo del manuscrito y le había mandado el documento para que lo revisara. Al enterarse López, se habría producido el conflicto. Herralde insinúa que López pudiera sufrir de paranoia y delirios. También se citan fuentes cercanas a López, que dicen que Herralde la trataba como un trapo sucio. Y las que estaban de acuerdo con el cambio editorial, dijeron que no había que dramatizar, que era algo común. Y agregan que Bolaño se relacionó con las dos mujeres. El periodista intentó entrevistar a ambas, pero ninguna aceptó. Solo Pérez habría comentado: “Yo no pedía nada. Solamente que no me arrebataran mi amistad, cercanía y el conocimiento que tengo de Roberto” (Ayén, 2016).

EP publica una columna el 2 de noviembre, titulada Difuntos y rentables (Roncagliolo, 2016). A propósito de la publicación del nuevo libro de Bolaño —y aunque no se reconoce, por el cahuín que estaba en marcha—, se comenta por qué los autores después de muertos siguen publicando. Así como Bolaño, Nabokov, Capote y Michael Jackson. Se sugiere que probable y simplemente, los herederos necesitan pagar cuentas. Se pregunta: “¿No deberíamos dejar que los artistas controlen su obra en vida, en vez de deformársela después de muertos?” Al día siguiente, el 3 de noviembre, se lanza la novela inédita de Bolaño, y EP presenta otro artículo al respecto. Roberto Bolaño, en el laberinto de la edición de las obras póstumas (Manrique, 2016). En él se vuelve a comentar el hecho de publicar obras póstumas, y se usan un par de líneas para lo del conflicto.

El 7 de noviembre, EP vuelve a publicar un artículo: Wylie asegura que la viuda de Bolaño dejó Anagrama por “razones editoriales” (Geli, 2016). Es sobre las declaraciones del nuevo agente de los herederos del escritor, el estadounidense Andrew Wylie, conocido en el campo de los editores como el Chacal, por su dura forma de hacer negocios. El artículo indica que son declaraciones para intervenir en el debate sobre el cambio de editorial. Se alude a las afirmaciones de Herralde y Echevarría, que denunciaban que el cambio se debía a una venganza por parte de López, en contra de quienes mantuvieron una amistad con Bolaño y Carmen Pérez. Wylie desmiente esas opiniones y asevera que el cambio se debió exclusivamente a cuestiones editoriales, y que esas son especulaciones y afirmaciones infundadas. También se hace referencia a la cantidad de dinero que estaba en juego en el contrato de la nueva editorial, que era mayor a la de Anagrama. Lo que justifica el cambio,

o que a lo menos, entrega otra razón que la venganza de López. Cierra la nota un par de líneas, que indican que Wylie había incorporado a su catálogo a Bolaño el 2008, tras arrebatárselo, no sin polémica, a la agencia de Carmen Balcells, otra destacada del mundo editorial.

EP sigue el tema, esta vez con un artículo escrito por la viuda del escritor, titulado La verdad sobre Roberto Bolaño (López, 2016). Aparece fechado el 24 de noviembre, aunque la fecha correcta debería ser el 22, ya que se verá que la respuesta a este escrito, está fechada el 23. Pero bueno, más allá de esa imprecisión, lo relevante es el contenido. López desmiente a Herralde y a Echevarría. Señala que las razones de la salida de Anagrama, fueron exclusivamente profesionales, y que lo de Echeverría era por pérdida de confianza. Repasa cada caso: lo de Herralde, problemas con contratos, platas y decisiones. Lo de Echevarría, la pérdida de confianza por haber compartido la preparación de un libro a personas que no tenían autorización o contrato para hacerlo (Carmen Pérez). Y que además, él mismo había reconocido su error, había pedido disculpas y dimitido al trabajo. No lo habría hecho ella, como él declaraba.

López publica fragmentos de correos electrónicos que le había enviado Echevarría, para justificar sus dichos, lo que será duramente criticado por éste, que siente violada su intimidad. Sobre su vida privada con Bolaño, López indica que jamás ha hablado, pero que se ve obligada a hacerlo, asegurando que ella con el escritor tenían un proyecto de vida en común, de pareja y familia durante 23 años, desde 1981 hasta su muerte. Y que era falso que él compartiera los últimos seis años de su vida con Pérez. Concluye que al parecer sus hijos y ella están pagando las consecuencias de haberse cambiado de Anagrama.

La respuesta de Echevarría se publica en el mismo periódico, el 23 de noviembre. El escrito se titula Desmentido de un presunto albacea (Echevarría, 2016b). Inicia escribiendo que se ve en la penosa obligación, de desmentir algunas de las falsedades de Carolina López. Enumera cinco puntos. Primero, que nunca ha hablado de la vida privada de López y sus hijos, que ha hablado sobre la relación que tenía Bolaño con Pérez, movido por el escándalo que le producía ver cómo López borraba una parte importante del escritor, y por la prepotente manera con que López trataba a Pérez. Sugiere que siendo amigo de Bolaño, sabe muchas cosas de López que él no contará (aunque de momento advierte), por respeto a sus hijos. Segundo, que jamás ha tenido un contrato con López, por lo tanto jamás habría podido decir

que fue despedido por ella, y entre otros argumentos, dice que tiene varios correos de ella donde le da las gracias, y que a diferencia de ella, prefiere no reproducir correos personales, a menos que ella insista. Que entiendo es una segunda amenaza.

Tercero, es falso que él haya difundido por correo electrónico el manuscrito del libro que estaba trabajando. Que solo le había consultado a Pérez sobre el mismo, sin tener él ningún compromiso que se lo impidiera. Y que viendo la histeria con que había reaccionado López y recibido sus malos tratos, había decidido pedir disculpas y retirarse. Cuarto, nunca se había declarado albacea de Bolaño. Quinto, era falso que Bolaño y López hayan tenido una relación y un proyecto familiar, al final de la vida de éste. Que le consta que no es así, así como le consta, que de todas formas Bolaño siempre se preocupó mucho de sus hijos e hizo todo lo que consideró oportuno para estar cerca de ellos y de que estuvieran asegurados en caso de que él muriera. Que era la razón de por qué Carolina López había quedado a cargo de su legado, lo que venía haciendo de manera objetable.

Es en esas fechas que la noticia se reproduce en Chile, con los dos artículos ya citados. El mismo 23 de noviembre, aparece el artículo en TC que informa sobre el cahuín. Teniendo como partida, la columna escrita por López en EP desmintiendo a Herralde y Echevarría. No agrega nada nuevo en cuanto a los hechos expuestos en la prensa (de hecho no alcanza a incluir la respuesta de Echevarría), pero sí es destacable que ponga abiertamente como centro de la polémica, al cahuín amoroso. Cuestión que está en el resto de los medios, pero sin el protagonismo que le da TC.

Al día siguiente, LT publica su artículo sobre el tema, donde replica la información existente, incluyendo la respuesta de Echevarría al artículo de López. Si bien alude al cahuín amoroso, tampoco le da la centralidad de TC. Más se refiere a los problemas con Anagrama y con Echevarría, y a las demandas que había interpuesto López, en contra de quienes habían dicho y seguían diciendo públicamente, que Pérez era la mujer de Bolaño.

Un día después de la publicación de LT, el 25 de noviembre, EP publica una nota titulada Las librerías deberán devolver los libros de Bolaño de Anagrama que tengan en depósito (EFE, 2016). Se informa sobre el asunto, indicando que es en medio de la pelea entre López y Echevarría. El mismo medio publica el 30 de ese mes, un artículo que comunica lo dicho por López, antes de la presentación de la nueva novela de Bolaño, en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara. Se titula, “No ejerzo de viuda de Roberto Bolaño”

(Rodríguez, 2016). Habló sobre todo de cuestiones editoriales de la obra, de cómo se organizaba el archivo, y también del valor de trabajar el archivo del escritor, para que se conozca su método de trabajo. Cuando le preguntan algo sobre la polémica, responde que ya dijo todo lo que tenía que decir.

Esa fue la última publicación relevante del 2016. El 27 de junio de 2017 vuelve el tema a los medios chilenos. TC publica una entrevista a Carmen Pérez, realizada hace unos años por la periodista uruguaya Mónica Maristain, como parte de un libro que había hecho sobre Bolaño. Es decir, TC siguió alimentando el cahuín. Pérez no habla de la polémica, la entrevista se remite a indagar en lo que ella había vivido con el escritor. Cuenta el día en que murió Bolaño. El relato deja claro que él tenía su propia casa en Blanes, a parte de la de su mujer e hijos. Que ella lo iba a visitar desde Barcelona, donde vivía con su hija. En un pasaje cuenta que para el escritor sus hijos eran muy importantes y que por lo tanto no haría nada que generara problemas para ellos.

Lo último que supe por los medios, lo publicó la LT comenzando mayo de 2019. Es un artículo titulado Novia de Roberto Bolaño tendría que pagar a la viuda más de \$26 millones (García, 2019). Allí se informa de las sentencias de las demandas hechas por López en contra de Pérez y la periodista uruguaya Maristain. Respecto a la primera, el juez había reconocido la relación entre Pérez y Bolaño, y rechazado los cargos por atentar a la honra de los demandantes, pero la condena a pagar una alta suma de dinero y a no hablar públicamente de Bolaño, porque sí había expuesto algunos aspectos de la intimidad familiar. A Maristain también la condena a pagar una suma de dinero, por haber atentado contra la imagen del escritor. Ambas habrían apelado a la sentencia.

Como anuncia el título de este apartado, con este extenso caso, abordo otro aspecto importante. La direccionalidad del despliegue de los cahuines, que está relacionada estrechamente a la complejidad que éstos pueden alcanzar. Y que en este caso, aunque su presencia sea más bien enunciativa, conlleva una acción que no es extraño ver asociada al mecanismo cahuinero, la venganza. A diferencia del caso de Melipeuco (la primera aproximación), que se despliega de modo unidireccional: del hecho-eje a la generación de un juicio que se transmite y de la circulación al enredo; este caso exhibe una complejidad mayor.

Para graficarlo, una breve síntesis de los elementos más visibles: luego de unas notas de prensa acerca de la obra del escritor y su cambio de editorial, aparece un artículo donde se acusa a la viuda de tener la intención de anular parte de la historia de Bolaño, en la que tuvo una pareja que no era ella y que a eso se debía el cambio de editorial y la marginación del trabajo con la obra del escritor, de quien la acusaba. Así, esta acusación se presenta como un hecho-eje, que en tanto cahuín empieza a circular y logra producir un enredo, que entre sus manifestaciones están, la publicación de opiniones especializadas del campo literario y escuetas declaraciones de gente cercana a los protagonistas, que en el anonimato, cuentan y opinan sobre aspectos más íntimos.

A continuación, el cahuín se traslada al desmentido de esos dichos. Información sobre las supuestas verdaderas causas que habrían provocado esas situaciones (cambio editorial y despido de Echevarría). De algún modo, el flujo del cahuín retrocede. Expone críticamente el actuar de los involucrados y yendo más allá en la exposición del espacio de intimidad de uno de ellos, cita fragmentos de correos que le había enviado de forma privada. También se argumenta breve pero tajantemente, que la mujer del escritor nunca fue otra que la madre de sus hijos. No obstante, es el criticado actuar de los involucrados y sus consecuencias, lo que se presenta como un hecho-eje. Es en ese sentido, que el flujo cahuinero retrocede. Vuelve al inicio para fijar otro hecho, que circula y reproduce el enredo.

Después un artículo de respuesta del acusado, que refuta a la viuda en cinco puntos. Mediante juicios y reproches, expone el actuar de la acusada agregando nueva información. Insiste en que su reacción se debió al intento de borrado de memoria y el maltrato que daba a la novia de Bolaño. Califica de histérica y prepotente a López, y que era falso, que ella y el escritor fueran pareja los últimos años. Que era la preocupación por sus hijos, lo que le había hecho dejar a cargo a López de su herencia. El flujo cahuinero vuelve a cambiar de dirección. Retoma la centralidad la intención de borrado, aunque lo hace a la par de las conductas de López que son ventiladas y sancionadas, y que construyen una imagen despectiva de ella.

Y si bien ambas transmisiones de juicios e información, podrían considerarse por separado un hecho articulador, la presencia conjunta es señal de su relación, y en consecuencia, representan un nuevo hecho-eje. Cuya circulación, articulada a los flujos previos, se amplía mucho más –las reproducciones en la prensa chilena son evidencia–, y sigue activando el cahuín-enredo.

Así las cosas, encontrar y definir un hecho-eje se complica. Si es que es solo uno. ¿Que Bolaño haya tenido dos parejas? ¿Que López quiera borrar parte de la memoria del escritor? ¿El cambio de editorial y las razones esgrimidas por ambos bandos? ¿La marginación de Echevarría del trabajo con la obra de su amigo? ¿Que este último haya compartido material inédito del escritor con Carmen Pérez? Decidí entonces diseccionar el proceso descrito, con la intención de encontrar el hecho que articulaba todos los desarrollos del cahuín. Pero al intentarlo, rápidamente comprobé su imposibilidad. Ninguno lograba ser el eje articulador de un cahuín, que irónicamente similar a una novela de Bolaño, tomaba múltiples direcciones.

Sin embargo, el intento me sirvió para comprender mejor el caso. Este es un cahuín formado por distintos episodios, reproducidos en las publicaciones de prensa que reuní. Con esto no me refiero a lo equivocada que pueda estar mi recolección –seguí con atención el flujo cahuinero–, o que sea discutible que ese conjunto represente efectivamente un cahuín. Lo que quiero indicar, es que cada episodio también puede ser un cahuín en sí mismo. Con informaciones sobre nuevos hechos, u otras versiones de hechos ya conocidos. En consecuencia, cada episodio-cahuín puede tener sus propias direcciones y su propio hecho-eje. No obstante, y esto ratifica que forman parte del cahuín mayor, todos colaboran en la producción de un mismo enredo.

Desde ese punto vista, es interesante volver al artículo de TC (2016). Ahí se reproducen varios de los elementos centrales del conflicto y es la única publicación que presenta el término. Inscrito en el título, el contexto indica que además del sentido de chisme (información de espacios de intimidad publicada), adquiere el sentido de enredo, de situación confusa o conflictiva, de intriga. Es decir, reconoce y advierte la complejidad del cahuín, que el título abrevia señalando que está al rojo vivo.

De esta manera, constato que los cahuines no tienen necesariamente un solo hecho-eje, especialmente los que configuran un enredo importante, debido a la complejidad de sus desarrollos. Pueden ser más hechos los que obtienen esa posición y que van articulando el despliegue cahuinero –siempre en referencia a los demás–, según el protagonismo que asume cada uno durante el relato. Forman un conjunto: Que Bolaño haya tenido dos parejas. Que López quiere borrar parte de su memoria. El cambio de editorial. La marginación de

Echevarría del trabajo con la obra de su amigo. Que haya compartido material inédito con Carmen Pérez.

Esto sucede porque esos hechos tienen más de una versión, que es lo que hace que haya cambios de direccionalidad. Están las versiones que acusan a López de generar esos hechos, y la de López, apoyada por el nuevo agente literario y un par de testimonios anónimos, que van en la dirección contraria responsabilizando a sus acusadores. Como buen cahuín, éste carece de información que pueda confirmar alguna de las versiones; incluso, a pesar de que se demuestre que Bolaño y Pérez eran pareja, y que por lo mismo, la lectura del cahuín insinúa que sería López la responsable.

Eso me hizo pensar que podría ser ése el hecho-eje, aunque lo descarté rápido pues no aparece en los relatos directamente. Y además, porque los hechos expuestos, como la marginación de Echevarría o el cambio de editorial, posicionan a los acusadores como interesados directos, donde incluso hay hartos de dinero involucrados. Y quizás más interesante aún, es que tomando en cuenta el relato de Pérez acerca de la hospitalización y muerte del escritor, narra que fue ella quien avisó a López, quien llegó para relevarla. Lo que desde mi punto de vista, deja ver que López sabía de la relación de Bolaño con Pérez, y es más, que entre ellas se comunicaban. Lo que me hace suponer que probablemente podría haber habido un acuerdo entre López y Bolaño de cómo llevar la situación, y por tanto, el problema de López no sería el reconocimiento de la relación, sino que podría ser el reconocimiento público.

Síntesis capítulo 4

Quisiera ahora resumir los aspectos principales que entrega la amplia información expuesta, conectándola a la información obtenida en el capítulo anterior. Es decir, articular los aspectos más abstractos –transhistóricos– identificados en los cahuines indígenas y en la trayectoria para convertirse en chilenismo, con éstos que se anclan en los sentidos y usos que hoy se dan al término.

Lo primero y más evidente de reconocer, es que en todos los resultados los cahuines hacen referencia a una instancia particular. Para los indígenas reuniones caracterizadas por grandes borracheras y concertadas con algún objetivo, en que se involucraba individuos y

grupos pertenecientes a un colectivo común. En los casos revisados para los reche, el objetivo se vinculaba a la presencia del cautivo Núñez al que muchos querían conocer, para lo que se preparaban estas grandes reuniones festivas. Así como para los tupí, se trataba de reuniones que propiciaban finalmente un rito antropofágico, asociado al complejo de guerra de venganzas propio de esas sociedades. Y en los casos de los cahuines chilenos, luego de su trayectoria lexicográfica que decanta en las acepciones de chisme y enredo, aunque de modo indirecto también señalan instancias en que se congregan personas en contextos sociales determinados, pero de modo discursivo ya que son relatos acerca de situaciones pasadas.

Ahora bien, considerando las distancias semánticas e históricas, se puede entender que en lo abstracto y en lo concreto, los cahuines se refieren a tipos de situaciones que remiten a espacios de intimidad, tanto grupal como individual. Como hemos visto para los cahuines indígenas, congregaciones de unidades sociopolíticas particulares, que reunían grupos locales vinculados parentalmente, donde esa familiaridad entre los participantes determina la condición de intimidad grupal; y que en el caso de los cahuines chilenos, se comprueba debido a que los chismes transmiten información que no debiera circular, justamente porque habla de la intimidad de otros u otras, y por tanto, también de intimidad grupal. Cuestión que se ha visto, se encuentra asociada fuertemente a la acepción de enredo, que igualmente transmite ese tipo de informaciones.

Como ya he adelantado, aquí es donde adquieren importancia los contextos festivos y las borracheras. Que en el caso de los tupí, derivado del análisis de Menard, se vio que son el activador de la ritualidad caníbal. Cuestión muy similar a lo que se puede entender para el caso de los reche, en que la embriaguez era parte y se estimulaba durante todo el evento, posicionándola prácticamente como condición necesaria. Pero más allá de la embriaguez y lo festivo en sí mismo, lo que conecta y permite identificar una continuidad entre las concepciones más abstractas y los anclajes actuales, es que el alcohol y el contexto festivo generan una disposición en que hay menor control de los impulsos y por tanto, una propensión a una laxitud normativa, una desatención a las convenciones sociales, que se convierte como he escrito, en suelo fértil para la producción de cahuines-chisme, ya que es habitual que algunas personas transgredan límites, en situaciones en que además hay muchos ojos encima y en consecuencia, muchos comentarios al respecto.

Así, el término chileno adquiere su derivación chismosa y enredosa, y es lo que permite diferenciarlo de las acepciones indígenas, ya que no alude a reuniones o congregaciones. A pesar que se recordará que sí lo hizo durante mucho tiempo al entrar al léxico de chilenismos y mantener la acepción reche festiva durante varias décadas. Sin embargo, eso no hace más que reforzar la idea del vínculo que estoy planteando: los cahuines chilenos si bien no se refieren a las reuniones festivas, sí lo hacen respecto a lo que sucede en instancias de ese tipo, en que existen grados de intimidad que permiten la transgresión de ciertos límites, que como he establecido, implica la reproducción de los mismos.

Por otra parte, el análisis de casos también deja al descubierto algunas características, que permiten concebir el fenómeno del cahuín chileno como un proceso, en el que se configuran y operan relaciones de poder. Es posible establecer una aproximación simple respecto a cómo éstos se despliegan. De modo similar a la propuesta de Mery (1997) que vimos en la introducción de la tesis, que ve tres fases en las características procesuales de los chismes, para los cahuines chilenos (chismes y enredos), reconozco tres movimientos: 1. La emergencia de un hecho que provoca, que interpela a quienes lo observan o se enteran de él, al que llamo hecho-eje; 2. Luego la producción de un juicio acerca de ese hecho-eje y su transmisión; 3. La generación de una situación confusa, debido a la circulación de esa información y sus efectos.

Con aquello pude establecer, primero que el cahuín chileno no es el hecho-eje, como es común tender a pensarlo, sino que al incluir la acepción de enredo, lo que indica es el proceso sintetizado en esos tres movimientos. Esto implica haber reconocido la existencia de un cahuín-chisme y un cahuín-enredo, que como se vio por lo general son parte de un mismo proceso, a pesar de que advertí que encontré casos, aunque muy pocos, en que pueden ir por separado. Es por eso que decidí hablar de cahuines compuestos, para referirme a los procesos más comunes implicados en un cahuín.

Otras características que me parece necesario relevar, como ya había planteado sobre todo a través de Besnier (2009), es la importancia que tiene para el proceso cahuinero, la influencia de lo subjetivo. Cómo el reconocimiento de lo que es un cahuín o no, depende de quién o quiénes lo definan, lo que fortalece la idea de que la no formalidad es parte de la condición cahuinera. Lo que a su vez, se conecta a otras características relevantes, que tienen

que ver con la veracidad o falsedad de la información, y de las expectativas que genera y la casi inexistente posibilidad de controlar su circulación.

Como se vio, un hecho-eje en la medida en que está interpretado por alguien y dependiendo de las intenciones con que se usa esa información, puede ser falso o verdadero. Aunque por lo general, como indica uno de los entrevistados, es información que arranca de cierta realidad, pero al mismo tiempo es difícil de comprobar. Y como es información referida a ámbitos de intimidad, en que hay más laxitud normativa, y por tanto, más espacio para que sucedan cosas fuera de lo esperado, se convierte en información que genera mucha expectativa y en consecuencia, que se haga muy difícil de controlar su circulación. Que como se vio, además puede implicar que un cahuín tome variadas direcciones y pueda ampliar el despliegue cahuinero, generando nuevos hechos-eje, como se vio con el caso de Bolaño.

Finalmente, todas estas características abren la posibilidad de empezar a concebir los aspectos políticos, infrapolíticos, de la condición cahuinera. Como vimos en los cahuines indígenas, que configuraban relaciones de poder, expresadas en las funciones del prestigio, en la reproducción y reconocimiento de jerarquías. O la posibilidad de transgresión de ciertos límites, que estimulada por los estados étlicos y festivos, comprometía a las y los sujetos a pronunciarse y lidiar con los límites establecidos. De forma similar en los cahuines chilenos, lo político se manifiesta en la exposición de las personas a los juicios de los demás, en la medida en que éstos hacen referencia a prácticas y lógicas que configuran y reproducen las relaciones de poder, y por tanto, las posiciones que cada quién ocupa en un espacio determinado. Es esta dimensión política, la que abordo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

CIERRE: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS CAHUINES

Recuerdo haber comenzado a entender, que los cahuines remitían al vínculo individuo-colectivo, al ver a una comedianta en televisión llamando a sus seguidoras a rebelarse al “qué dirán”. Que se vistieran, dijeran e hicieran, sin dejarse inhibir por el juicio de los demás. De inmediato lo asocié a mis indagaciones y anoté en mi cuaderno: *el discurso que se rebela al “qué dirán”, se rebela frente a los cahuines. Y a continuación: ambos, el cahuín y el “qué dirán”, son representaciones del colectivo.* De la idea de colectivo, para ser más preciso. Como lo es para las informaciones de la colonia temprana, que entienden los cahuines como unidades sociopolíticas.

Para probarlo, repasé las nociones coloniales en la lectura dual de Menard (2014) reunión como acontecimiento y reunión como estructura. En las dos el cahuín representaba al colectivo sin problemas. Ambas, en tanto fiesta con borrachera y rito que vuelve a instituir el orden social, congregando participantes y operando mecanismos de reproducción de relaciones de poder. Una generada en la contingencia, y la otra, en la regularidad de su condición de unidad sociopolítica, así como la entiende Latcham (1924), como la reunión de la familia totémica.

Observé lo mismo en la acepción de enredo. Ahí, como se indicó al estudiar las derivaciones chilenas, la presencia de lo colectivo se debe a que ese enredo, o tete, no es cualquiera: se trata siempre de una situación confusa o conflictiva, que implica a un colectivo. Por supuesto, en términos de producción de bullicio y desorden –acepciones que habían parido a la de enredo–, pero también porque involucra el escrutinio y sentencia de los otros: el “qué dirán”, pero con más exactitud, el “qué dirán” sobre cuestiones que pertenece a ámbitos de intimidad. Como lo grafica uno de los diálogos ya citado de la novela *El río* (Gómez, 1963), donde un hombre del mundo delictual le dice al protagonista que mejor se vaya, porque si no puede llegar la policía y meterlos en un tremendo cahuín.

Sin embargo, al terminar con esa acepción y antes de hacer lo mismo con la de chisme, comprendí que lo estaba tratando de reconocer no era la idea de colectivo, sino que una instancia en que el individuo se enfrenta a esa idea, y más precisamente, a la amenaza de ser

singularizado y puesto a prueba por un colectivo, en el marco de la dicotomía aceptación/rechazo. Eso ajustó la propuesta: Los cahuines remiten al vínculo individuo-colectivo, pero a un aspecto particular del mismo. Como había establecido en el análisis de casos, los cahuines se configuran a partir de un juicio colectivo, pero que se hace específicamente sobre cuestiones que se quieren mantener en secreto, que no se quiere mostrar, las carencias y errores, lo inconfesable.

Además, ese juicio como toda sentencia, individual o colectiva, involucra la interpretación de nociones y regularidades conductuales, que operan las valoraciones y acuerdos políticos, orientando la convivencia de los sujetos. Eso me permitió reafirmar que en esa instancia, convergen principios que configuran las relaciones de poder hegemónicas, junto a nociones y prácticas que permiten la reproducción de las formas derivadas de esas relaciones. O los intentos de cambiarlas. Dicho de otro modo, es una instancia política, de reproducción de la política tal como la he entendido a través de los conceptos expuestos en el marco teórico. Y en consecuencia, debido a su lugar de reproducción, de los espacios y del modo en que se manifiesta, como transmisión informal de un juicio acerca de un hecho-eje y de los enredos que aquello puede causar, es una instancia infrapolítica (Scott, 2004).

No obstante, si bien es cierto que el vínculo, o más bien la interacción del individuo con el colectivo y su idea, instaura los arranques de todo cahuineo, por sí misma no puede activar un cahuín. Es necesario, que esa instancia inicial y latente, motive acciones que se materialicen en la exposición y juicio de una persona, y otras prácticas que dan curso al mecanismo cahuinero. Cuyo despliegue, las formas, niveles de intensidad y efectos, dependerá de cómo afronten las interpretaciones y respuestas los involucrados.

Considerando aquello, esa instancia de articulación y enfrentamiento, en tanto manifestación de lógicas políticas basales, no solo sustentaría la derivación cahuinera. También lo haría con la de otros fenómenos y mecanismos, que se configuran en relación a esas lógicas, para poder lidiar con el colectivo y su amenaza. Como las normas de etiqueta, los ritos de paso, e incluso los tratamientos clínicos de la timidez o el pánico escénico. Es a partir de estas características, que se puede sostener que la interacción individuo-colectivo, sería una instancia socialmente primaria y que plantea una conflictividad que amenaza a los individuos, ya que demanda una toma de posición.

Así las cosas, finalmente el hecho de que los cahuines remitan al vínculo individuo-colectivo, no significa como había supuesto, que el cahuín sea una representación del colectivo, sino que es un indicador de procedencia de su dimensión política: una instancia en que el individuo debe enfrentar a la entidad social, en donde convergen las nociones que dan forma a esa idea (relaciones de poder). Las mismas, que según la interpretación dada por quien o quienes activan el mecanismo, van condicionando su despliegue.

A partir de esas ideas, el colectivo del mecanismo cahuinero es un fijador de sentido, de las formaciones que representa. Sentidos que configuran las relaciones de poder, las estructuras siempre referenciales, que permiten la sedimentación de regularidades y la determinación normativa, que los actores van incorporando a lo largo de sus experiencias. Y que en la interacción con otros y otras, reproducen o intentan transformar. Es decir, lo social: un flujo que requiere ser activado, que es amorfo y que va adquiriendo formas mediante los procesos de socialización. Y si de ordinario aparenta ser un flujo constante, omnipresente y homogéneo, se debe a que –remedando a Simmel–, es activado reiterada y cuantiosamente en todo momento y lugar.

Es por eso que también veo como una característica de la noción de colectivo que propongo, es que éstos pueden estar formados incluso por dos personas. Esto es así, porque en los cahuines lo que está en juego y produciendo la sensación de vulnerabilidad frente al colectivo, es el temor a que se realice un diálogo y se elabore un discurso colectivo, a partir de las reacciones y juicios provocados por lo que denominé un hecho-eje, que pueda circular impunemente. Ya que eso abre la posibilidad de que se genere una concertación –para lo cual se necesitan mínimo dos personas–, que pueda “dejarte fuera”, lo que implica quedar expuesto a situaciones de vulnerabilidad, que entre otras, pueden ir de la burla al sacrificio antropofágico.

En síntesis, el cahuín como toda formación del flujo social, es activado por la primaria e indispensable instancia de articulación entre actor y estructuras. Específicamente, a partir de uno de sus enlaces, el enfrentamiento individuo-colectivo y su amenaza. El temor a que informaciones de ámbitos de intimidad, sean expuestas al juicio público de un colectivo, cuyas formaciones pueden variar, ya que la preocupación de fondo es que ese juicio se convierta en un discurso que circule y ponga en riesgo su pertenencia al colectivo.

Examinado el colectivo, en sus condiciones y su participación en el mecanismo cahuinero, a continuación haré lo propio con las y los individuos, en tanto agentes sociales. Para hacerlo, presento algunas observaciones acerca de su incidencia, y lo hago utilizando la noción de subjetividad. Específicamente la lectura que hace Ortner, que resalta su importancia para comprender la agencia de los sujetos en general, y en el ámbito de lo político en particular (2016: 127-149).

En líneas generales, aunque supongo ya será evidente, para esta investigación la repercusión de la subjetividad es decisiva. Que se configure y cómo se despliegue el mecanismo cahuinero, con qué intensidad, depende en buena medida de sus reacciones e interpretaciones. Y por lo tanto, indagar en los efectos de su participación es relevante, pues también ofrece la oportunidad de comprender las variaciones de sentido, que los cahuines habitualmente presentan. Por otro lado, Ortner establece que la subjetividad es la base de la agencia, la que es necesaria para comprender las acciones de los sujetos en todo ámbito (2016: 131). Confirmando teóricamente su incidencia en el desarrollo de la política. Es decir, la política institucionalizada y la infrapolítica. En tal sentido, la subjetividad se presenta como un medio de conexión entre ambos terrenos, lo que supone una “traducción” de las lógicas políticas que estoy rastreando, que le permiten operar con ellas en ambos espacios.

Al respecto, admitir la relevancia de la subjetividad e incorporarla al análisis, tiene además un efecto en lo teórico, respecto a cómo se instituye lo social: fundamenta la relatividad de la determinación estructural. Muestra que su influencia, si bien es importante, es siempre referencial. De partida, aunque pueda ser una obviedad, las estructuras (si en alguna parte existen), solo se pueden conocer por deducción y mediante representaciones prácticas, que además, están sujetas a una constante reinterpretación. Los agentes interpretan y reinterpretan sus manifestaciones. Pero sobre todo, al reconocer las capacidades de la agencia, y con eso de la subjetividad, las estructuras son situadas en una posición más cercana a la referencialidad.

Ortner inicia su escrito, manifestando que su “interés se dirige sobre todo a ampliar las líneas de trabajo que, en efecto, advierten una íntima vinculación entre la subjetividad y el poder” (2016: 127). Brevemente, se refiere a la trayectoria del concepto de sujeto en las ciencias sociales del siglo XX (aunque advierte hay un desarrollo anterior en la filosofía), que habría decantado en tres líneas de debate, para la teoría social contemporánea. Primero,

la del postestructuralismo, que además de ser crítica con el positivismo estructuralista, se centra en disolver la idea universal de hombre (p. e. en el sentido de género o como representación del hombre blanco colonialista). Sin embargo, para la autora “su antihumanismo plantea problemas reales a una antropología que busca entender no solo el funcionamiento del poder, sino los intentos de los subalternos” (2016: 129).

Una segunda línea, son las teorías de la práctica. Trabajos que considera valiosos, no obstante prefiere a los que plantean que los sujetos, aunque sea parcialmente, siempre son “cognoscentes”, estructuralmente menos determinados. Sin embargo, agrega que en todos ellos identifica un vacío o zona superficial, poco explorada: “una tendencia a minimizar la importancia de la subjetividad, es decir, la concepción del sujeto como un ser existencialmente complejo que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido” (2016: 130).

Eso es lo que define la tercera línea de debate, que es la suya. Establece que la cuestión del sujeto es fundamental en el plano teórico, pues su ausencia empobrece los análisis de las ciencias humanas, así como también lo es desde una perspectiva política. Lo que sustenta en la idea de que la subjetividad, es la base de la agencia. La que “no es una voluntad originaria o natural, sino que adopta la forma de deseos e intenciones específicos dentro de una matriz de subjetividad, de sentimientos, pensamientos y significados (culturalmente construidos)” (2016: 131).

Lo anterior implica según la autora, una definición preliminar de subjetividad como una conciencia específicamente cultural e histórica (que incluye dinámicas inconscientes). En ese sentido, indica que la subjetividad desborda esos aspectos de dos maneras que permiten, en el plano individual, reconocer los grados de reflexividad de los sujetos sobre sí mismos y sus deseos, y su capacidad de “penetrar” los modos en que las circunstancias los van formando. Y en el plano colectivo, distinguir una conciencia colectiva, mediante la noción usada por Marx y Durkheim, y que interpreta como la sensibilidad colectiva de un conjunto de actores socialmente interrelacionados. Eso le lleva a establecer, que la conciencia es un factor ambiguo de las subjetividades personales y de la cultura pública. Es lo que sintetiza en la definición que abre el capítulo: “Entiendo por subjetividad el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo y temor que animan a los sujetos actuantes.

Pero también me refiero a las formaciones culturales y sociales que dan forma, organizan y generan esos modos de afecto, pensamiento, etcétera” (2016: 127).

Bajo esas concepciones, el mecanismo cahuinero también debe ser considerado como una formación que organiza y genera modos que constituyen las subjetividades. En otras palabras, la fijación de sentidos que opera el cahuín mediante la idea de colectivo, también fija los sentidos que dan forma a las subjetividades cahuineras. En consecuencia, indagar con mayor precisión en las dimensiones subjetivas de los cahuines, reconocer sus formas y qué elementos intervienen en su generación, es también una manera de acceder a las nociones y lógicas políticas que configuran un mecanismo como los cahuines, en donde la repercusión de lo subjetivo es determinante.

Me refiero por ejemplo, a que las percepciones que estimulan y justifican la sentencia a un hecho-eje y luego el convertirlo en un cahuín, pueden, para otro actor frente al mismo hecho-eje, ser distintas y por tanto éste podrá actuar de forma diferente. Como también hay casos en que las percepciones y juicios sobre un hecho-eje, pueden concordar entre dos o más actores, pero que al momento de decidir si echar a correr o no, un cahuín, o estar atento para no provocarlo accidentalmente, las percepciones difieren y no todos deciden activar cahuines.

Otro aporte del ensayo de Ortner, es que al tratar la construcción cultural de la subjetividad (2016: 135-140), utiliza dos trabajos de la compilación de 1973 de Geertz, *La interpretación de las culturas* (2003): “Persona, tiempo y conducta en Bali” y “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”. Con ellos pretende mostrar el método del antropólogo, para interpretar formas culturales balinesas, según los modos de conciencia que representan. En “Persona, tiempo y conducta...”, Ortner indica que Geertz intenta entender la clase de subjetividad que reflejan y construyen ciertas formaciones simbólicas. No entro al detalle del análisis, pues lo que me interesa mostrar es un mecanismo –término que Geertz no usa–, que a pesar de sus diferencias con los cahuines, en la medida en que también involucra el enfrentamiento individuo-colectivo, presenta algunas similitudes que grafican el operar de las dimensiones subjetivas. Se trata de *lek*. Para Geertz, el más importante regulador afectivo de la conducta interpersonal balinesa, y que traduce (en vez de “vergüenza”, la forma común y equivocada de hacerlo), como “desazón, intimidación ante el público” (2003: 331).

...un difuso nerviosismo, generalmente leve, aunque en ciertas situaciones virtualmente paralizante, ante la perspectiva y el hecho de la interacción social, se trata de un temor permanente, las más de las veces leve, de que uno no sea capaz de comportarse con la requerida fineza (Geertz, 2003: 332).

Situaciones que generan un conflicto, igual como lo hacen los cahuines. Y donde el temor y la incertidumbre –también como en los cahuines–, surge ante una amenaza: ser incapaz de representar adecuadamente los modos de relacionarse, que involucran una dinámica ceremoniosa, y que se encuentran arraigados en principios fundamentales para la constitución de los sujetos y el colectivo (tal como pasa en los cahuines con las lógicas políticas que lo configuran). Por eso cuando se falla, la ceremonia se pierde y una atormentada intensidad deja a los involucrados confundidos y avergonzados. En tal sentido, continúa Geertz, lek “es la conciencia siempre presente de la posibilidad de semejante desastre interpersonal y al mismo tiempo es la fuerza que tiende a evitarlo” (2003: 332).

En vista de esas similitudes, se puede establecer que tanto el lek como los cahuines, son mecanismos que permiten lidiar con el conflicto y la incertidumbre producida en el enfrentamiento i-c y asentada en el temor a ser singularizado. Simbólicamente separado del colectivo (todas las miradas encima), lo que detona los miedos a la no pertenencia y a la soledad. Es lo que también los define como mecanismos de reproducción social. Pues estirando lo indicado por Geertz para el lek, son la conciencia de ese temor y al mismo tiempo la fuerza que tiende a evitarlo. Lo que se consigue reproduciendo las prácticas y lineamientos convenidos como indispensables, para la existencia del colectivo.

Palabras finales

Quisiera comenzar este cierre, recapitulando lo planteado hasta acá acerca de la dimensión política de los cahuines, para pulir las ideas que la caracterizan y de esa manera abordar los análisis que quedan. Lo primero que se ha establecido, luego del estudio de los usos y sentidos adjudicados históricamente al cahuín, su mecánica actual y la comparación con fenómenos similares, es que los cahuines remiten a una instancia de articulación entre el

individuo y el colectivo, que es instauradora de lo social. Específicamente, a uno de sus enlaces que opera los enfrentamientos individuo-colectivo. Me refiero a que la configuración de los cahuines se inicia en esa instancia de articulación, pero también a que su despliegue, más allá de las diversas formas que adquiera (particularidades de cada cahuín), siempre está operando en base a los términos que ese enfrentamiento plantea.

En consecuencia, este enfrentamiento también es una instancia de articulación e instauración social, pero donde los individuos se ven amenazados por un colectivo. Amenaza, que en el caso de los cahuines (como señalé, de este enlace también pueden derivar otras manifestaciones), alude a la posibilidad de ser expuesto a un enjuiciamiento público, respecto a información que pertenece a ámbitos de intimidad del individuo implicado. Al respecto, quisiera precisar a qué me refiero con ámbitos de intimidad, que en su momento solo asocié a las definiciones de secreto de Simmel (2010), lo que mantengo, aunque parece más claro pensarlo en términos de una oposición entre ámbitos de privacidad/ámbitos de intimidad.

Los primeros, si bien involucran espacios personales, generalmente incluyen a otras personas, y por tanto, son espacios en los que no se tiene control sobre el acceso a la información que ahí se produce. Esto sucede por ejemplo, con los ámbitos de privacidad familiares, que no implican por sí mismos control de la información. Al contrario, los ámbitos de intimidad son espacios concebidos y generados como espacios en los que se tiene control (o se creer tenerlo, ya que puede ser evadido o estar mal hecho) sobre el acceso a la información allí producida.

En tal sentido, se planteó que la incertidumbre y el temor causados por esa amenaza, no solo descansan en sus expresiones más inmediatas (en los cahuines las razones y elementos puestos en juego), sino que también en un miedo más abstracto, relacionado a la posibilidad de que la pertenencia grupal del individuo, sea puesta en entredicho. Así, las tensiones entre las expectativas de rechazo o aceptación, mediatizadas por las tramas del mecanismo cahuinero o de otras manifestaciones, cuestionan los supuestos identitarios de los individuos. Este miedo tendría raíces profundas, temores atávicos vinculados a la condición gregaria de los seres humanos. No obstante, con esto no me refiero a condiciones “naturales” o de especie o genéticas –discusión antigua en la antropología y para esta tesis zanjada a favor de la inexistencia de esas condiciones, lo que parece “natural” siempre tiene además un origen social–, sino que a condiciones que han sido construidas a lo largo del tiempo.

Desde ese punto de vista, este enlace, el enfrentamiento y su miedo atávico, calza con la noción de dispositivo que ofrece Agamben: “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (2011: 257). Donde cabrían las prisiones, los asilos, el panoptikon, las escuelas; pero además agrega al bolígrafo, la escritura, la filosofía, y lo que da más sentido a esta comparación, al lenguaje, que según Agamben podría ser el dispositivo más antiguo.

Finalmente, entendí que el enfrentamiento i-c (individuo-colectivo), era un indicador de procedencia de la dimensión política de los cahuines. Básicamente, por dos razones: porque al ser un mecanismo de instauración de lo social, como estipula la teoría a la que adscribo, es en sí mismo político, ya que vuelve a establecer o reproducir las relaciones de poder que dan forma a lo social; y junto a eso, porque el hecho de enfrentar al colectivo (y a su idea), implica asumir una postura, los individuos deben decidir sobre la posición de los demás y la propia, dentro de las relaciones de poder en que se encuentran insertos. Al respecto, es importante notar que esta lectura del mecanismo, si bien se centra en la perspectiva del cahuineado, también involucra a los cahuineros, que están participando en todo momento. De hecho, que el cahuineado esté en esa posición, se debe a las acciones de los cahuineros, las que también son producidas a partir de las nociones y lógicas que orientan y validan el despliegue cahuinero, así como las amenazas e incertidumbres que enfrenta la víctima del cahuín, pero operadas a favor de los victimarios.

Otro aspecto importante en el desarrollo del mecanismo cahuinero, es la incidencia de la subjetividad, sobre la que quisiera insistir en un par de cosas. Que esa incidencia se debe tanto a las decisiones personales de los involucrados, que como se ha dicho, pueden determinar qué es y no es un cahuín, la intensidad de la amenaza, qué colectivos generan mayor incertidumbre, etcétera. Lo que evidencia lo ambivalente que puede ser el fenómeno, bajo algunas circunstancias. Y la otra manera en que incide la subjetividad, se debe a que el cahuín, en tanto mecanismo de reproducción social, tiene capacidad de subjetivación. Es decir, es uno de los mecanismos que tienen los colectivos, para convertir a los individuos en sujetos, según nociones que constituyen a la entidad social, que como he repetido majaderamente, contienen o están relacionadas a las nociones y lógicas políticas de los colectivos.

En una descripción más esquemática: el cahuín es un mecanismo de reproducción social. Instituye lo social, como señalan la mayoría de los trabajos sobre los chismes revisados, porque reproducen los valores, las conductas y las sanciones sociales, sobre las que hay mayor consenso. A partir de aquello y mediante diferentes prácticas, los cahuines contribuyen a la comunicación dentro del colectivo, lo que involucra hablar de los otros; y en consecuencia, permite reconocer y mapear a los integrantes del grupo, lo que a su vez genera una percepción acerca de los bordes del colectivo –en un sentido amplio, es decir, por dónde se desborda, por dónde son exigidos, transgredidos o violados esos mayores consensos–. Lo que también repercute en la percepción de la propia identidad, individual y grupal. A este conjunto de prácticas del mecanismo cahuinero, hay que añadir su capacidad de subjetivación. Resumidamente, estos aspectos representan la política del cahuín, en el sentido de la distinción posfundacional de la política/lo político.

Del otro lado, el cahuín se vincula a lo político, en la medida que actualiza las relaciones de poder que dan forma a lo social. En este punto, si fuese un “militante” de los recursos teóricos que utilizo, debería automáticamente convocar a la hegemonía. Sin embargo, la investigación me hizo considerar que el concepto, sin querer desecharlo, podía ser concebido de una manera más flexible o menos determinante, que el modo en que lo hacen Laclau y Mouffe (2011). A propósito, la crítica que hace Scott (2004) del concepto en su versión gramsciana, es interesante, pero concuerdo con Ortner (2016: 18) en que le quita demasiada incidencia. Por lo mismo, puede ser un aporte el concepto de hegemonías incompletas que enseña Ortner, que considera que las hegemonías nunca son totales o completas (2016: 19).

Ahora quisiera referirme a un asunto, que puede no estar del todo establecido, a pesar de que algo ya he dicho, y que es importante para estas descripciones finales. Si como he indicado, el cahuín representa cierta continuidad histórica respecto a su dimensión política, ¿cómo es posible si las acepciones que han perdurado, aluden a fenómenos distintos? Pues bien, la respuesta se encuentra justamente en que comparten el enfrentamiento i-c. Así, las principales acepciones: cahuín-festivo, cahuín-chisme y el cahuín-enredo, “unen” sus dimensiones políticas porque todas remiten a ese enfrentamiento. El cahuín-festivo y sus intensas borracheras, se erige sobre el enfrentamiento i-c que se produce por la trasgresión

que los ambientes festivos propician, lo que comúnmente puede ser observado por la mayoría.

Por su parte, el cahuín-enredo, emparentado a situación confusa y conflictiva, también opera a partir del enfrentamiento i-c en que un cahuín de este tipo sitúa a los individuos. La amenaza cahuinera, también descansa en el temor a ser expuesto frente a un colectivo, pero en ese caso, como responsable de algún hecho conflictivo. En este sentido, al igual que los cahuines-chisme, los cahuines-festivos y los cahuines-enredos, demandan de los individuos una decisión, respecto de las relaciones de poder que han configurado los cahuines.

De esta manera, me parece que esa continuidad histórica, mediada por el enfrentamiento i-c y el temor a ser rechazado por el colectivo, arriesgando –aunque sea imaginariamente–, la burla, la indiferencia, los golpes, la expulsión o incluso la muerte, está manifestando una manera de relacionarse con el colectivo y con su idea (en la definición elástica que he propuesto), que puede ser identificada con una propiedad de la configuración de lo político en Chile, sin olvidar jamás que también muta. Lo que por supuesto implica unas nociones y lógicas políticas, que sustentan ese modo de relacionarse.

Sobre esto último, un par de lineamientos por dónde es posible explorar. Uno es volver a las tesis de Lomnitz (1996) acerca de la relevancia de la horizontalidad en la política y los partidos políticos chilenos, la que tiene efectos en la posición y las capacidades que se da a los líderes, además de contar con prácticas que contribuyen a mantener la horizontalidad, mediante la restricción de los liderazgos que se escapan a esa lógica de horizontalidad. Como indica la autora, prácticas que van desde las burlas o “tallas” que intentan socavar la autoridad del líder, hasta los intentos de quitarle el puesto, las “aserruchadas de piso”, o el “chaqueteo”, que es una manera de no reconocimiento de los méritos de alguien, que conlleva además, la desvalorización de los mismos. Y en un nivel más colectivo, la importancia de esta lógica pro horizontalidad, se expresa en lo que Lomnitz llama faccionalismo, que sería una de las características de la cultura política chilena, y que sucede cuando en un colectivo no se respetan los equilibrios que tienden a la horizontalidad, lo que genera un proceso de rupturas y emergencia de facciones al interior de la entidad.

La segunda veta que es interesante de indagar, es lo que plantea Menard (2017) donde busca presentar una lógica política del espacio político mapuche, destacando dos cuestiones que son centrales, y que a pesar de las diferencias de perspectiva que tiene con Lomnitz

(1996), en algunos puntos intersectan con lo que ella ha interpretado. Aspectos relacionados a una forma de decisión política, derivada del uso que hacían los mapuche de piedras para tomar decisiones importantes. Uno es que la piedra involucra un espacio heterónimo que Menard entiende como un impedimento para la constitución de un orden soberano (lo que se vincula al tipo de sociedad horizontal de los mapuche), pues las decisiones se adjudicaban a ese heterónimo representado por la piedra, y por tanto, la decisión no la tomaba el dueño de la piedra, sino que el objeto; y de esa manera, el ejercicio del poder no recaía en la persona.

Y el segundo aspecto, relacionado a lo anterior, se refiere a la relevancia que tiene en el espacio político mapuche, lo que Menard identifica como individuación que en su trabajo tiene un desarrollo mucho más complejo y un uso diferente al que le doy, pero me parece que no excluyente. En términos simples, dentro de la lógica política que describe, el hecho de ser individualizado se corresponde a la lógica del heterónimo que impide que los juicios de los demás caigan sobre el que decide, es decir, evade el ser individualizado, pues igual que en los cahuines, ser singularizado es exponerse al colectivo y su imagen, que sigue teniendo un peso significativo, en cómo se configura lo político en este país.

Bibliografía

Abélès, Marc

1992 *Anthropologie politique de la modernité*. En *L'Homme* 121: 15-30.

Abélès, M. y M. Badaró

2015 *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

Academia Chilena de la Lengua

1978 *Diccionario del habla Chilena*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

2001 *Diccionario de uso del Español de Chile (DUECH)*. Una muestra *Lexicográfica*. DIBAM. Chile.

2010 *Diccionario de uso del Español de Chile (DUECH)*. MN Editorial. Santiago, Chile.

Agamben, Giorgio

2011 [2007] ¿Qué es un dispositivo? En: *Sociológica* 73: 249-264. Revista del depto. de sociología de la U. Autónoma de México.

Aldunate, Carlos

1982 El indígena y la frontera. En *Relaciones fronterizas en Araucanía*. S. Villalobos et al. Pp. 65-86. Universidad Católica de Chile, Santiago.

Araya, Alejandra

1999 “Petronila Zúñiga contra Julián Santos por estupro, rapto y extracción de Antonia Valenzuela, su hija. Partido de Colchagua, Doctrina de Chimbarongo, 1720-1721”. El uso de los textos judiciales en el problema de la identidad como problema de sujetos históricos. En *Anuario de Postgrado* n° 3. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago.

Arendt, Hannah

2006 [1970] *Sobre la Violencia*. Alianza editorial.

Augusta, Félix de

1903 *Gramática Araucana*. Imprenta Central, J. Lampert. Valdivia. Chile.

1996 [1916] *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Tomo Primero. Ediciones Cerro Manquehue. Santiago. Chile.

Ayén, Xavi

2016 Bolaño, enigmas que no son ciencia ficción. En *La Vanguardia*. 30 de octubre. Barcelona, España.

Balandier, Georges

2005 [1967] *Antropología Política*. Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina.

Bello, Álvaro

1992 La prostitución en Temuco, 1930-1950: la mirada del "cliente". En *Proposiciones* 21: 55-63. SUR ediciones. Santiago, Chile.

Bengoa, José

1996 [1985] *Historia del Pueblo Mapuche (siglos XIX y XX)*. 5ª Ed. Ediciones Sur. Santiago, Chile.

2007 [2003] *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Catalonia. Santiago, Chile.

Bertrand, Alejandro

1919 Vocabulario Pampino Salitrero. En: *Revista Caliche* 6: 217-220.

Besnier, Niko

2009 *Gossip and the everyday production of politics*. University of Hawai'i Press. Printed in the U. States of America.

Boccaro, Guillaume

2007 [1998] *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. Universidad Católica del Norte. Chile.

Boltanski, Luc

2012 Sociología y crítica social. En *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias Universidad Diego Portales*. Pp. 41-63. Ediciones U. Diego Portales. Santiago, Chile.

Bourdieu, Pierre

1999 [1977] Sobre el Poder Simbólico. En: *Intelectuales, Política y Poder*". Editorial Universitaria de Bs. Aires, Argentina.

1981 Men and Machines. En: *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-sociologies*. Comp. K. Knorr-Cetina y A. Cicourel. Londres y Boston, Routledge y Kegan Paul.

2000 [1998] *La Dominación Masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

2007 [1980] *El Sentido Práctico*. Siglo XXI editores. Buenos Aires, Argentina.

2011 *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI editores. Buenos Aires, Argentina.

2012 [1972] *Bosquejo de una Teoría de la Práctica*. Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina.

Bourdieu, P.; J. C. Chamboredon; J. C. Passeron

2008 [1973] *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

Bourdieu, P. y T. Eagleton

2003 [1991] Doxa y Vida Cotidiana: una entrevista. En: *Ideología un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek. Pp. 295-308. Fondo de Cultura Económica, México.

Bourdieu, P. y L. Wacquant

2012 [1992] *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

- Braudel, Fernand
1970 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, 1970. Madrid, España.
- Brennan, John y Álvaro Taboada
1996 *How to Survive in the chilean jungle (y aprender los modismos en inglés)*. Dolmen Ediciones, Instituto Chileno Norteamericano. Santiago. Chile.
- Candia, Ricardo
2005 *El Coa y el Lenguaje de la calle. Diccionario de Palabras y Expresiones Necesarias para saber cómo se habla en Chile*. Editorial Güenaguacho. Chile.
- Cañas Pinochet, Alejandro
1902 Estudios Etimológicos de las Palabras de Orijen Indígena Usadas en el Lenguaje vulgar que se habla en Chile. En: *Actas de la Sociedad Científica de Chile. Tomo 22, marzo Pp. 80-144*. Imprenta Cervantes. Santiago. Chile.
- Cañumil, Tulio, Darío Cañumil y Marta Berretta
2008 *Wixaleyñ: mapucezugun-wigkazugun pici hemvlcijka. Pequeño diccionario castellano-mapuche*. Buenos Aires, Argentina.
- Cardoso, F. H. y E. Faletto
2002 [1969] *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. Siglo XXI Editores.
- Castillo, Gerardo
2015 *Alcohol en el sur andino. Embriaguez y quiebre de jerarquías*. Fondo Editorial PUCP. Lima, Perú.
- Catrileo, María
1988 Diseño de un diccionario lingüístico-etnográfico del mapudungun. En: *Documentos lingüísticos y literarios* 14: 31-36.
1995 *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.
- Chacón, Bernabé
2013 [1859] Campaña de Arauco por la Baja Frontera en 1859. Costumbres y reducción de los indígenas. En *Incorporación de la Araucanía. Relatos militares 1822-1833*. S. Villalobos. Editorial Catalonia. Santiago, Chile.
- Chávez, J. P.
2015 El cahuín que tiene a Pellegrini con una patita fuera del Manchester City. En *La Cuarta*. 26 de diciembre. Santiago de Chile.
- Chávez, Pablo y José Soto
2018 La prostitución durante la chilenización de Arica (1920-1929). En *Arenal* 25:1. Pp. 169-191.

- Chávez, María Eugenia; V. Vásquez y A. de la Rosa.
2006 El chisme y las relaciones sociales de género y sexualidad. Un estudio entre estudiantes adolescentes de la Universidad Autónoma Chapingo, México. En *Gazeta de antropología* 22, artículo 31 · <http://hdl.handle.net/10481/7111>.
- Clastres, Pierre
2010 [1974] *La Sociedad Contra el Estado*. En *La Sociedad Contra el Estado*. Editorial Hueders. Santiago, Chile.
- Collins, Randall
2009 [2005] *Cadenas Rituales de Interacción*. Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona), España.
- Coña, Pascual
2017 [1930] *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Texto dictado al P. Ernesto Wilhelm de Moesbach. Décima Ed. Pehuén. Santiago, Chile.
- Course, Magnus
2017 *Mapuche ñi mongen. Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. CIIR. Pehuén Editores. Santiago.
- De Ípola, Emilio
2005 *La Bemba acerca del rumor carcelario y otros ensayos*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires, Argentina.
- De Las Heras, Rut
2016 Alfaguara se queda con la obra de Bolaño y publicará una novela inédita. En *El País*. 4 de marzo. Madrid, España.
- Deleuze, G. y F. Guattari
2004 [1980] *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PRE-TEXTOS. Valencia, España.
- Domeyko, Ignacio
2010 [1802-1889] *La Araucanía y sus habitantes*. Cámara Chilena de la Construcción, P. Universidad Católica de Chile y DIBAM. Santiago, Chile.
- Drapkin, Abraham
1938 Apuntes para la formación del Vocabulario del Hampa Chilena. En: *Revista de Ciencias Penales*. Año IV-tomo-IV-nov-dic. N° 23. Pp. 484-492.
- Echevarría, Ignacio
2016a Roberto Bolaño borrado. En *El Cultural* suplemento cultural de *El Mundo*. 23 de septiembre. Madrid, España.
2016b Desmentido de un presunto albacea. En *El País*. 23 de noviembre. Madrid, España.
- Echeverría y Reyes, Aníbal

- 1900 *Voces Usadas en Chile*. Imprenta Elzeviriana. Santiago. Chile.
1929 *Voces Usadas en la Industria Salitrera*. Imprenta y Litografía Skarnic. Antofagasta. Chile.
1934 *Jerga Usada por los Delincuentes Nortinos*. Imprenta “El Águila”. Concepción. Chile.

EFE

- 2016 Las librerías deberán devolver los libros de Bolaño de Anagrama que tengan en depósito. En *El País*. 25 de noviembre. Madrid, España.

El País

- 2016 Adelanto de la novela inédita de Roberto Bolaño. En *El País*. 28 de octubre. Madrid, España.

Elias, N.

- 2008 [1970] *Sociología Fundamental*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
2009 [1986] *El Proceso de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica. México.

Elias, Norbert y John L. Scotson

- 2016 [1965] Observaciones sobre el chisme. En *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. N. Elias y J. L. Scotson. Pp. 168-185. Fondo de Cultura Económica. México, D. F.

Erize, Esteban

- 1960 *Diccionario Comentado Mapuche-Español*. Editorial Yapun-Bahía Blanca. Buenos Aires. Argentina.

Esposito, R.

- 2003 [1998] *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

Faron, Louis

- 1956 Araucanian Patri-Organization and the Omaha System. *American Anthropologist* 58: 435-456.

Fasano, P.

- 2006 *De boca en boca: el chisme de la trama social de la pobreza*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires, Argentina.
2008 El Chime: una práctica que *performatiza* la sociabilidad del barrio. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas. Argentina.
2009 El sentido del chisme en una comunidad de pobres urbanos. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, vol. XX, núm. 39, noviembre. Pp. 49-85. Universidad Nacional de Entre Ríos Concepción del Uruguay, Argentina.

Febrés, Andrés

- 1765 *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima.

Fernandes, Florestan

1970 [1952] *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Edusp/Livraria Pioneira. São Paulo.

Flores, Leyla

1997 Vida de Mujeres de la Vida. Prostitución femenina en Antofagasta (1920-1930). En *Perfiles Revelados. Historia de mujeres en Chile. Siglos XVIII – XX*. Editorial Universidad de Santiago. Chile.

Foerster, Rolf

1996 *Jesuitas y Mapuches. 1593-1767*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Foerster, Rolf y Hans Gundermann

1996 Religiosidad Mapuche Contemporánea: Elementos introductorios. En *Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su ideología. Culturas de Chile. Volumen Segundo*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

Fonseca, C.

2004 [2000] *Familia, fofoca e honra. Etnografía de relações de gênero e violência em grupos populares*. UFRGS Editora. Porto Alegre, Brasil.

Foucault, M.

1992 [1978] Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En: *Microfísica del Poder*. Pp. 153-162. Tercera Edición, Las Ediciones de la Piqueta. Madrid, España.

1994 *Hermenéutica del sujeto*. Curso en el Colegio de Francia (1981-1982). Ediciones de la Piqueta. Madrid, España.

1998 [1976] Método. En: *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Pp. 112-125. Siglo XXI editores. Madrid. España.

1999 [1976, 1982] Las Mallas del poder. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras completas Vol. III*. Pp. 235-254. Paidós. Barcelona. España.

2000 [1997] *Defender la Sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina.

2001 [1983] Post-Scriptum. El Sujeto y el Poder. En: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Pp. 241-259. Bs. Aires. Nueva Imagen.

2012 [1981] Poderes y estrategias. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Pp. 107-123 Alianza Editorial. Madrid, España.

Gallo, Macarena

2016 María José Viera-Gallo y su novela amorosa: “La literatura tiene que aportar algún tipo de cahuín”. En *The Clinic*. 21 de julio. Santiago de Chile.

2017 Alberto “Gato” Gamboa, nuevo Premio Nacional de Periodismo: “A la prensa le falta humor, perder el respeto, ser más cahuinera y copuchenta”. En *The Clinic*. 31 de agosto. Santiago de Chile.

Gálvez C., Ana

2014 Lupanares, burdeles y casas de tolerancia: tensiones entre las prácticas sociales y la reglamentación de la prostitución en Santiago de Chile: 1896-1940. En *Revista Tiempo Histórico*. Año 5, n° 8: 73-92. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile.

Garcés, Mario

2013 [2012] *El Despertar de la Sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

García, Javier

2016 Viuda de Bolaño rompe el silencio y polemiza con amigo y ex editor. En *La Tercera*. 24 de noviembre. Santiago de Chile.

2019 Novia de Roberto Bolaño tendría que pagar a la viuda más de \$26 millones. En *Culto. La Tercera*. 4 de mayo. Santiago de Chile.

Garretón, Manuel A. et al.

2004 *América Latina en el Siglo XXI. Hacia una nueva Matriz Sociopolítica*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

Garrido, Pablo

1976 *Biografía de la Cueca*. Editorial Nascimento. Santiago de Chile.

Gaune, Rafael

2016 *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Gay, Claudio

2018 *Usos y Costumbres de los Araucanos*. Taurus. PRHGE. Santiago, Chile.

Geertz, C.

2003 [1973] *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. Barcelona. España.

Geli, Carles

2016 Wylie asegura que la viuda de Bolaño dejó Anagrama por “razones editoriales”. En *El País*. 7 de noviembre. Madrid, España.

Geschiere, Peter

2003 On Witch Doctors and Spin Doctors. The Rol of “Experts” in African and American Politics. En *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. B. Meyer y P. Pels (edit.). Pp. 159-182. Standford University Press. Standford, California, EE.UU.

Giddens, Anthony

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, University of California Press.

Gledhill, John

2000 [1999] *El Poder y sus Disfraces*. Ediciones Bellaterra. Barcelona, España.

- Gluckman, Max
1963 Gossip and Scandal. *Current Anthropology*, vol. 4, n° 3, pp. 307-316.
- Godelier, Maurice
2010 Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto. En *Cuadernos de Antropología* N° 32, pp. 13-29. FFyL – UBA. Buenos Aires, Argentina.
2014 *En el fundamento de las sociedades humanas. Qué nos enseña la antropología*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Goffman, Erving
2006 [1959] *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Gómez M., Alfredo
1963 [1962] *El Río*. Ediciones de Librería Renacimiento. Santiago, Chile.
- Góngora, Álvaro
1994 *La Prostitución en Santiago. 1813-1931: visión de las élites*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- Graeber, D.
2011 [2004] *Fragmentos de Antropología Anarquista*. Virus Editorial. Barcelona.
2012 [2011] *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Editorial Ariel. Barcelona, España.
- Grass, Jacobo
1993 *Diccionario de Chilenismos*. Librería-Editorial Pax. Santiago. Chile.
- Grau, Juan
2000 [1997] *Voces Indígenas. De uso común en Chile*. Ediciones Oikos. Santiago. Chile.
- Guevara, Tomás
1916 *La Mentalidad Araucana*. (TOMO 8° DE LA SERIE). Soc. Imprenta-Litografía Barcelona. Santiago-Valparaíso.
1925 *Historia de Chile. Chile Prehispano. Tomo I*. Balcells & co. Santiago. Chile.
- Hagene, T.
2010 Prácticas Cotidianas en un Pueblo Originario del Distrito Federal: El papel de los chismes y rumores. En: *Nueva Antropología* 73: 35-57. México, D. F.
- Hanisch, W.
1974 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires – Santiago de Chile. Bs. Aires, Argentina.
- Havestadt, Bernardo

1883 [1777] *Chilidúgú pars tertia. Catechismus*. Vol. II. Julius Platzmann. Leipzig.

Heath, Dwight

2015 [1993] Corrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a Borrachera y memoria. En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. T. Saignes (dir.). Hisbol/IFEA. Lima, Perú.

Henríquez, Rodrigo

2004 La jarana del desierto: burdeles, prostitutas y pampinos en Tarapacá, 1890-1910. En *Arriba quemando el sol. Estudios de Historia Social Chilena: Experiencias populares de trabajo, revuelta y autonomía (1830-1940)*. Colectivo Oficios Varios (Editor). Pp. 111-136. LOM ediciones. Santiago, Chile.

Hernández, Arturo, Nelly Ramos y Carlos Cárcamo

1997 *Lengua y cultura mapuche: Diccionario Mapudungun, Español, Inglés*. Pehuén Editores. Santiago, Chile.

Kalazich, Fernanda

2018 Para estudiar la prostitución en las pampas salitreras. Apuntes desde los estudios subalternos y la arqueología industrial. *Revista Chilena Antropología* 37: 131-142.

Korte, Hermann

2012 Norbert Elias y el configuracionismo: el análisis del proceso de civilización. En: *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. E. de la Garza y G. Leyva (eds.). Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa. México, D. F.

Kraushaar, Lilith

2016 *Botitas Negras en Calama. Género, magia y violencia en una ciudad minera del norte de Chile*. Ceibo Ediciones. Chile.

Krumm, Guillermo

1971 División Territorial de la Araucanía. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*. 139: 86-104.

1972 División Territorial de la Araucanía. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*. 140: 50-71.

La Cuarta

2018 El Tobi Vega contra Chelo Díaz: “Es sapo y cahuinero”. En *La Cuarta*. 11 de octubre. Santiago de Chile.

Laclau, Ernesto

1996 Poder y Representación. En: *Emancipación y Diferencia*. Pp. 149-182. Ariel. Argentina.

2000 [1990] La imposibilidad de la sociedad. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Pp. 103-106. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

2005 *La Razón Populista*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires, Argentina.

Laclau, E. y Ch. Mouffe
2011 [1985] *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Argentina. Buenos Aires, Argentina.

Lahire, Bernard
2004 [1998] *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Edicions Bellaterra. Barcelona. España.
2005 [1999] *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Siglo XXI editores. Buenos Aires, Argentina.

Lara, Horacio
1889 *Crónica de la Araucanía: descubrimiento y conquista, pacificación definitiva i campaña de Villa-Rica: leyenda heroica de tres siglos*. Imprenta El Progreso. Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo
1924 *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Extracto de "Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile". Tomo III. Pp. 245 a 868. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.

Latour, Bruno
2008 [2005] *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial. Buenos Aires, Argentina.

Le Breton, David
2009 [1998] *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Lechner, Norbert
1987 *Cultura Política y Democratización*. Norbert Lechner (compilador). Flacso, Clacso, ICI. Santiago, Chile.
1988 *Los Patios Interiores de la Democracia*. Flacso. Santiago, Chile.
2002 *Las Sombras del Mañana. La Dimensión Subjetiva de la Política*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

Lenz, Rodolfo
1895-1897 Una carta del P. Andrés Febrés al P. Bernardo Havestadt. En: *Estudios Araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, Anales de la Universidad de Chile. Pp. XXXIII-LI.
197- [1905-1910] *Diccionario Etimológico de las voces Chilenas Derivadas de lenguas Indígenas Americanas*. Imprenta Cervantes. Santiago. Chile.

León, Leonardo
1994 Guerras tribales y estructura social en la Araucanía, 1760 – 1780. En *Revista de Ciencias Sociales*. Pp. 91-110. Universidad de Valparaíso, Chile.

2002 Callejuelas, estaciones y burdeles: los nuevos espacios de transgresión en la Araucanía, 1880-1900. En *Revista de Historia Indígena* 6: 65-96. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile.

Letelier, Ambrosio

2013 [1877] Informe sobre la Araucanía que pasa al señor ministro de guerra el comisionado especial, sargento mayor de artillería, don Ambrosio Letelier. En *Incorporación de la Araucanía. Relatos militares 1822-1833*. S. Villalobos. Editorial Catalonia. Santiago, Chile.

Lévi-Strauss, Claude

1984 *Palabra dada*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, España.

Lewellen, Ted

2008 [1983] *Introducción a la Antropología Política*. Ediciones Bellaterra. Barcelona, España.

Lomnitz, Larissa

1969 Función del alcohol en la sociedad mapuche. En *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*. Vol. 15: 157-167.

1996 Cultura Política: una visión antropológica. En *Debates en Sociología* 20-21: 23-33. Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Lomnitz, L y A. Melnick

1998 *La Cultura Política Chilena y los Partidos de Centro. Una explicación antropológica*. Fondo de Cultura Económica. México, DF. Fondo de Cultura Económica Chile, Santiago.

López, Carolina

2016 La verdad sobre Roberto Bolaño. En *El País*. 24 de noviembre. Madrid, España.

Los Picantes

2003 La tula chica. En disco *Sin pelos en la lengua*. Santiago de Chile.

Mann, Michael

1991 [1986] *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.* Alianza Editorial. Madrid, España.

Manrique, Winston

2016 Roberto Bolaño, en el laberinto de la edición de las obras póstumas. En *El País*. 3 de noviembre. Madrid, España.

Marchart, Olivier

2009 [2007] *El Pensamiento Político Posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

Marinis, Pablo de

2011 La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras las huellas de la “buena sociedad. En *Entramados y perspectivas*. Vol. 1, n° 1. Enero-junio. Pp. 127-164. Revista de la carrera de Sociología. UBA. Buenos Aires, Argentina.

2012 *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. P. de Marinis (coordinador). Prometeo libros. Buenos Aires, Argentina.

Maristain, Mónica

2017 Entrevista a Carmen Pérez, la última mujer de Bolaño: “Roberto siempre apostó por la vida”. En *The Clinic*. 27 de junio. Santiago de Chile.

Martuccelli, Danilo

2013a [1999] *Sociologías de la Modernidad. Itinerario del siglo XX*. LOM Ediciones, Santiago, Chile.

2013b Una cartografía de la teoría sociológica contemporánea. En *Subjetividades, estructuras y procesos. Pensar las ciencias sociales*. Gastón Molina (ed.). FACSO-Universidad Central. Pp.147-183. Santiago, Chile.

Martuccelli, D. y F. Singly

2012 [2009] *Las sociologías del individuo*. LOM ediciones. Santiago. Chile.

Matthei, Mauro

1990 VII Parte: Diario de la Misión entre los indios chilenos, 1752. En: *Misioneros en la Araucanía. 1600 – 1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile. Volumen II: Documentos*. Pp. 35-84. CELAM. Bogotá, Colombia.

Mauss, Marcel

2009 [1925] *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Buenos Aires. Argentina.

McGee, R. J. y R. L. Warms

2017 [1996] *Anthropological Theory. An Introductory History*. Sixth Edition. Rowman & Littlefield.

Medina, José Toribio

1927 *Nuevos Chilenismos registrados en el Diccionario manual e Ilustrado de la Real Academia de la Lengua, con indicación de barbarismos, galicismos, neologismos, vulgarismos y del mal uso de ciertos vocablos, reunidos y en parte comentados*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile.

1928 *Chilenismos. Apuntes Lexicográficos*. Sociedad Imprenta y Litografía Universo. Santiago. Chile.

Mellado, Marcelo

2012 El pedregoso camino hacia Guadalajara. En *The Clinic*. 20 de julio. Santiago de Chile.

2013 Las mujeres del PC. En *The Clinic*. 26 de noviembre. Santiago de Chile.

2017 Columna de Marcelo Mellado: De la no política activa. En *The Clinic*. 20 de junio. Santiago de Chile.

Menard, André

2014a Los Espectros del Cahuín. En *Revista Pléyade* 13: 7-22.

2014b Estudio del sentido, uso y circulación de categorías mágico-carismáticas en los discursos antropológicos y políticos referidos al mundo mapuche en Chile entre 1880 y el presente. Proyecto para postular a Fondecyt.

2017 The political vitality of Mapuche stones. Heteronomy and political decision-making. *Journal of Material Culture*, 22 (3), 334-347

Méndez, Armando

1962 *Chicago chico*. Ediciones Flor Nacional. Santiago de Chile.

1979 *Diccionario Coa*. Editorial Nacimiento. Santiago. Chile.

Merry, Sally E.

1997 [1984] Rethinking Gossip and Scandal. En: *Reputation: Studies in the Voluntary Elicitation of Good Conduct*. D. B. Klein (coord.). Pp. 47-80. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Metraux, Alfred

1928 *La religión des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes. Paris.

2011 *Antropofagia y cultura*. Trad. Silvio Mattoni. El Cuenco de Plata. Buenos Aires.

Meyer, Walterio

1952 *Voces Indígenas del Lenguaje Popular Sureño 550 Chilenismos*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas. Chile.

Milos, Diego

2018 Introducción. En *Usos y Costumbres de los Araucanos*. Taurus. PRHGE. Santiago, Chile.

Miranda, Seigi

2015 Imperdible: los cahuines más sabrosos del cambio de gabinete. En *La Cuarta*. 11 de mayo. Santiago de Chile.

Moesbach, Ernesto

1952 [1944] *Voz de Arauco. Explicación de los Nombres Indígenas de Chile*. 2ª edición. Imprenta San Francisco. Padre las Casas. Chile.

Molina, Juan I.

1795 *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile. Parte Segunda*. Imprenta de Sancha. Madrid.

1987 [1810] *Ensayo sobre la Historia Natural de Chile*. Ediciones Maule. Santiago de Chile.

Molineaux, Benjamín

2016 Vigencia del Diccionario Araucano de Félix de Augusta, a cien años de su publicación. En: *Boletín de Filología*, Tomo LI. Número 1: 187-209. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Montecino, Sonia

1980 *La sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX: su transformación estructural*. Tesis de licenciatura. Santiago, Universidad de Chile.

Morales, Félix; Oscar Quiroz; Juan Peña

1984 *Diccionario Ejemplificado de Chilenismos. Tomo I. A-Caz*. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

Mouffe, Chantal

1985 Hegemonía, Política e Ideología. En: *Hegemonía y Alternativas Políticas en América Latina*. J. del Campo (coord.). Pp. 125-145. Siglo XXI, México.

2009 [2005] *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.

Moyano, Cristina

2009 *MAPU o la Seducción del Poder y la Juventud. Los años fundacionales del partido-mito de nuestra transición (1969-1973)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile.

Noto, Gerardo y Ángel Flisfisch

2014 *Ciudadanía política. Voz y participación ciudadana en América Latina*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco

2001 [1673] *Cautiverio Feliz*. Dos tomos. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordić Riquelme. RIL editores, Santiago, Chile.

O'Donnell, Guillermo

2010 *Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina.

Oroz, Rodolfo

1966 *La lengua Castellana en Chile*. Instituto de Investigaciones histórico-culturales. Universidad de Chile. Santiago. Chile.

Ortiz, Fernando

1993 [1947] Los areítos de los indoantillanos. En: *Etnia y sociedad*. Pp. 40-46. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.

Ortner, Sherry

2016 [2006] *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Universidad Nacional de Gral. San Martín. UNSAM EDITA. San Martín, Argentina.

Paine, Robert

1967 What is Gossip About? An Alternative Hypothesis. *Man*, vol. 2, n° 2, pp. 278-285.

Pardo, Oriana y José Luis Pizarro

2016 *Chile. Bebidas fermentadas prehispánicas*. Ediciones Parina. Arica, Chile.

Pereira, Eugenio

1947 *Juegos y alegrías coloniales en Chile*. Editorial Zig-Zag. Santiago, Chile.

Pitt-Rivers, Julian

1989 [1971] *Un Pueblo de la Sierra: Grazalema*. Alianza Editorial. Madrid, España.

Pizarro, Claudio

2013 Gonzalo Oyanedel tras su golpiza en La Parva: “Francisco Pérez Yoma no me respetó como amigo y sedujo a mi mujer”. En *The Clinic*. 10 de julio. Santiago de Chile.

Plath, Oreste

1965 Las Chinganas. En *En Viaje*. Edición 378: 20. Sección Propaganda y Turismo de los FF. CC. del E. Santiago de Chile.

PNUD

2015 *Informe de Desarrollo Humano en Chile 2015. Los Tiempos de la Politización*. Santiago, Chile.

Prieto, Luis

1979 Indigenismos Léxicos en las Publicaciones Periodísticas de Santiago de Chile. En: *Boletín de Filología Tomo XXX: 105-240*. Universidad de Chile. Santiago. Chile.

Prunes, Luis

1926 *La Prostitución. Evolución de su concepto hasta nuestros días. El neo abolicionismo frente al nuevo código sanitario de Chile*. Publicación de la Liga Chilena de Higiene Social. Imp. Universo. Santiago de Chile.

Purcell, Fernando

2000 *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua 1850-1880*. DIBAM. Santiago de Chile.

Quintana, Elena

1977 *Voces del Archipiélago. (Vocabulario chilote)*. Simiente. Santiago. Chile.

Rabanales, Ambrosio

1953 *Introducción al Estudio del Español de Chile*. Anexo n° 1 del Boletín de Filología. Universidad de Chile.

Ramírez, Carlos

1983 *Toponimia indígena de Cautín. Estudio Lingüístico*. Universidad Austral de Chile. Dirección de Investigación. Editorial Alborada. Valdivia. Chile.

1988 *Onomástica indígena de Chile: Toponimia de Osorno, Llanquihue y Chiloé*. U. Austral de Chile. María Cuneo Ediciones.

Real Academia Española de la Lengua

1927 *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid. España.

1992 *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Edición 21ª.

2001 *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Edición 22ª.

2014 *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Edición 23ª. [en línea] <https://www.rae.es>.

Ritzer, G.

2002 *Teoría Sociológica Moderna*. Quinta Edición. McGraw-Hill. Madrid, España.

Rodríguez, Javier

2016 “No ejerzo de viuda de Roberto Bolaño”. En *El País*. 30 de noviembre. Madrid, España.

Román, Manuel Antonio

1901-18 *Diccionario de Chilenismos y de otras voces y Locuciones Viciosas*. Tomo I. Imprenta de la Revista Católica. Santiago, Chile.

Roncagliolo, Santiago

2016 Difuntos y rentables. En *El País*. 2 de noviembre. Madrid, España.

Rondón, Víctor

2014 Havestadt v/s Febrés. A propósito de una carta y unas canciones. En *Revista de Historia Social y las mentalidades*. Volumen 18, N° 2, 2014: 79-103. Depto. de Historia Universidad de Santiago. Chile.

Ruiz, Soledad

2012 Pelambre y lazos sociales en un barrio popular de Santiago de Chile. En: *Revista Pilquen*. Sección Ciencias Sociales. Año XIV, N° 15. Pp. 1-11. Universidad Nacional del Comahue. Argentina.

Saavedra, José Ramón

1859 [1857] *Gramática Elemental de la lengua Española*. Imprenta de La Opinión. Santiago. Chile.

Sahlins, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Saignes, Thierry

1987 De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). En *Revista Andina*. Año 5, n° 1: 139-161.

2015 [1993] *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. T. Saignes (dir.). Hisbol/IFEA. Lima, Perú.

Salas, Adalberto

1985 Fray Félix José de Augusta. Su aporte a los estudios de la lengua y de la cultura de los mapuches o araucanos. En *Cultura, Hombre, Sociedad*. Vol. 2. n° 2. Pp. 197-272. Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile.

2006 *El Mapuche o Araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Centro de Estudios Públicos. Santiago de Chile.

Salazar, Gabriel

1989 [1985] *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Ediciones SUR. Santiago, Chile.

1992 La mujer de “bajo pueblo” en Chile: bosquejo histórico. En *Proposiciones 21*: 89-107. Ediciones SUR. Santiago, Chile.

2002 Memoria histórica y capital social. En: *Gobernar los cambios: Chile, más allá de la crisis*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

2012 *Movimientos Sociales en Chile: Trayectoria Histórica y Proyección Política*. Uqbar Editores. Santiago de Chile.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto

2010 [1999] Capítulo IV. Comunidad, Gobierno local, Participación. En: *Historia Contemporánea de Chile I. Estado, Legitimidad, Ciudadanía*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.

Sánchez, G.

2010 Los mapuchismos en el DRAE. En: *Boletín de Filología, tomo XLV, N° 2*: 149-256. Departamento de Lingüística, Universidad de Chile.

Schuller, Rodolfo

1907 *El vocabulario araucano de 1642-1643*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.

Scott, James

2004 [1990] *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era S. A. D. F. México.

Silva, César

1938 *Breve Diccionario Enciclopédico Chileno*. Ediciones Ercilla. Santiago. Chile.

Silva, Osvaldo

1984 En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos. *Cultura, Hombre y Sociedad* 1: 89-115. Temuco, Universidad Católica de Chile.

Simmel, Georg

1986 [1908] *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Alianza Editorial. Madrid, España.

2010 [1908] *El secreto y las sociedades secretas*. Ediciones sequitur. Madrid, España.

- Smeets, Ineke.
2008 *A grammar of Mapuche*. Mouton de Gruyter Berlin. New York, E.E.U.U.
- Smith, Edmond
1914 *Los Araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Trad. Ricardo Latcham de la Soc. Chilena de Historia y Geografía. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile.
- Stehberg, Rubén y Gonzalo Sotomayor
1999 Cabis, *guacas*-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. En *Estudios Atacameños* 18: 237-248. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama, Chile.
- Sztutman, Renato
2007 *Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos*. Campos 8(1): 45-70. Universidade Federal do Paraná. Brasil.
- Subercaseaux, Francisco
1833 *Memorias de la campaña a Villa-Rica. 1882-1883*. Imp. de la Librería Americana de Carlos 2º Lathrop. Santiago, Chile.
- The Clinic Online
2016 El cahuín amoroso de Roberto Bolaño está al rojo vivo. En *The Clinic Online*. 23 de noviembre. Santiago de Chile.
- Tounens, Antoine de
2005 [1825-1878] *Orllie-Antoine I Rey de la Araucanía y Patagonia. Su ascensión al trono y su cautiverio en Chile*. Valente Editores. Santiago, Chile.
- Tönnies, Ferdinand
2011 [1887] *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Biblioteca Nueva, S. L. Madrid, España.
- Uribe, Arolas
2012 *El colombiano que ama locamente Chile*. En *The Clinic*. 2 de abril. Santiago de Chile.
- Valdivia, Luis de
1684 [1606] *Arte y Gramática General de la Lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario, y consessionario*. Tomás López de Haro. Sevilla, España.
- Valdivia, Pedro de
1929 [1545-1552] *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. Edición facsimilar dispuesta y editada por J. T. Medina. Establecimiento Tipográfico de M. Carmona. Sevilla, España.
- Valenzuela, Armengol

1918 *Glosario Etimológico de nombres de hombres, animales, plantas, ríos y lugares, y de Vocablos Incorporados en el Lenguaje vulgar, Aborígenes de Chile, y de algún otro país Americano*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile.

Valenzuela, Jaime

1992 *Diversiones rurales y sociabilidad popular en Chile Central: 1850-1880*. En *Formas de Sociabilidad en Chile 1840-1940*. Fundación Mario Góngora. Santiago de Chile.

Varas, José M.

1946 *Cahuín*. Santiago. Chile.

Varela, Roberto

2005 *Cultura y poder: una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos editorial. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, México.

Verniory, Gustave

2005 [1975] *Diez años en Araucanía. 1889-1899*. Pehuén Editores. Santiago, Chile.

Vicuña, Julio

1910 *Coa. Jerga de los Delincuentes Chilenos. Estudio y Vocabulario*.

Vivar, Gerónimo de

1979 [1558] *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Edición de L. Sáez-Godoy. Biblioteca Iberoamericana. Berlín.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. En *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Cosacnaify, Sao Paulo, Brasil. [Traducción de José Isla].

Wallerstein, Immanuel

2005 [2004] *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI. México.

2011 Prólogo a la edición de 2011. *El Moderno Sistema Mundial. Vol. 1*. Siglo XXI. México.

Weber, Max

2002 [1922] *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. Fondo de Cultura Económica de España. Madrid, España.

Zapater, Horacio

1974 *Esbozo histórico del desarrollo de los pueblos araucanos*. Santiago, ms.

1989 *Parlamentos de paz en la Guerra de Arauco (1612-1626)*. En S. Villalobos et al., *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera: 47-82.

1992 *La Búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

Zapiola, José

1974 Café, fondas y chinganas. En *Recuerdos de treinta años*. Pp. 28-33. Empresa editora Zig-Zag. Santiago de Chile.

Zavala, José; Tom Dillehay; Gertrudis Payás y Fabien Le Bonniec

2015 Los parlamentos hispano-mapuches como espacio de reconocimiento del Otro enemigo: huellas históricas, lingüísticas y territoriales. En *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América. Una perspectiva interdisciplinar*. I. Alonso, A. Páez y M. Samaniego (eds.). Ediciones Universidad de Salamanca. Universidad Católica de Temuco Ediciones.

Zúñiga, Fernando

2006 *Mapudungun. El habla mapuche*. CEP. Santiago. Chile.

Zizek, Slavoj

2000 [1990] Más allá del análisis del discurso. En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Pp. 257-267. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

ANEXOS

Anexo 1

Revisión Bibliografía Lexicográfica

- Nota: en negrilla transcripciones directas de los textos.
- (c y k): indica versiones de la palabra con c y con k.
- Cuando se indica que aparece cahuín o kawín, en una solo versión, es que no existe la otra.

1. Academia Chilena Correspondiente de la Real Academia Española

1978 *Diccionario del habla Chilena*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).
- Dice en la introducción que el primer diccionario sobre “chilenismos” o mejor indigenismos (en tanto palabras indígenas incorporadas al vocabulario de Chile) es el de José Ramón Saavedra *Diccionario de algunas voces araucanas usadas entre nosotros*, que es un apéndice de su *Gramática Elemental de la Lengua Española*, 2ª edición, Santiago 1859 [como se verá más adelante, revisé ese apéndice y aparece cahuín, lo que la convierte en la referencia más antigua del uso del término, más de 40 años antes de lo que suponía y seguramente, eso implica que es anterior, pensando en que los registros académicos por lo general van después de que los usos y sentidos están ya circulando e instalados]. En incluso más, dice que no hace referencia, por razones obvias, de una tabla que publicó Pedro de Oña en su poema *Arauco Domado* (1596), que sería cronológicamente el primer intento de un glosario de chilenismos. Advierte que ninguno de los autores que cita en esta introducción y varios más, define lo que debe entenderse por “chilenismos”. Este volumen es un refundido de todos esos trabajos anteriores tras examen crítico y selectivo. Se llama diccionario del habla chilena y no de chilenismos, porque todavía no se puede determinar con certeza lo que es realmente “propio y exclusivo de Chile”.
- Es cosa extraña que no aparezca cahuín, pensando en que ya desde ca 1900 aparece en los diccionarios [y ahora sé que desde 1859 hay registro], que dice trabajaron para armar éste.

Se puede asociar a que todavía en el diccionario de la RAE que están ocupando, vigente en esa época, el de 1970, no aparece todavía. Empieza a aparecer en la edición de 1992.

2. Academia Chilena de la Lengua

2001 *Diccionario de uso del Español de Chile (DUECH). Una muestra Lexicográfica.* DIBAM. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

- Sino que **Cagüinear: Propagar comentarios malintencionados. Y como variante cahuinear. Cagüinero, ra: que cagüinea, que arma líos, generando malentendidos.**

3. 2010 *Diccionario de uso del Español de Chile (DUECH).*

- En el prólogo dice que se han utilizado para hacerlo, “para comprobar la vigencia actual de las unidades léxicas”, un corpus de textos auténticos producidos entre el año 1950 y la fecha actual. Textos de prensa, literatura, guiones de cine, discursos radiales, televisivos y medios electrónicos. Es un diccionario descriptivo y diferencial.

- Aparece cahuín.

- **Cahuín: (de origen mapuche). 1. Chisme, comentario malintencionado que se difunde de boca en boca. 2. Situación conflictiva.**

- **Cahuinear: Participar de la difusión de cahuines.**

- **Cahuineo: Acción de cahuinear.**

- **Cahuinero/a: Que le gusta cahuinear.**

4. Álvarez Sotomayor, Agustín

1947 Vocablos y modismos del Lenguaje de Chiloé. En: *Anales de la Universidad de Chile.* Año CV, 1° y 2° trim. N° 65 y 66. Pp. 69-171.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

5. 1949 *Vocablos y modismos del lenguaje de Chiloé*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.
- No aparece cabí.

6. Amunátegui, Miguel L.

1907 *Apuntaciones Lexicográficas*. Tomo I y III. Imprenta Litografía i Encuadernación Barcelona. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

7. Araya, Guillermo et al.

1973 *Atlas Lingüístico-etnográfico del sur de Chile (ALESUCH)*. Instituto de Filología de la Universidad Austral de Chile y Editorial Andrés Bello.

- No aparece cahuín (c y k).

8. Augusta, Félix de

1903 *Gramática Araucana*. Imprenta Central, J. Lampert. Valdivia. Chile.

- Aparece kawín.
- **Kawiñ banquete que hacen los indios con ocasión de sus rogativas.**
- **Trawən n. juntarse (gente) y la junta; trawəln tr. 1ª juntar (gente).**
- **ŋollin n. embriagarse y embriaguez; ŋollife bebedor.**

9. 1996 [1916] *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Tomo Primero. Ediciones Cerro Manquehue. Santiago. Chile.

- Aparece kawin. No hay palabras con c.

- *Kawiñ*, s., cualquiera fiesta o más bien borrachera que hacen con ocasión del *ñillatun*, de certámenes, carreras, trillas, inauguraciones de casas o canoas, entierros etc.. || – *kālen*, n., tener cerco la luna o el sol. || –*man*, tr., hacer una fiesta en honor de algo; v. g.: *Kuifi fūchake ché –makefui ñi wé wampo ñi tranaupeyüm* Antiguamente los viejos inauguraban con una fiesta su canoa nueva que había de servirles para pegar en ella las manzanas (al hacer la chicha). || –*n*, n., hacer un cahuin o=*kawiñkālen*. || –*tun*, n., hacer cahuin, celebrarlo. | s., la misma fiesta. –*tun dāṇu nietuan* Celebraré otra vez un cahuin. –*tutuan* idem. | n., tener otra vez cerco (el sol, la luna).

10. Bahamonde, Mario

1978 *Diccionario de voces del Norte de Chile*. Editorial Nascimento. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

11. Benelli Bolívar, Alejandro

1943 Toponimia Aborigen. En: *Revista Millantún*. 5: 33-36 y 7: 37-38. Enero-Marzo. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

12. Bertrand, Alejandro

1919 Vocabulario Pampino Salitrero. En: *Revista Caliche* 6: 217-220.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

13. Brennan, John y Álvaro Taboada

1996 *How to Survive in the chilean jungle (y aprender los modismos en inglés)*. Dolmen Ediciones, Instituto Chileno Norteamericano. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.

- **Cahuín: 1. Gossip which is damaging and often instigates trouble between others. 2. Party (ma.). Cahuinear: To instigate to create problems between others by gossiping about them. Cahuinero: “Instigator”; person who gossips and instigates problems.**

14. Candia, Ricardo

2005 *El Coa y el Lenguaje de la calle. Diccionario de Palabras y Expresiones Necesarias para saber cómo se habla en Chile.* Editorial Güenaguacho. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: (mapudungun, kawin: fiesta) Chisme de grandes proporciones. // Cierta tipo de fiestas. // Prostíbulo.**

15. Cañas Pinochet, Alejandro

1902 Estudios Etimológicos de las Palabras de Origen Indígena Usadas en el Lenguaje vulgar que se habla en Chile. En: *Actas de la Sociedad Científica de Chile. Tomo 22, marzo Pp. 80-144.* Imprenta Cervantes. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: Del mapuche cahuín, junta, diversión, borrachera: en las provincias del sur es usada esta palabra para expresar (sic) la idea de una reunión bulliciosa, de una persona vocinglera i enredosa, a la que se llama cahuinienta. Andar en cahuines, es andar metido en enredos.**

- **Copucha: la vejiga: del quichua copucha o del mapuche pucuchu, que significa vejiga.**

16. Cárdenas, Renato y Carlos A. Trujillo

1978 *Apuntes para un Diccionario de Chiloé.* Ediciones “Aumen”. Castro. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con K.

- Solo Cahui, como en el diccionario de Cavada, gallinero, lugar donde duermen las gallinas.

17. Catrileo, María

1995 *Diccionario Lingüístico-etnográfico de la lengua Mapuche*. Editorial Andrés Bello. Santiago. Chile.

- No aparece kawin. No hay palabras con c.
- Trawü: reunirse para discutir algún asunto o hacer una fiesta.
- Molli: Embriagarse, curarse.
- Dunguyechefe: Alguien que acostumbra a hablar de los demás.
- Pelo: tener visión, ver. Pelolay: no-ve.

18. Cavada, Francisco J.

1910 *Apuntes para un vocabulario de provincialismos de Chiloé, precedidos de una breve reseña histórica del archipiélago*. Punta Arenas. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

19. 1921 *Diccionario Manual Isleño. Provincialismos de Chiloé (Chile)*. Imprenta Yolanda. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.
- Como en otros vocabularios chilotes que he visto sale palabra cahui (de cahuitu= la cama) que sería el lugar donde duermen las gallinas. Y lo relaciona a palabra quechua cahuito que significa cañizo para dormir, tálamo.
- Lo importante de estos vocabularios chilotes es que pueden demarcar la no existencia de la palabra cahuín tan al sur, o más al sur, de hecho hay que relacionarlo con lo escrito por Boccara sobre la denominación que aparece en un territorio determinado.

20. Concha Castillo, Francisco

1886 Chilenismos. En *Revista de Artes y Letras*. Tomo VII. Pp. 394-400 y 629-634.

- No aparece cahuín.

- Quiere depurar las incorrecciones, va a aportar con algunos chilenismos que no incluyó Rodríguez (1875). Tiene pocos y solo de la letra A.

21. Drapkin, Abraham

1938 Apuntes para la formación del Vocabulario del Hampa Chilena. En: *Revista de Ciencias Penales*. Año IV-tomo-IV-nov-dic. N° 23. Pp. 484-492.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Copucha: noticia falsa o abultada.**

22. Echeverría y Reyes, Aníbal

1900 *Voces Usadas en Chile*. Imprenta Elzeviriana. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.

- **Cahuín. –ch. –m. –borrachera, reunion de jente alegre.**

- El autor escribe que dedica su libro a la Real Academia Española.

23. Echeverría y Reyes, Aníbal 1929 *Voces Usadas en la Industria Salitrera*. Imprenta y Litografía Skarnic. Antofagasta. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

24. Echeverría y Reyes, Aníbal 1934 *Jerga Usada por los Delincuentes Nortinos*. Imprenta “El Águila”. Concepción. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

25. Erize, Esteban

1960 *Diccionario Comentado Mapuche-Español*. Editorial Yapun-Bahía Blanca. Buenos Aires. Argentina.

- Aparece cahuín. No hay palabras con K.
- No aparece cabí.
- **Cahuiñ. s. Reunión y fiesta de carácter social, místico o sagrado. En dichas reuniones se bebía con tal exceso que CAHUIÑ ha sido considerado como sinónimo de borrachera. Vocablo españolizado.// Agrupación social de familias (lov) bajo dirección de un Lonco (cacique). Ver detalles aillarehue.// Sinón. Cahuin.**
- **Cahuiñculen: intr. Estar con halo, con cerco, sea la luna (cuyencahuiñ), sea el sol (antücahuiñ).**
- **Cahuiñhue: s. Lugar donde se efectuaban reuniones y fiestas.**
- **Cahuiñhuen: s. Cacicazgo, jefatura.// Ver Levohuen.**
- **Cahuiñman: intr. Organizar reunión o fiesta, en honor de algo o ed alguien.// Festejar.**
- **Cahuiñ'n: intr. Hacer cahuiñ.**
- **Cahuiñtun: intr. Celebrar cahuiñ.**
- **Ngollin: intr. Embriagarse, emborracharse.// s. Ebriedad, borrachera.// Ebrio, borracho.**

26. Febrés, Andrés

1765 *Arte de la lengua general del Reyno de Chile...*, Lima.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.
- Está dividido en un Vocabulario Hispano Chileno y un Calepino Chileno Hispano.
- En el Hispano Chileno se define: **Borrachera- Cahuiñ: hacerla- cahuiñtun. Borrachogolin.**
- En el Calepino se define: **Cahuiñ- el cerco de la Luna ó del Sol. Cahuiñ- Borrachera, ó janta para beber, y emborracharfe: Cahuiñtun- tenerla ó hacerla: quizá lo dicen afsi, porque en fus bebidas fe fuelen fentar en rueda, puefto en medio un canelo, y baylando alrededor de èl: malal cahuiñ- bebida por cercar: ñuiñ cahuiñ- por tri [ll?] a curù cahuiñ- por muerto, ò entierro.**
- **Cahuytu- catre.**
- **Golin, Gollin: emborracharfe, y la borrachera.**

- **Malal cahuiñ: borrachera por cercar.**

27. Fernández, Abraham

1900 *Nuevos Chilenismos. Catálogo de las voces no registradas en los diccionarios de Rodríguez y Ortúzar.* Talleres de San Vicente de Paul. Valparaíso. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

28. Figueroa, Julio

1903 *Vocabulario etimológico de Nombres Chilenos.* Escuela Tipográfica Gratiud Nacional. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k, en nombres geográficos.

- Tiene nombres geográficos, propios araucanos, chilenismos procedentes de lenguas indígenas, estudio comparativo.

- Solo en nombre geográficos sale en palabra Cahuil, aldea del depto. de San Fernando, donde explotan las salinas y al final sale “**cahuín, reunión para fiestas**”. En la parte de chilenismos no aparece cahuín.

29. Gormaz, Valentín

1860 *Correcciones lexicográficas sobre la lengua Castellana en Chile.*

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

- Este según Medina (1928), es el primer texto sobre chilenismos.

30. Grass, Jacobo

1993 *Diccionario de Chilenismos.* Librería-Editorial Pax. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- Simplemente **cahuín: chisme.**

31. Grau, Juan

2000 [1997] *Voces Indígenas. De uso común en Chile*. Ediciones Oikos. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.

- **Cahuín: (del map. Kawin o reunión). Por extensión fiesta, reunión social, agrupación de familias de la misma estirpe o grupo totémico. “Cahuinero”= bullicioso, enredoso. “Andar en cahuines”= “estar metido en enredos” [Lenz]. Forma toponimios y es prefijo de varios apellidos.**

32. Guevara, Tomás

1894 *Incorrecciones del Castellano*. Imprenta Barcelona. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

- Tiene un cap. (XXI) sobre chilenismos basado en Rodríguez (1875).

33. Havestadt, Bernardo

1883 [1777] *Chilidúgú pars tertia. Catechismus*. Vol. II. Julius Platzmann. Leipzig.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- Pero aparece en latín. Tengo las páginas en pdf.

34. Joignant, Alfredo et al.

2011 *Diccionario de la Política Chilena. Momios, upelientos, operadores y encapuchados. Lugares comunes, lugares sociales y cocina política*. Editorial Sudamericana. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

35. Lenz, Rodolfo

197- [1905-1910] *Diccionario Etimológico de las voces Chilenas Derivadas de lenguas Indígenas Americanas*. Imprenta Cervantes. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **cahuín, m. – fam. – 1. borrachera, pendencia, reunion bulliciosa de jente alegre [Centro, Centro merid. i Sur]. ECHEVERRÍA 189 || 2. casa de remolienda, o diversion, jarana [Colchagua]. || 3. andar en cahuines - fam. - estar metido en enredos, CAÑAS 16. || 4. se arde el cahuil - raro - se dice cuando una fiesta es mui animada [Centro].**

VARIANTES: cagüin, falso caguin. | Una grande fiesta i borrachera que llaman ellos caguin. BASCUÑAN 102 | Aquella fiesta i cagüin que quiere decir junta comun i alegre borrachera. id. 201. | MOLINA, An. 256 habla con evidente errata de convites que se llaman mingacu i cagüia; el orijinal 149 dice caguin.

El cahuin primitivo de Chiloé lo describe MORALEDA cp. MALDONADO XCIII. cahuíl, raro esp. en ac.

ETIMOLOGÍA: mapuche, FEBRÉS: cahuñ - borrachera o junta para beber o emborracharse, cahuñtun - tenerla o hacerla i quizás lo dicen así, porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo i bailando al rededor de él; significa también “el cerco de la luna o del sol”. Hai un fundo Curacahuin, una villa Curacaví i dos lugarejos Cahuil, cp. FUENTES 75 i 46.

DERIVADOS: cahuinéro, a i (raro) cahuiniénto, a – bullicioso, vocinglero, enredoso [Centro a sur].

Nota. –Probablemente se refiere a la misma voz cahuin el término cabí usado por Lovera 140: los indios de Valdivia <<estaban repartidos entre si por cabies, que quiere decir parcialidades, i cada cabi tenia cuatrocientos indios con su cacique. Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas, las cuales son de pocos indios i cada una tiene un superior aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí>>

De la voz machulla no encuentro esplicacion en los gramáticos ni en los demás cronistas. Cabi (una vez se imprime cobi) en el sentido de pueblo de indios del sur i en Chiloé es usado varias veces por CORTES HOJKA, An. Hidrogr. V 515, plural cabies ibid 566. (V.p.845)

1501. CAHUIHUE.

36. Lira, Pedro

1969 Vocablos Académicos y Chilenismos. Editorial Andrés Bello. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

37. 1973 *Estudios sobre Vocabulario*. Editorial Andrés Bello. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

- Pelar: La voz “pelambre” como un auténtico chilenismo. Pp. 261-262.

38. Medina, José Toribio

1925 *Voces Chilenas y Chilenismos. Incluidos en la XV edición del Diccionario de la Real Academia Española, entresacados*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

39. Medina, J. T. 1927 *Nuevos Chilenismos registrados en el Diccionario manual e Ilustrado de la Real Academia de la Lengua, con indicación de barbarismos, galicismos, neologismos, vulgarismos y del mal uso de ciertos vocablos, reunidos y en parte comentados*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: Borrachera o comilona acompañada de borrachera.**

40. Medina, J. T. 1928 *Chilenismos. Apuntes Lexicográficos*. Sociedad Imprenta y Litografía Universo. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: (del arauc. Cahuiñ). Reunión de gente acompañada de bullicio y borrachera.**

// **Borrachera, o comilona acompañada de Borrachera.**

- En esta última acepción dice que aparece en el *Diccionario Manual e Ilustrado* de la RAE (1928) [revisada y registrada].

- En “Al lector” refiere al 1er texto sobre chilenismos, “Correcciones Lexicográficas sobre lengua castellana en Chile...” de 1860, de Valentín Gormaz. [revisado más arriba y donde no aparece]. 15 años después viene el diccionario de chilenismos de Z. Rodríguez. Luego Concha Castillo (1886); T. Guevara (1894); Echeverría y Reyes (1900); A. Fernández (1900); N. Vásquez (1902); J. Plaza (1907) y M.A. Román (1901). [Todos revisados y registrados en este documento].

41. Méndez, Armando

1979 *Diccionario Coa*. Editorial Nacimiento. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: Sujeto del ambiente. Dícese del individuo que le agradan los hechos delictuosos y que pertenece a la mafia. Ej: “El Palangana se muere por el cahuín”.**

42. Meyer, Walterio

1952 *Voces Indígenas del Lenguaje Popular Sureño 550 Chilenismos*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: En sentido primitivo el cerco del sol o de la luna; en sentido figurado: reunión, fiesta, borrachera; agrupamiento social de familias o reducciones de la misma estirpe, presidido por un lonco o cacique. Los indios, en sus fiestas y libaciones solían sentarse en rueda círculo, alrededor de un canelo. Este vocablo aparece en un sinnúmero de toponímicos; el lugar de la actual ciudad de Osorno se llamaba “Chauracahuín”, reunión o multitud de chauras; tal vez también debido a una fiesta en que correría abundantemente chicha de chaura.**

43. Moder, Stella

1950 *Chilenismos de Maitencillo. El Lenguaje Pesquero*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k). No hay palabras con k.
- Pero porque es un diccionario hecho con las voces de los pescadores de Maitencillo y sobre todo respecto de sus actividades.

44. Moesbach, Ernesto W. de

1952 [1944] *Voz de Arauco. Explicación de los Nombres Indígenas de Chile*. 2ª edición. Imprenta San Francisco. Padre las Casas. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.
- **Cahuín: Reunión, fiesta, borrachera; agrupación social de familias o grupos de familias de una sola estirpe (grupos totémicos), integrante del levo o rehue y dividido en lofes (muchullas, vea lof bajo calof); también significa el conjunto de los comuneros de dicha agrupación y, finalmente el lugar de sus fiestas y juntas (cahuinhue), presidido por un lonco (cacique).**

45. Morales, Félix et al.

1984 *Diccionario Ejemplificado de Chilenismos. Tomo I. A-Caz*. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.
- **Cagüin (map. pop. [fr. Chiloé?]). Cahuín / 1. Una grande fiesta y borrachera que llaman ellos cagüin (Bascañán 102 cit. por Lenz). 2. Fam.**
- **Cahuín (del map. Kawiñ) m. (map. pop. [fr. Chiloé?]) Reunión o agrupación de parientes, vecinos o amigos: “Se extendió el nombre cahuín a toda fiesta o reunión (de mapuches) en que se invitaba a los parientes y a los amigos”. (Encina, *Historia I* 103). “La agrupación de los habitantes de un levo constituía un cahuín (Expedición 13, 75). Hay fotos.**

46. Oroz, Rodolfo

1966 *La lengua Castellana en Chile*. Instituto de Investigaciones histórico-culturales. Universidad de Chile. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.
- **Cahuín: reunión de gente para beber y embriagarse; boche, comentario.**
- Hace referencia en su capítulo sobre vocabulario, a los indigenismos, ahí en el apartado correspondiente a los de origen mapuche.
- También aparece en cap. Morfología en p. 214, en apartado “El plural de los indigenismos”; indicando que son voces incorporadas al castellano de Chile:...cahuín-cahuines. Etc. En mismo cap. P. 237, en adjetivos en –ero. → Cahuinero.- “dado a los cahuines”. Y en p.265 en 8. El sufijo –iento, -ento: cahuiniento “dado a los cahuines”.

47. Ortúzar, Camilo

1893 *Diccionario Manual de Locuciones Viciosas y de Correcciones de Lenguaje*. Imprenta Salesiana. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

48. Pino Saavedra, Yolando

1966 Vocablos, acepciones y locuciones de la narrativa popular que no están en el diccionario de la Real Academia Española. En: *Boletín de la Academia Chilena Correspondiente de la Real Academia Española*. Cuaderno 54: 67-90. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.
- Trabajo hecho en base a cuentos que recogió el autor “directamente de boca del pueblo”.

49. Plaza, Juan de D.

1907 *Diccionario de voces no conocidas o mal empleadas en Chile*. Imprenta Chilena. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

50. Prieto, Luis

1979 Indigenismos Léxicos en las Publicaciones Periodísticas de Santiago de Chile. En: *Boletín de Filología Tomo XXX: 105-240*. Universidad de Chile. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.

- Pero son referencias a Lenz y a Augusta.

51. Quintana, Elena

1977 *Voces del Archipiélago. (Vocabulario chilote)*. Simiente. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: Bochinche, alboroto.**

- Aparentemente es el único diccionario de chilotismos en que aparece.

52. Rabanales, Ambrosio

1953 *Introducción al Estudio del Español de Chile*. Anexo nº 1 del Boletín de Filología. Universidad de Chile.

- Aparece cahuín.

- No aparece cabí.

- **Cagüín: chilenismos de base no española.**

- **de base mapuche: cagüiniento, cagüinero (< cagüín Lenz nº 90).**

- En este estudio no hay vocabulario, pero sí aparece un índice de términos que trabaja, o con los que ejemplifica. Usa la palabra para ejemplificar distintas temáticas, se refiere a definición de Lenz.

- Aparece con k, kawiñ, para ejemplificar de chilenismos fonéticos de base indígena, de cómo se han incorporado. Se cita igualmente a Lenz.

53. Ramírez, Carlos

1983 *Toponimia indígena de Cautín. Estudio Lingüístico*. Universidad Austral de Chile. Dirección de Investigación. Editorial Alborada. Valdivia. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.
- Una toponimia: **Cahuinpangui: Distrito de la estirpe pangui, puma chileno. Reducción indígena ubicada en las proximidades de Allipen en Freire. Etimología. Nombre sustantivo compuesto de cahuín, “distrito, reunión, fiesta, borrachera”; agrupación social de familias o grupos de familias de una sola estirpe, integrantes del levo. Asimismo, denomina al conjunto de comuneros de dicha agrupación y el lugar de sus fiestas y juntas (cahuinhue).**
- Siguiendo este concepto, es interesante pensarlo como especie de “cemento” social; como si cahuín fuera lo que une al grupo, por eso denomina al conjunto de los comuneros.

54. Ramírez, Carlos 1988 *Onomástica indígena de Chile: Toponimia de Osorno, Llanquihue y Chiloé*. U. Austral de Chile. María Cuneo Ediciones.

- Aparece cahuín. Asociado a toponimia. No hay palabras con k.
- **Cahuinalhue. Es nombre de un río que desemboca en río Bueno y de localidad de la Cordillera de la Costa, en las proximidades del río del mismo nombre. Designación del mapudungún compuesta por cahuín, “la junta, la reunión, el distrito”, y por alhue, “el espíritu del muerto”. Según informantes, cahuinalhue designa el lugar donde antiguamente hubo un cementerio indígena.**

55. Real Academia Española de la Lengua

1950 *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid. España.

- Aparece cahuín.
- Saqué este diccionario porque lo refiere Medina (1928), aunque en su 1ª edición de 1928, en la segunda definición de cahuín que tiene en su libro. Dice en la advertencia, que este es un diccionario de resumen y suplemento del diccionario general de la Academia. Resumen, porque abrevia muchas definiciones y suprime las palabras y acepciones anticuadas; suplemento, porque añade un considerable caudal de vocablos de uso común y neologismos

de carácter técnico que la Academia no censura, pero que aún no se decide incorporar a su léxico, llamado “oficial”. Esto es relevante, pues la Academia consideraba la existencia del término cahuín alrededor de 60 años antes de incorporarlo a su léxico “oficial”, que fue en la edición de 1992. Esa primera edición, de 1928, tuvo por base la edición XV del diccionario oficial, de 1925, ésta edición se basa en la XVI (1939).

- **Cahuín: Chile. Borrachera o comilona acompañada de borrachera.**

- Es la misma acepción que refiere Medina (1928), y con un corchete inicial, que significa que no ha sido incorporada al diccionario general de la edición XVI (1939); revisé la XVII, porque hay nota al pie que dice que estaban imprimiendo el diccionario cuando ya había aparecido la XVII (1947) del general, pero no aparece cahuín.

56. 1984 *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Edición 20ª.

- No aparece cahuín (c y k).

- En las anteriores tampoco sale. Comienza a aparecer en la edición 21ª de 1992.

57. 1992 *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. Edición 21ª.

- Aparece cahuín (c y k).

- **Cahuín: Chile. Comilona, borrachera.**

- Ojo que no es igual a la del *Diccionario Manual e Ilustrado*, aunque casi igual.

58. Rivera, Hugo

1965 Glosario de la Novela Chilena “Chicago Chico”, de Armando Méndez Carrasco y otros autores. En: *Boletín de Filología* Tomo XVII: 281-361. Instituto de Filología, Universidad de Chile. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

- Pero puede ser porque el glosario está hecho en base a algunas reglas, entre ellas, aparecen expresiones no registradas por la RAE en su diccionario, o las que estaban mal definidas ahí.

59. Rodríguez, Zorobabel

1875 *Diccionario de Chilenismos*. Imprenta de “El Independiente”. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

60. Rojas, Guillermo

1938 *134 voces no Registradas*. Prensa de la Universidad de Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

61. Rojas, Guillermo 1943 *Chilenismos y Americanismos. De la XVI Edición del Diccionario de la Academia Española*. Dirección General de Prisiones. Valparaíso. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

62. Román, Manuel Antonio

1901-18 *Diccionario de Chilenismos y de otras voces y Locuciones Viciosas*. Tomo I. Imprenta de la Revista Católica. Santiago, Chile.

- Aparece cahuín.

- Este es el texto que Menard (2014) identificó como una de las incorporaciones más antiguas del término cahuín al léxico de chilenismos.

- **Cahuín, m. (Del araucano *cahuiñ*, comida ó bebida con que se celebra un obra nueva, como ser la construcción de una casa, el cercado de un terreno). Tiene algún uso entre gente alegre con el significado general de-borrachera, ó comilona acompañada de borrachera. Véase Remojo.— En sentido fig. llama también el pueblo cahuín al *chismoso*; y en algunas partes, *cachuinero, ra*.**

- Como se ve, la definición tiene referencia al término *Remojo* (Román T.V). De este el diccionario dice que se relaciona a una propina que se da en señal de alegría cuando se estrena

alguna cosa o se celebra algún buen suceso. *Propina* que en un comienzo era una colación o agasajo que se repartía entre los concurrentes a una junta y que después se redujo a dinero. Otros términos equivalentes son *Estrena*, *Patente*, *alboroque*. **El origen de estas aceps. chilenas de remojo no puede ser otro que el fin para que se pide y se da esta propina: para *remoj*ar la boca o la garganta, ya sea con el mismo licor que en estos casos se distribuye, ya con el que se compra con la propina que se recibe. En castellano es corriente la fr. *remoj*ar la palabra, beber vino; y la voz misma *propina* viene del v. griego y latino *propino*, invitar o dar a beber, así como el francés *pourboire*, propina, significa literalmente “para beber”.— Remojo se usa t. en Colombia como en Chile.**

- En este artículo sobre Remojo, hay un vínculo a la palabra *Kermesse* (Román T.III). Que el diccionario define: **Kermesse, f. Voz alemana que literalmente significa misa en la iglesia, porque es el aniversario de la primera misa ó de la bendición ó dedicación de una iglesia, con ocasión de lo cual hay feria pública en el pueblo, feria que no tiene nada de aristocrático, sino más bien lo contrario.** (se hace referencia a que en alemán el término finalmente servía para indicar la feria más que la misa, por eso el vínculo a Remojo y de ahí al Cahuín). [...] **mientras en España, en Chile y en otras partes es la fiesta de la aristocracia, en que las señoras y señoritas elegantes venden refrescos, cigarros, juguetes y otros objetos manuales á beneficio de una obra ó institución de beneficencia ó caridad. [...] La acep. primitiva en todas estas lenguas es: fiesta de la dedicación de una iglesia; la posterior: fiesta anual de una ciudad ó pueblo en el aniversario de la dedicación de su iglesia y caracterizada por danzas, mascaradas, tiro al blanco, etc.; y también, feria ó mercado anual. La acep. reciente es la que indicamos al principio...**

63. Romo, Manuel

1989 *Diccionario de la Brujería en Chiloé*. Colección Biblioteca Nacional de Chile. En: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033461.pdf>

- No aparece (c y k). No hay palabras con k.

64. Saavedra, José Ramón

1859 [1857]⁷⁶ *Gramática Elemental de la lengua Española*. Imprenta de La Opinión. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.
- Es un libro sobre gramática, pero que contiene un apéndice llamado “Diccionario de algunas voces araucanas usadas entre nosotros”, donde aparece cahuín.
- **Cahuín o cahuiñ. Reunión de jente para beber i embriagarse.**
- Es la más antigua referencia que hasta ahora he encontrado de cahuín como palabra que se usa en el lenguaje chileno.

65. Salas, Aldalberto

2006 [1992] *El Mapuche o Araucano*. CEP. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).

66. Seura, Carlos

1931 Chilenismos. En: *Revista Atenea* 82: 285-299. Universidad de Concepción. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).
- Es un artículo, no un vocabulario, sobre el concepto de chilenismos y da algunos ejemplos, tomando como base los trabajos más importantes a la fecha, (incluyendo los que incorporan a cahuín). Incluso en su lista de indigenismos, no aparece cahuín.

67. Silva, César

1938 *Breve Diccionario Enciclopédico Chileno*. Ediciones Ercilla. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín.
- **Cahuín: Voz araucana: cahuiñ. Comida o bebida con que se celebra una obra nueva.**

⁷⁶ 1857 es la primera edición pero que no traía el apéndice, es lo que se entiende en el prólogo de la edición de 1859.

68. Subercaseaux, Miguel

1986 *Diccionario de Chilenismos*. Editorial Juvenil. Santiago. Chile.

- No aparece. No hay palabras con k.

69. Tangol, Nicasio

1976 *Diccionario Etimológico Chilote*. Editorial Nacimiento. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k). No hay palabras con k.

- Solo cahui, hacer. Acto de dormir las gallinas. “El gallo está haciendo cahui”, “El gallo está durmiendo”.

70. Valdivia, Luis de

1887 [1606] *Arte, Vocabulario y Confesionario de la lengua de Chile*. Julio Platzmann. Edición facsimilar. Leipzig.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- No sale cabí

- **Cahuintu, la borrachera**

- **Cahuin, junta o regua, do avitan indios.**

71. Valenzuela, Armengol

1918 *Glosario Etimológico de nombres de hombres, animales, plantas, ríos y lugares, y de Vocablos Incorporados en el Lenguaje vulgar, Aborígenes de Chile, y de algún otro país Americano*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile.

- Aparece cahuín. No hay palabras con k.

- **Cahuín: Bullicio, riña, borrachera, de cahuín, reunión y fiesta.**

- **Cabí: porción o fracción de una parcialidad indígena, vocablo usado por los mismos exploradores del territorio chileno o en composición de nombres propios de lugar de cahuín, junta, reunión.**

72. Vásquez, Pedro

1902 Voces de mi tierra. En: *Diario El Chileno*. 30 de mayo. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

- El autor se refiere a términos de origen indígena que se usan o usaban en su lugar de nacimiento, en la provincia del Maule. Es un breve diccionario con algunas palabras, son 5 columnas en una pág. del diario.

73. Vicuña M., Carlos

1940 Chilenismos. En: *Boletín de la Academia Chilena Correspondiente de la Real Academia Española*. Tomo VII. Cuadernos XXV y XXVI. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k). No hay palabras con k.

- Es un escrito sobre chilenismos, falsos chilenismos y americanismos incluidos por la Academia de la RAE. Parte de la definición de la RAE sobre chilenismos: es el vocablo, giro o, modo de hablar propio de los chilenos, para decir que muchos incluidos en la Academia se han equivocado incorporando términos que no son. Arguye que tienen que ser inteligible en todo el país por personas de mediana cultura, etc.

- Critica a Román por contribuir a aumentar los falsos chilenismos.

74. Vicuña, Julio

1910 *Coa. Jerga de los Delincuentes Chilenos. Estudio y Vocabulario*.

- No aparece cahuín. No hay palabras con k.

75. Yrarrázaval, José Miguel

1945 *Chilenismos*. Nacimiento. Santiago. Chile.

- No aparece cahuín (c y k).
- Sale cachupín: aplicado a fiesta ostentosa. Creo que sale en otros diccionarios.
- Este trabajo hace una revisión de chilenismos del diccionario de la RAE (16ª edición [1936] 1939); primera parte se refiere a aquellos que se estiman merecedores de alguna advertencia o de reparos. Se propone la eliminación; después de indicaciones de escaso o dudoso empleo y finalmente se manifiestan observaciones sobre chilenismos. Segunda parte, se hace una selección de vocablos que no aparecen en la RAE, para proponer que puedan ingresar al diccionario. Tercera parte, con locuciones, refranes, frases diversas.

76. Zúñiga, Fernando

2006 *Mapudungun. El habla mapuche*. CEP. Santiago. Chile.

- Aparece kawiñ. No aparece con c (castellano-mapudungún). No hay palabras con c (mapudungún-castellano).
- **Kawiñ(tun). fiesta.**

Anexo 2: Caracterización entrevistados

Se caracterizan los perfiles de las personas entrevistadas. Tal como fue pactado con ellas, se acotan a datos generales que pudieran mantener el anonimato. Conjuntamente, se señalan los principales motivos que sostienen la pertinencia de estos testimonios para la investigación. Quisiera reiterar que metodológicamente, el objetivo de estas entrevistas no era elaborar un panorama amplio ni una sistematización, de la variedad de expresiones del fenómeno, sino levantar discursos que contribuyeran a la indagación y al análisis del cahuineo contemporáneo. Por lo mismo, lo primero fue buscar personas que tuvieran interés por el tema y por tanto, opiniones al respecto. Que tuvieran acceso a contextos y situaciones en los que se produjeran cahuines, en lo posible ámbitos distintos, aunque no lo fueran del todo, pero en los que se pudiera entender cómo operaba el cahuín, en variadas situaciones de interacción social y específicamente en situaciones de disputa política más formal, en el sentido de consecución de ciertas relaciones de poder institucionales, pero no únicamente del sistema político gubernamental.

Entrevistado 1 (E1)

Hombre. 60 años. Abogado. Ha trabajado en reparticiones públicas, como ministerios y también en municipalidades, así como de manera independiente. El interés por entrevistarlo se debió a su vida laboral y los ambientes sociales en los que se mueve, donde ha tenido y tiene acceso, a mucha de la información que circula en esos espacios sobre el mundo político y sus personajes. Además, es relevante que su visión sea la de un profesional sin filiación política partidista –aunque abiertamente de izquierda–, y que no ocupe cargos de dirección (condiciones que generalmente van juntas), ya que las informaciones y cahuines a los que tiene acceso, circulan en ámbitos a los que no pertenecen quienes detentan las jerarquías mayores de las instituciones, los llamados cargos políticos, siempre expuestos a disputas, en sus propias coaliciones y con sus adversarios, lo que los convierte en objetivo predilecto de los comentarios de sus subordinados. En este sentido, también se buscó con esta entrevista, fue una descripción de cómo se daba el fenómeno en ese tipo de espacios laborales, donde hay un vínculo directo con la política formal y contingente.

Entrevistado 2 (E2)

Hombre. 45 años. Comunicador audiovisual. Se entrevistó porque trabaja en producciones audiovisuales, tanto para cine como para la televisión, por lo que conoce esos ambientes donde se mezclan artistas y el mundo de la producción (dedicados a ganar dinero), a algunos de sus protagonistas y algunas de sus historias. Además, este entrevistado tenía un par de cahuines que eran interesantes de registrar, pues presentaban información que ampliaba los elementos de análisis.

Entrevistado 3 (E3)

Hombre. 38 años. Profesional. El interés por entrevistarlo se debió a que en ese momento militaba en el partido Revolución Democrática, uno de los partidos que surgió luego de las manifestaciones del 2011 y que decidió participar del sistema político, pero con un discurso muy crítico respecto a las malas prácticas que lo caracterizan. Cuando le solicité a esta persona la entrevista, me dijo que me contaría un cahuín sobre algo que le había sucedido dentro del partido y que le había hecho comprender y aceptar, cómo era hacer política partidista.

Entrevistado 4 (E4)

Hombre. 40-45 años. Profesional que trabaja en una municipalidad del sector poniente de Santiago. Con su testimonio se esperaba obtener una descripción acerca de cómo se daba el fenómeno en ese espacio, donde al igual que en la primera entrevista, hay un vínculo con lo político, pero además en este caso, se esperaba una descripción vinculada a aspectos más locales, debido al nivel en el que operan las instituciones municipales.

Entrevistada 5 (E5)

Mujer. Alrededor de 35 años. Periodista. Se ha especializado en periodismo político, trabajando en medios y en asesoramiento comunicacional. Por eso interesaba conocer su visión acerca del campo del periodismo político, plagado de relatos y de decisiones de qué publicar; las relaciones entre periodistas y políticos; y relatos de lo que periodísticamente se consideraban cahuines.

Entrevistado 6 (E6)

Hombre. 39 años. Académico universitario. Se desempeña en un departamento de facultad, en una de las universidades llamadas tradicionales. Se registró su testimonio, porque le parecía que una situación que había vivido en su trabajo, relacionada al proceso de elección de una nueva directiva del departamento, era un cahuín. Lo que era muy interesante, pues al ser una institución relativamente pequeña y de un ámbito no político formal, o por lo menos no partidista, era una oportunidad para conocer cómo se daba el fenómeno en un lugar como ése, en medio de una disputa política por los cargos de poder de la institución.

Entrevistados 7 (E7)

Pareja heterosexual. De edades similares, entre el fin de la treintena y la mitad de los cuarenta. Ambos profesionales de Santiago, que se radicaron en Melipeuco hace ya varios años. En este caso, fueron ellos al saber de la investigación, los que me contaron que habían vivido una situación que identificaban como un cahuín. Al haber sucedido en Melipeuco y en relación a la comunidad de vecinos mapuche, se presentaba como una oportunidad extraordinaria para indagar en el fenómeno operando en una instancia que vinculaba personas y ámbitos, chileno y mapuche.