

**COMPRENSIÓN DEL PENSAMIENTO
INDÍGENA A TRAVÉS DE SUS
EXPRESIONES VERBALES
(Simposio)**

*XIII Congreso Internacional de
Ciencias Antropológicas y
Etnológicas. México*

*Yosuke Kuramochi
Coordinador*



COMPRESION DEL PENSAMIENTO INDIGENA A TRAVES DE SUS EXPRESIONES VERBALES

(Simposio)

XIII Congreso Internacional de Ciencias
Antropológicas y Etnológicas. México

Yosuke Kuramochi
Coordinador

Ediciones
Abya-Yala
1994

ABYA
YALA



**COMPRESION DEL PENSAMIENTO INDIGENA A TRAVES DE SUS
EXPRESIONES VERBALES (Simposio)**

Yosuke Kuramochi (Coordinador)

- Colección:** "Biblioteca Abya-Yala" N° 5
- 1ª Edición:** Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633
Quito-Ecuador
- Autoedición:** Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador
- ISBN:** 9978-04-041-2
- Impresión:** Talleres Abya-Yala
Cayambe-Ecuador

Impreso en Cayambe-Ecuador Marzo 1994

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	
<i>Yosuke Kuramochi</i>	3
El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía	
<i>Ana Mariella Bacigalupo</i>	11
Experiencia chamánica y discurso mítico-simbólico mapuche	
<i>Hugo Carrasco Muñoz</i>	57
El lenguaje verbal y no verbal de los niños mapuches según la teoría del Control Cultural	
<i>Stela Maris Ferrarese</i>	73
Yewewin y ayentuwin: modos de hablar y relaciones sociales entre los mapuches de Argentina	
<i>Lucía A. Golluscio</i>	85
Las transformaciones en los relatos mapuches como acceso a una cosmovisión y al pensamiento que la sustenta	
<i>Yosuke Kuramochi</i>	103
Una aproximación a las directrices de la mitología de los bocotás de Chiriquí	
<i>Enrique Margery Peña</i>	129
Algunas estructuraciones mentales subyacentes a los juegos y relatos orales mapuches	
<i>María Eugenia Merino D.</i>	149

Tradición oral y creatividad plástica en textiles mapuches <i>Gladys Riquelme Guebalmar</i>	165
La etnoliteratura mapuche va a la escuela. Experiencia en Neuquén, Argentina <i>Susana Nieves Rodríguez</i>	183
Los mitos en cuanto sistema singular de pensamiento y de comunicación humana <i>Etienne Samain</i>	199
Análisis semántico de vocabularios y confesionarios del Padre Luis de Valdivia <i>Horacio Zapater</i>	209
Los modos de hablar de los mapuches de la Argentina. ¿Discurso ritual y arte verbal? <i>Lucía A. Golluscio (Anexo)</i>	225



LISTA DE AUTORES

- Ana M. Bacigalupo Tesista de Doctorado en Antropología, University of California, E.E.U.U. Dirección particular: Piedra Roja 1111, Los Dominicos, Santiago, Chile.
- Hugo Carrasco M. Departamento de Lenguas y Literatura, Universidad de la Frontera, Casilla 54-D, Temuco, Chile.
- Stela M. Ferrarese Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Casilla 8.300, Neuquén, Argentina.
- Lucía A. Golluscio CICE-CONICET. Casilla 1193, Buenos Aires, Argentina.
- Yosuke Kuramochi Universidad Católica de Temuco. Casilla 15-D, Temuco, Chile. Fono (045) 212176.
- Enrique Margery P. Departamento de Lingüística, Universidad de Costa Rica. Apartado 1.100, San José, Costa Rica.
- María E. Merino Universidad Católica de Temuco. Casilla 15-D, Temuco, Chile. Fono (045) 212176.
- Gladys Riquelme G. Universidad Católica de Temuco. Casilla 15-D, Temuco, Chile. Fono (045) 212176.
- Susana N. Rodríguez Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Casilla 8.300, Neuquén, Argentina.
- Etienne Samain Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Multimeios, Campinas, Sao Paulo, Brasil. Fax: (192) 393140.
- Horacio Zapater Pontificia Universidad Católica de Chile. Te-gualda 2012. Ñuñoa, Santiago, Chile.



INTRODUCCION

El lenguaje de las culturas ágrafas retenido en el flujo oral por el registro de formas discursivas, presenta importantes contenidos de una percepción particular de la realidad, su cualificación, las relaciones que el sujeto de la sociedad mantiene con las cosas del mundo externo e interno y aquellas ordenaciones, niveles y dimensiones en las que la mente en tales culturas las distribuye. Los seres de las realidades concebidas tras el procesamiento de las percepciones y las determinaciones culturales que vienen de la tradición, tal vez no serían tales si no fuera la pura oralidad la que mantiene este mundo dinamizado por la tradición y el conocimiento ancestral, modificado pero no “mutado” en lo fundamental. Aunque no se ha producido la abstractalización en los términos que implica el lenguaje escrito, hay, no obstante, una conceptualización y ella supone ciertas asignaciones de atributos al ser de las cosas y los significados que ellas tienen y las relaciones que se establecen compartiendo ciertos rasgos que serían universales con otras sociedades y distanciándose por lo específico de sus concepciones dentro de una tradición oral. Esto en ciertas cultura como la mapuche produce culturas centradas en la palabra (Golluscio, en este texto).

Las relaciones orales, en una cultura como la mapuche de Chile, por ejemplo, ponen de manifiesto una cierta



continuidad entre las realidades naturales, supranaturales, oníricas, entre otras. Los límites son por tanto difusos; ello lleva, a nivel óptico, a que los seres participen de rasgos que según nuestro modo de procesar la realidad, pueden pertenecer a categorías distintas. Por otra parte, la impregnación de sacralidad en la percepción y luego las atribuciones asignadas a la realidad, tienen como consecuencia la persistente ritualidad a nivel conductual, no sólo en los rituales propiamente tales sino también en las actuaciones cotidianas derivadas, ambas, de la interpretación de los acontecimientos a la luz del conocimiento ancestral. Tal comportamiento se dirige hacia un 'obrar bien', teniendo como referente a la tradición o a la reconciliación (ritual) con la divinidad, para evitar o neutralizar las sanciones, lo cual se sitúa en el nivel o ámbito de la juridicidad.

El estudio de las culturas nativas indígenas desde otro lenguaje basado en supuestos taxonómicos e interpretaciones distintas se encuentra con un vacío difícil de sortear para comprender un pensar que ha realizado otras estimaciones y ordenaciones de lo otro y de lo propio. Un caso a guisa de ejemplo es la concepción del hombre como parte del mundo, el sentido de solidaridad, estudiado como patrón cognitivo por Merino (en este texto) que recorre a los miembros de la sociedad y el entorno natural y sobrenatural, la condensación del tiempo en la sacralidad de los actos rituales y la continuidad de las realidades que nosotros concebimos separadas. Por ello las distorsiones de óptica del estudioso pueden manifestar aberraciones muy fuertes si no se llega por la etnografía al interior de la cultura y se hace el esfuerzo de asimilar el pensar de esa otra cultura. Los trabajos de este Simposio están marcados en su mayoría por la iluminación etnográfica.



Comprensión del pensamiento indígena

Existe un tipo de pensamiento animista que lleva a una concepción holística y sintética del mundo más que secuencialista, analítica o fuertemente abstractiva. Tal producción cognoscitiva parece encontrar importantes datos en la neurofisiología, la cual proporciona información sobre las funciones que son dominantes en el hemisferio menor que junto a lo holístico y sintético se especializa a lo aespacial y lo atemporal (Eccles y Popper; también Rhawn). Ese carácter “mitico” de lo aespacial -por la continuidad de las dimensiones perfiladas- y de lo atemporal por el aventamiento del tiempo histórico que surge del estatismo y la ciclicidad, el conocimiento tradicional y la conjunción de lo terreno y lo sagrado que establece el ritual, son concreciones de una mente que irradia y retorna los procesamientos de la realidad entorno informada por los supuestos religiosos de la actividad de tales regiones cerebrales. En el caso de una mente ecológica, dice al respecto Bateson, por la armonía asumida por el hombre entre él y la naturaleza, el sujeto forma parte de ella y ésta animada y tejida con los niveles superiores de lo supranatural. No obstante las funciones que implican al lenguaje se establecen en el área de Wernike y su región posterior en el cerebro izquierdo -eminentemente analítico y secuencialista-, lo cual significará su presencia en el lenguaje, aunque oral, con sus rasgos de marcación de realidades y su secuencialidad en las formas discursivas. (aunque bajo los significantes de las formas lingüísticas subyazga un contenido significado de realidades continuas).

Por otra parte y derivado de lo anterior, la realidad es percibida de otro modo. Los seres naturales dotados de rasgos de otra categoría como ser la supranatural o humana o los seres supranaturales bajo formas antropomorfas o



zoomorfas, transitan en las relaciones discursivas, como reflejos de una concepción del mundo por la dimensión de la realidad terrestre animada y poblada de seres supranaturales, interactuando con los seres humanos, con toda naturalidad. La naturaleza como lo establece Whorf para los hoppi está dotada de rasgos vitales y sagrados como si tuvieran corazón.

El conocimiento proviene no sólo de los sentidos (conformados por redes de procesamiento tejidas desde un conocimiento ancestral) sino del sueño, la visión o el trance.

De ello deriva otro tipo de conductas respecto al entorno y a los otros. Al presentarse una cierta continuidad entre los niveles de ella, se reproduce esto en una solidaridad entre los seres humanos, los animales, el entorno natural con sus montañas, valles, ríos, y los supranatural que está en las cosas en forma de dueños o protectores. A este respecto el trabajo de Margery (en este texto) sobre la mitología de los bocotá de Chiriquí, descubre en las relaciones míticas dos categorías: Bien y mal personificadas (Chube-Doia) con productividad extendida a seres de la creación como seres buenos y seres malos; entre los primeros están los Dueños de las Nubes, los Vientos y la Tierra, y entre los otros: espantos zoomorfos y antropomorfos.

Estos seres se mueven dentro de un eje ético, o mejor en el ámbito de las categorías primarias del Bien y el Mal, las cuales, en alguna cultura como la mapuche, no son claras sino más bien ambiguas o ambivalentes. Este eje ético rige para los hombres cuyo bien actuar está muy liga-

do al respeto, conservación y cumplimiento de la tradición.

Este modo de pensar, de ver y de conducirse no puede oponerse en términos de mejor o peor a las culturas occidentales. Sólo es otro modo de ver y estimar la realidad, que a alguno puede parecer mejor por la ausencia de individualismo, materialismo, compulsión de poder, de riqueza en el tener u otros.

En este Simposio se han presentado trabajos que tratan de penetrar en el pensamiento indígena a través de fijaciones del discurso oral.

Respecto al pensar y al comunicar, Samain dice que el pensamiento, la comunicación, la memoria de una determinada sociedad se definen por los medios de comunicación de que dispone. Tales medios poseen una lógica, una manera de estructurar el conocimiento humano. Los dispositivos cognoscitivos del pensamiento no cambiarán en una sociedad con escritura, aunque puedan cambiar los modos diferenciados de hacerlos operativos. Sin embargo en una sociedad ágrafa en que domina lo oral puro, al pasar a la escritura y luego a la informática, se transforman no sólo los instrumentos de la comunicación sino además las funciones cognoscitivas.

Y es que la escritura significa un proceso de abstractivización fijadora que, una vez escrita la primera palabra, la primera frase, van a operar en la forma como piense quien está subsumido en este régimen de pensar y comunicar. Los dispositivos sensoriales, como dice Samain, fue-

ron desarrollados no sólo en otras direcciones sino también con otra intensidad, allí la comunicación de los indígenas es entre sí con las divinidades, con los espíritus de sus muertos y los espíritus del universo natural, por lo que puede decirse que la comunicación -en este caso la oral- es determinante del pensar, a la vez que refleja una forma de conocer. Samain considera a los mitos como vehículo privilegiado de comunicación del “ethos”, siendo de la realidad y relacionándose con valores, normas y conductas.

Siguiendo esta idea a través de las representaciones en textiles, Riquelme enfoca el problema afirmando que el signo se relaciona con el objeto sólo a través del sentido cultural que a éste se le ha atribuido (memoria), y que en el caso de los textiles mapuches, este sentido se encuentra tanto en la memoria iconográfica como en la tradición oral. Así muchos de los significados del mundo imaginario y simbólico se mantendrían simultáneamente en el ‘discurso’ de la memoria iconográfica y en el discursos de la tradición oral.

La comunicación de los seres de la alto con los humanos se da en los llamamientos que reciben los chamanes, así lo estudia Bacigalupo en un enfoque sociológico del chamanismo mapuche. Los chamanes aquí, “tienen poder” (que les viene de arriba), han sido mandadas por Dios. Tales personas comunican con los espíritus ancestrales para asegurar el bienestar del grupo doméstico y protegerlo de los espíritus malignos, reeditando las creencias, valores y prácticas tradicionales.

Uno de los fenómenos más subyugantes en la cosmovisión de las culturas indígenas lo constituyen las trans-

formaciones que la mente produce en las apropiaciones 'conceptuales' de la realidad.

En tales culturas primitivas pareciera que su pensamiento metamorfoseante se correspondería con el proceso de constante transformación de la realidad física interna y externa. Su percepción nos muestra los procesos de junción y de continuidad entre realidades y seres, en camino de la distinción abstractiva que supone el lenguaje.

Todo ello parece un proceso situable más bien a nivel de la mente; no obstante tal concepción del mundo, sus seres, dimensiones y relaciones, de paso por el lenguaje oral, va a dar a un comportamiento condicente con tal concepción, toda vez que ella es asumida como verdad por los miembros pertenecientes a tales culturas y, por lo tanto, determinante de la conducta y potenciadora de valores y creencias estimables y operantes.

A modo de digresión, en contraste, la cultura occidental mayoritaria subyugante en relación a estas sociedades o grupos étnicos, aparece operando factualmente en la transformación del entorno. Su pensamiento que 'corta' y taxonomiza la realidad se corresponde con el 'talamiento' del árbol de lo natural y su clasificación según su utilidad y rentabilidad, todo ello escindido de una percepción colectiva solidaria y de información del conocimiento por la trascendencia. Aunque hay que reconocer que de Freud a Lacan la dimensión del subconsciente y de los sueños se reconoce como un conocimiento, asimismo los discursos del arte en general y los de la poesía; y a pesar de que los creyentes veamos al mundo como los primitivos, como

una manifestación divina que se transforma para volver a su origen que es Dios.

En este ámbito, el de las transformaciones, se sitúa nuestro trabajo. A este propósito Carrasco analiza un mito en el que un hombre chamán por una transgresión es “castigado” (el castigo es relativo porque recibe funciones mayores de dominio y actuación) transformándose en piedra y dueño y señor del agua, situación en las que él ve una interacción entre un agente sobrenatural y un paciente humano, propiciándose así un continuum: humano-natural(eza)-sobrenatural. Por otra parte, el autor refrenda en parte nuestras hipótesis al afirmar que: se supone que en su instancia generativa el discurso mítico-simbólico provienen de un tipo particular de pensamiento, conciencia o mentalidad de carácter arcaico y centrada en la experiencia de un elemento primordial epifánico y fundador. La fuente de la cual proviene: mito y símbolo, es el llamado “pensamiento mítico y simbólico”, entendido como un tipo de conciencia o mentalidad ubicada en los estratos más arcaicos y profundos de la psiquis humana, más cercana a la actividad analógica, emotiva u onírica, que al pensar lógico, arbitrario y pragmático.

Agradecemos a los participantes autores de los trabajos de esta publicación y muy especialmente al Dr. Juan Botasso y a la Editorial que representa, por su solicitud de publicación de los trabajos presentados en este Simposio, en el XIII Congreso Internacional de Antropología y Etnología, realizado en México en 1993.

Yosuke Kuramochi
Coordinador del Simposio



EL PODER DE LAS MACHIS MUJERES EN LOS VALLES CENTRALES DE LA ARAUCANIA

Introducción

Ana Mariella Bacigalupo

Aunque la sociedad mapuche sigue siendo patrilineal y patrilocal, hoy en día la mayoría de los chamanes o machis son mujeres. A través del estudio de los testimonios orales de distintas machis explicaré por qué las machis mujeres predominan sobre los machis hombres en una sociedad donde normalmente la actividad de la mujer se limita a la vida doméstica y ella no tiene participación social y política. Explicaré por qué son las mujeres y no los hombres las que toman el rol chamánico tradicional en una sociedad en proceso de aculturación como la mapuche. Veré por qué se ha producido este cambio del chamanismo masculino al chamanismo femenino, y por qué los chamanes o machis que existen hoy en día poseen características femeninas y a veces son transvestis.

También consideraré la conexión que existe entre las machis mujeres y el poder atribuido a la luna, los ritos de fertilidad y el cambio hacia una economía agrícola. Expli-



caré cómo se comparan las machis mujeres con las otras mujeres mapuches, por qué algunas mujeres son escogidas y otras no, y cómo se relacionan las machis mujeres con la vida doméstica, sus familias y la comunidad.

Por último, plantearé que el número creciente de acusaciones de brujería se pueden entender como una reacción al poder informal adquirido por las machis mujeres y son funcionales al mantenimiento del sistema patrilineal dominante.

El rol de la mujer machi ha sido problemático en las comunidades mapuches desde su aparición a mediados del siglo XVIII debido a un conflicto entre los roles típicamente femeninos ligados al hogar y el poder y la responsabilidad adquiridos por las machis. Al preguntarle a las personas de la comunidad sobre el rol de la machi, muchas veces sus respuestas eran vagas, contradictorias o basadas en experiencias aisladas con machis. Aunque existe un comportamiento “ideal” para las machis, sus actividades y cualidades especiales son desconocidas por muchos mapuches. La mayoría poseen solamente información de segunda mano sobre las machis. Las personas mejor informadas sobre las machis son ellas mismas y sus familias que siguen sus actividades de cerca. Por eso, la mayoría de los relatos orales que incluimos en este trabajo son de estas personas.

La primera respuesta sobre el rol de la machi siempre fue la misma: “las machis son iguales a las otras mujeres”. Las respuestas obtenidas en este trabajo son producto de indagaciones reiteradas hechas a través de un año. Mu-

chas veces son comentarios sobre situaciones concretas. Esto indica que, aunque en la práctica las machis tienen mucho poder, socialmente se consideran iguales a las otras mujeres mapuches. Es por esto que el poder chamánico no es una amenaza a la estructura social patrilinea dominante. La mujer machi es una de las pocas personas conscientes de la contradicción que existe entre sus prácticas chamánicas y las normas sociales.

En este trabajo combinamos datos antropológicos obtenidos a través de relatos orales con datos etnohistóricos que le dan profundidad temporal. El trabajo de campo se realizó entre septiembre de 1991 y septiembre de 1992 en los valles centrales en la región de la Araucanía en Chile. Incluye “observación-participante” en ceremonias de iniciación, curación y rituales comunitarios y durante actividades cotidianas y eventos sociales. He incluido en este artículo extractos de “entrevistas extensivas” realizadas con 9 chamanes (2 hombres y 7 mujeres) de reservaciones cercanas a centros urbanos de la región: Chol-Chol, Nueva Imperial, Rucahue, Millali, Villarrica, Zanja, Mahuidache, Pichi-Quepe y Truf-Truf, como también “entrevistas informales” realizadas con distintas personas de la comunidad. He excluido los nombres de mis informantes para proteger su privacidad.

Antecedentes históricos

Tradicionalmente, los mapuches tenían una sociedad tribal dividida en un número de clanes exogámicos o “levos” (Bibar 1558: 155) y constituido por linajes patrilineales encabezados por “lonkos”. Estos jefes de familia siem-



pre eran hombres, pero tenían poca autoridad fuera del campo de batalla y durante ciertos ritos religiosos. Las decisiones de la tribu eran tomadas por consenso y la familia extendida fue, y sigue siendo, la unidad social básica de los mapuches.

Bajo esta organización tribal, los mapuches desarrollaron una sociedad semi-nómada donde combinaban la caza y la recolección con la agricultura de tala y roce. Era común la guerra entre distintos linajes causado por rivalidades entre bandos distintos, acusaciones de brujería, robos y asesinatos, y también servía para el pillaje de mujeres y bienes. Mientras los hombres cazaban y hacían la guerra, las mujeres realizaban las actividades domésticas, recolectaban plantas y animales pequeños y confeccionaban textiles y cerámica. Sólo los hombres podían heredar la tierra. Las mujeres heredaban animales productores de lana (Montecino 1984: 41) y joyas que pasaban de una generación de mujeres a otra. El conocimiento sobre hierbas medicinales fue y sigue siendo un campo dominado por las mujeres mapuches (Montecino y Conejeros 1985) que la transmiten de una generación a otra.

Dice una machi de Nueva Imperial: “Mi hermana no es una machi, pero sabe mucho de hierbas, como la mayoría de las mujeres... mi abuela le enseñó a ella y a mí también...las mujeres sólo vienen a las machis cuando no pueden curar a un enfermo con las hierbas que saben ellas...pero yo sé más sobre los remedios de hierbas que todas las otras mujeres mapuches porque Chau Dios me enseña en “peuma” (sueño), mientras ellas sólo saben de algunas pocas”. Con la llegada de los españoles en el siglo XVI la

guerra se vuelve constante y los mapuches de distintos bandos se alían para proteger sus tierras y familias. Debido a la carencia de una autoridad central mapuche, esta guerra de escaramuzas entre distintos jefes locales se extiende por 300 años. Mientras los hombres estaban ausentes haciendo la guerra, las mujeres tomaron la responsabilidad de mantener sus hogares y alimentar a sus familias con tubérculos y el trigo introducido por los españoles. Entre el siglo XVII y XIX, la ganadería vacuna también fue incorporada a la sociedad mapuche paralelamente al caballo, lo que contribuyó a aumentar su movilidad.

Los mapuches se transformaron en una sociedad sedentaria con una economía agrícola sólo después de la independencia de Chile en 1818 y la imposición del sistema de reservaciones en 1884, aunque la familia y el clan continuaron siendo las unidades de organización social básica. Cuando la reservación se convirtió en la unidad exogámica, el matrimonio de las mujeres pasó a vincular distintas reservaciones en vez de distintas familias patrilineales (Montecino 1984: 30). Los hombres realizaban las tareas agrícolas más pesadas, mientras que las mujeres trabajaban en sus huertas.

Hoy en día, en la zona central de la Araucanía muchos mapuches han perdido sus tierras y, debido a su incorporación a la economía de mercado, forman parte de los estratos más bajos de la zona rural y urbana. Esta situación ha obligado a hombres y mujeres mapuches a buscar ocupaciones no tradicionales para suplementar sus escasos recursos. Los hombres mapuches han empezado a trabajar fuera de la comunidad como obreros asalariados y cose-



chadores. Las mujeres mapuches se han dedicado a la venta de productos agrícolas, a la artesanía (textiles y cerámica) y a trabajar como empleadas domésticas (Bengoa 1983, Montecino 1984: 22, Faron 1968).

En la ausencia del hombre mapuche (padre o esposo), las mujeres deben preocuparse de la cosecha, manejar las finanzas del hogar y tomar decisiones sobre la distribución de recursos. Las mujeres mapuches son una parte importante de las fuerzas productivas de su sociedad, aunque no son reconocidas como tales. Una mujer de Chiuimpilli dice: “He sufrido mucho aquí con el trabajo de la tierra, mi marido ese junto con mis dos hijos va a la cosecha en Argentina y yo tengo que entrar mi cosecha sola con mis dos chiquillos”. Las mujeres viudas tienen el mismo problema. Una machi viuda de Millali dice “Yo no puedo ir a Pucón a hacerle remedio a esa señora... ahora que viene la cosecha, yo no puedo dejar a otro que me coseche mi trigo”.

En esta situación de mayor responsabilidad para la mujer mapuche, las machis han adquirido un poder sin precedentes.

La mujer mapuche: las machis y la mujer corriente

Aunque la mujer en la sociedad mapuche es considerada social y políticamente inferior al hombre, hoy la mayoría de los machis son mujeres. Las machis son tratadas en forma distinta a las otras mujeres y han roto con los roles tradicionales asignados a la mujer mapuche. Una machi de Nueva Imperial dice: “Yo me mando sola, las machis somos distintas a las otras mujeres, yo le digo a mi marido lo



que tiene que hacer para ayudarme...cuando tengo que salir él se tiene que aguantar no más... claro que yo cocino y lavo, pero me mando yo, hago lo que me parece bien”.

La sociedad mapuche es patrilineal y patrilocal. El casamiento se hace preferentemente por el sistema matrilineal de primos cruzados. Las mujeres son valoradas por sus actividades domésticas y su capacidad reproductiva, y se jerarquizan según su edad, estado civil y número de hijos. Las mujeres de más edad que son las esposas principales en el caso de casamientos poligínicos (de un hombre con varias mujeres) son las de más alta jerarquía. Una esposa es considerada una buena inversión. El beneficio obtenido del trabajo de la mujer y los hijos que le da al marido sobrepasan en mucho el precio de novia que él paga a la familia natal de la mujer. Cuando los hombres tienen más de una mujer se consideran hombres prósperos y poderosos. Hoy en día hay pocos matrimonios poligínicos debido a la incapacidad económica del hombre para mantener a más de una mujer, pero la poliginia siendo un ideal masculino. Un joven de Quepe dice: “Me gustaría casarme con un mujer mapuche y no con una chilena, porque las mujeres mapuches son más fuertes, calmadas y más obedientes. Ellas hacen todas las cosas de la casa y si el hombre tiene plata para tener otra mujer, ellas lo aceptan, no como la mujer chilena que es celosa y floja”.

La mujer mapuche no participa directamente en la política de la comunidad. La participación social y política de la mujer depende de su padre o marido (Bengoa 1983, Montecino 1984, Faron 1964). Las mujeres mapuches pueden participar en actividades directamente relacionadas



con las comodidades y el desarrollo de su hogar, como el acceso a agua, electricidad o la construcción de nuevos caminos. Aunque públicamente son sólo los hombres los que pueden tomar decisiones, “detrás del telón la mujer actúa y decide las opiniones” como ocurre en otras sociedades indígenas (Rubio 1975: 473). A menudo las mujeres influyen sobre las decisiones que toman los hombres. Una mujer de Quepe dice: “Los hombres son los que deciden las cosas, pero yo le digo a mi marido lo que pienso, especialmente cuando se trata de plata, y cómo él debería actuar... porque él es un “lonko” (cabeza de linaje) pero a veces es un poco loco y no se para para pensar... aunque los hombres deciden, lo que las mujeres le aconsejan, que es lo que deberían hacer, muchas veces eso lo hacen”. Todas las mujeres mapuches mantienen este tipo de poder informal. Pero mientras el poder de las mujeres comunes está en el hogar y en la influencia que ejercen sobre miembros de ella, el poder de la machi repercute sobre toda la comunidad.

Las machis son distintas a las otras mujeres porque, según la creencia mapuche, son escogidas o “llamadas” sobrenaturalmente para ejercer su vocación mediante enfermedades inexplicables, sueños y visiones. Después de iniciadas están comprometidas con su profesión de por vida. La vida de una machi es bastante difícil y acarrea una serie de responsabilidades que exigen el sacrificio de una vida familiar normal. A cambio, las machis son personas prósperas y prestigiosas que obtienen respeto, autoridad e independencia en la comunidad.

Las machis superan la falta de poder económica y social de las otras mujeres mapuches. Ellas poseen animales



y bienes obtenidos como paga por sus servicios toman sus propias decisiones sobre la adquisición y forma de sus instrumentos y vestimenta ritual. Crean una red de clientes, linajes rituales y controlan la distribución extradoméstica de bienes y servicios al cual no tienen acceso las otras mujeres. Una machi de Millali dice: “Lo dejo acá para cuidar a mis animales ya que yo tengo que ir a trabajar y ganar mi plata... pero es mi plata, con eso yo lo compro mi animal, todas las faltas de la casa... como soy machi también me dan oveja, gallina, ternero cuando yo hago remedio... así tengo yo mis animales, chanchos también... yo los vendo cuando tengo faltas de la casa... gracias a eso era que estoy bien y tengo mi casa y mis cosas”.

Las machis mujeres tienen mejor situación que los otros mapuches y prosperan en épocas de recesión económica cuando sus clientes buscan buena suerte para encontrar trabajo y dinero o quieren exorcizar los “espíritus malignos” que les trajeron mala fortuna. Por esto, durante situaciones de crisis económica los machis están constantemente ocupados y obtienen ganancias considerables. Una machi de Mahuidache dice: “Las machis debemos cobrar caro para compensar todo lo que hemos sufrido y todo el gastadero que significa hacerse machi y poner el rewe... para que un tratamiento funcione tiene que ser pagado... la plata que yo gano así es mi plata, no la de mi familia”.

Aunque los machis son prósperos económicamente, nadie puede escoger ser machi por conveniencia económica ya que son “elegidos sobre-naturalmente”. Los machis deben tener fe en sí mismos y en sus poderes para curar pacientes. Los precios altos que los machis cobran por sus



servicios no disminuye su credibilidad como líderes espirituales de la comunidad. Una machi de Mahuidache dice: “Yo cobro mucha plata por mis tratamientos... es que es mucho esfuerzo hacer remedio... los tratamientos me cansan... tengo que sacar el espíritu malo y eso es peligroso para mí... el paciente eso tiene que pagarlo”.

Contrario a las otras mujeres, las machis pueden ser bastante independientes de sus padres y maridos. Muchas veces los maridos de machi juegan el rol de “dungumachife” o ayudante ritual. Éstos tratan a las machis con mucha consideración, respetan sus opiniones y son más serviles que lo común de los hombres (Faron 1986: 32, Metraux 1942, Eliade 1960). Un joven de Quepe dice: “La opinión de una machi es considerado muy importante aun dentro de un grupo de hombres... aunque ella no participa en la reunión de hombres, muchas veces uno o dos de ellos va a conversar con ella para saber lo que ella piensa, especialmente si piensan que hay ‘mal de ojo’ involucrado en sus problemas”.

Las machis tampoco suelen tener situaciones familiares típicas. Muchas de ellas son solteras o viudas y son más independientes. Cuando las machis se casan, ellas mismas arreglan su matrimonio y no suelen casarse con sus primos matrilaterales cruzados como lo hacen otras mujeres. Las machis inician y renuevan sus poderes al simbólicamente “casarse” de nuevo con su “rewe” o altar sagrado (Metraux 1942: 201). Adquieren su poder a través de un casamiento ritual de la misma forma en que la mujer mapuche común adquiere status social al casarse con un patrilinaje especial. Las machis mujeres establecen una re-

lación cercana con su “rewe”. Le piden permiso para dejar la casa, lo tratan con cuidado, le rezan y le dejan ofrecimientos de bebida y comida. Esto se parece a la asociación que encuentra Obeysekere entre ascéticos femeninos, la pérdida de amor sexual y el paralelo que el establece entre el alejamiento de una relación conyugal y una relación idealizada con un altar divino (Obeysekere 1981: 33).

Aunque el marido y los hijos de una machi pueden obtener beneficios monetarios de su profesión, a veces ella deja de realizar actividades consideradas propias de las mujeres, y esto puede crear un conflicto entre el rol de madre y machi por un lado, y el de esposa y machi por el otro.

Una machi de Nueva Imperial dice: “Mi marido tiene suerte porque está casado con una buena machi como yo... claro que él tiene que hacer las cosas que yo le mando hacer... tiene que venir al pueblo conmigo ya que no puedo ir sola... él tiene que calentarme el “kultrun” (tambor ritual) y ayudarme. Es difícil para él tener otro trabajo, porque cuando tiene que acompañarme no va al trabajo, lo pierde... tiene que seguirme y hacer lo que yo le digo”. El hijo de una machi de Pichi-Quepe dice: “Yo nunca me casaría con una machi porque es mucho compromiso... la machi tienen mucho trabajo... es casi como estar casado con un doctor que va a muchos lugares... a veces el marido está sin trabajo y las personas se ríen de él... las machis también se enferman mucho y su familia se tiene que preocupar de ellas y cuidarlas... las machis no se pueden mejorar con remedios comunes tampoco... tienen que hacerle “baille de machi’ para que se mejore donde vienen varias ma-



chis a curarla, y eso es muy caro... mi padre sabía a qué atenerse cuando se casó con mi mamá machi... tenía que quedarse en la casa cuando ella iba a hacer remedio... él nunca dijo nada, pero creo que se estaba mordiendo la lengua... a veces tenía que faltar al trabajo y quedarse en la casa para cuidarnos cuando mi hermana mayor ésa estaba chica... yo quiero un mujer de verdad que se va a preocupar de la casa y los hijos... cuando nosotros éramos niños venía gente a buscar a mi mamá y ella se iba por varios días, nos dejaba en la casa porque no quería que nosotros fuéramos con ella... claro que cuando mi mamá me estaba dando pecho y la venían a buscar, a mi mamá no le gustaba... mi hermana mayor me tomaba en brazos y seguíamos a mi mamá...era un sacrificio grande... nosotros casi nos crecimos cuidándonos entre nosotros... como no estaba mi mamá, mi hermana se encargó de la casa y todos agarramos el mismo ritmo”.

Las machis son respetadas y tratadas con reverencia por hombres y mujeres mapuches porque poseen poderes especiales y pueden tomar sus propias decisiones. Un joven de Quepe dice: “A las machis hay que tratarlas con cuidado... cuando se necesitan para hacer “machitun” (una ceremonia de curación) o “ngillatun” (rogativas colectivas), aunque uno conozca bien a la machi, no se puede tratar con familiaridad, sino con mucho respeto y seriedad”. El hijo de una machi de Pichi-Quepe dice: “Cuando la gente viene a conversar con mi madre están nerviosos, miran el suelo como un signo de respeto y tienen miedo de hablar demasiado... lo mismo me pasa a mí cuando voy a la casa de otra machi por algo oficial, si sólo es una visita social es un poco más relajado”. “El no respetar a la machi

como algo especial significa que no estamos respetando lo que representa: nuestra religión, nuestros ancestros,” explica un hombre de Chihuimpilli.

Las machis mujeres pueden comportarse de manera distinta a las otras mujeres mapuches en público sin ser sancionadas por cometer transgresiones sociales. Observé a un machi bromear y beber vino con los hombres en la casa de una amiga mientras las otras mujeres se mantenían calladas y ayudaban a la anfitriona en la cocina. Una machi de Millali dice: “Las machis se mandan solas... cuando la gente viene a ver una machi, las recibe el hombre de la casa y luego le dice a ella para ver si los va a recibir o no”. Una machi de Chol-Chol dice: “Yo decido si salgo o no, nunca le pedí permiso a mi marido para salir, soy yo la que tengo que decidir esas cosas... y si yo estoy sola y me vienen a buscar sólo le digo al vecino dónde voy para que le avise a mi marido”.

La brecha entre el comportamiento de las mujeres mapuches y el de las machis ha creado confusión sobre el rol de esta en la comunidad. Por esto la profesión de machi no está institucionalizada y la comunidad mapuche no sabe qué esperar de ellas. La madre de una aprendiz que estaba entrenándose para ser machi dice: “No sé cómo debería tratarla a su vuelta, si va a ser los mismo que antes o distinto... ojalá que su profesora me diga... de todas maneras sólo hará las cosas en la casa que ella quiere hacer... no sé lo que tengo que hacer para ayudarla tampoco, sólo conocíamos a las machis a distancia antes de ahora”. Otra machi de Millali dice: “Las personas aquí me ven tan fuerte y como decido mis propias cosas era que dicen que yo



soy maricon, lo dicen eso porque me tienen miedo... y yo no quiero otro marido... yo trabajo como hombre, trabajo harto, trabajo también la tierra, mi marido ése era como mujer, celoso, flojo y medio alocado... dicen que yo soy una mujer loca porque tengo muchos amigos hombres... ellos no saben lo que es ser machi”.

Aunque las machis actúan y se perciben de forma distinta a las otras mujeres, no las estimulan a actuar como ellas ni tampoco a desafiar al sistema patrilineal social dominante. Las machis sólo pueden sobrevivir en la medida que su poder informal no socave el poder social y político formal de los hombres. Las machis ayudan a las otras mujeres dentro de las restricciones del sistema patrilineal que no intentan cambiar. Una machi de Millali dice: “Las mujeres tienen que aguantarle a los hombres, aunque los hombres tengan otras mujeres y tomen... claro que yo soy diferente... puedo hacer que el marido de una mujer sea más trabajador y que la trate mejor, pero yo no ayudo a las mujeres que andan con otros hombres o dejan al marido abandonado... la mujer tiene que cocinar, aguantar y cuidar a sus “viejos”, son parte de su familia, ¿no?.”

Aunque todas las mujeres mapuches (machis y mujeres corrientes) comparten la carencia de poder social y político formal y la pertenencia a una sociedad patrilineal, en otros aspectos son distintas. Mientras las mujeres corrientes sólo se pueden expresar a través de los hombres de su linaje, las machis son individuos prósperos y prestigiosos que toman sus propias decisiones, organizan su hogar alrededor de sus propias actividades chamánicas y están libres de las sanciones sociales tradicionales.

Las machis mujeres: un poder informal

Las machis obtienen una autoridad informal dentro de las comunidades mapuches por su rol de intermediarias entre los seres humanos y el mundo espiritual y porque los mapuches creen que las machis son poseedoras de poderes sobre-naturales. Dice una machi tradicional de 78 años de la zona de Chol-Chol: “Las machis son distintas a las otras mujeres... tienen poder... hay que respetarlo más... porque han sido mandadas aquí por Dios.”

Los chamanes son curanderos por definición. Son hombres o mujeres que entran en estados de conciencia alterados por su propia voluntad y toman contacto con una realidad que es ajena a la cotidiana para adquirir conocimientos, y poder ayudar a otras personas (Eliade 1960, Harner 1980). Luchan con las fuerzas sobre-naturales del mal, recuperan almas perdidas y practican exorcismos. Aunque los chamanes generalmente se relacionan con individuos, pueden interceder como sacerdotes en rituales comunitarios.

Las machis mapuches conocen las técnicas necesarias para entrar en trance, diagnostican enfermedades y prescriben remedios de hierbas. Además transmiten las creencias religiosas y los valores tradicionales asociados a estas habilidades.

Aunque los machis no sostienen una posición social y política formal, sí tienen poder informal e influyen sobre las decisiones que se toman dentro de la comunidad. Cuando Dillehay (1985) dice que las machis tienen “in-



fluencia política” se refiere al poder informal que poseen las machis. Este poder es persuasivo y afecta la toma de decisiones en el ámbito social y político de manera indirecta. “La machi es un mediador que legitima proyectos, eventos y otras acciones de las comunidades mapuches...” (Dillehay 1985: 141) porque poseen conocimiento tradicional y poder sobre-natural, y no por ejercer autoridad política.

El “lonko” o cabeza de la comunidad de Chihuimpilli dice: “Políticamente las machis son como toda la otra gente... aunque pueden votar como la otra gente no pueden hacer propaganda política”; y añade: “Aunque las personas respetan la opinión de las machis no tienen ningún poder social o político importante... cuando la machi tienen un sueño importante de algo que tiene que ver con la comunidad y piensa que es necesario hacer un “Ngillatun” (rogativa agrícola colectiva), le pregunta al “lonko” (cabeza de la comunidad)... y si obtiene su apoyo entonces se realiza la ceremonia, pero no puede tomar estas decisiones por sí misma”.

Si las machis toman decisiones políticas directamente son sancionadas por la comunidad. Un hombre de Chihuimpilli dice: “Este machi hombre de Trumpulhue le dio el título de “lonko” a uno de los miembros del gobierno chileno... él no tiene ninguna autoridad para hacer eso... todas las comunidades de por aquí estaban muy molestas por eso”.

Aunque socialmente las machis son consideradas iguales a las otras mujeres, tienen más poder que ellas en



la comunidad gracias a su relación con lo sobre-natural. Como dice Atkinson: “Las chamanes son poderosas sólo en la medida que otros le atribuyen poder, los motivos para el chamanismo no sólo están dentro del individuo, sino que derivan y están promovidos por los intereses del grupo social (Atkinson 1989: 279). La machi tiene poder informal porque los mapuches creen que la protección espiritual de una machi sobre una comunidad es fundamental para su sobre-vivencia. Una machi de Nueva Imperial dice: “Si yo decido que las personas van a tener suerte, tienen suerte, si no, no la tienen... yo soy la que decido lo que le pasará a la gente, si se mejorarán o no... yo sé cómo controlar a los espíritus”.

El poder informal de las machis deriva de su relación con lo sobre-natural, penetra los distintos campos de acción de la vida mapuche, pero no es reconocido formalmente dentro de su sociedad. Las machis mujeres tienen poder sobre el bienestar emocional físico y espiritual de los individuos en las comunidades mapuches pero no establecen reglas ni normas, como tampoco toman decisiones concretas que involucran a toda la comunidad. Las machis le proporcionan a los mapuches explicaciones sobre-naturales para la ocurrencia de eventos perturbantes o beneficiosos, y le dan sentido a su existencia. Debido a que los mapuches creen que los espíritus y poderes sobre-naturales están directamente relacionados a eventos mundanos, las machis pueden estimularlos o frenarlos a través de su intervención chamánica. Aunque el poder informal de las machis les ha dado ascendencia sobre la comunidad y las ha librado de restricciones de comportamiento a las cuales son sujetas las otras mujeres mapuches, no pueden partici-



par políticamente y si llegan a hacerlo, son fuertemente sancionados por la comunidad.

Las machis mujeres y los estudios sobre la mujer

Los estudios centrados en la mujer se han preocupado del status y desarrollo económico y social de la mujer en las sociedades rurales, pero no han tratado el tema del poder adquirido por las mujeres a través del rol chamánico.

Los estudios sobre la mujer han señalado que las mujeres rurales suelen ser reconocidas socialmente cuando participan de manera significativa en la economía de subsistencia (ya que en estas sociedades las mujeres sólo son valoradas por lo que producen en términos monetarios) y cuando se aprovechan de los cambios culturales que pueden favorecerlas (Bourguignon 1980, Rosaldo 1974, Sanday 1974, Chaney 1986). Los científicos sociales han encontrado una relación directa entre el status de las mujeres, su rol como productoras en la economía (Sanday 1974, Friedl 1975) y su necesidad de participar en la esfera pública (Rosaldo 1974, González 1973, Reiter 1975). No dicen nada sobre la autoridad que han adquirido las mujeres chamanes a través de su conocimiento tradicional de lo sobre-natural y sus cualidades especiales.

Las machis mapuches adquieren independencia económica y social de sus padres y esposos, al igual que las otras mujeres mapuches que venden cerámica y textiles (Montecino 1986) y las que trabajan como empleadas domésticas en los centros urbanos. Pero, mientras cualquier



mujer mapuche puede ser empleada o vendedora, hacerse machi requiere facultades especiales, cualidades personales y conocimientos tradicionales que sólo son accesibles a las que son ‘elegidas sobre-naturalmente’. Las machis son respetadas por ser intermediarias entre el mundo de los hombres y el mundo sobre-natural y por realizar actividades que son consideradas importantes para la sobrevivencia del grupo, no porque sean económicamente independientes. Aunque Barker (1980) enfoca las actividades de mujeres chamanes como iniciativa empresarial privada dentro del desarrollo social, no llega a explicar por qué las mujeres toman este rol en el primer lugar.

Los estudios sobre el chamanismo femenino que han investigado este punto son escasos, y tratan chamanes en sociedades muy distintas a la mapuche como Taiwán (Wolf 1990, Indonesia (Atkinson 1987) y Korea (Kendall 1985). Aunque a nivel mundial los chamanes hombres predominan sobre las mujeres, las chamanes mujeres suelen encontrarse en sociedades donde existen o existieron chamanes hombres transvestis. Este es el caso de los Chuckchee de Siberia y los mapuche. Eliade fundamenta su explicación de la transformación ritual y simbólica de los chamanes masculinos en transvestis junto a la presencia de chamanes femeninos mediante la existencia de una ideología de un matriarcado inicial (Eliade 1960: 258) de la cual no hay ninguna evidencia en la sociedad mapuche. Aunque su interpretación podría dar cuenta de la existencia de chamanes femeninos, no explica por qué existen chamanes masculinos transvestis cuando hay chamanes femeninos disponibles.



En sociedades que siempre han sido patrilineales como la mapuche (Faron 1961) debemos buscar otras razones para explicar la predominancia de machis mujeres: el paso a una economía agrícola y el rol de las mujeres en mantener vivo el conocimiento y las prácticas tradicionales en sus hogares.

Las machis mujeres en el contexto doméstico

El poder de las machis mujeres está firmemente arraigado al plano doméstico. Su forma de tratar las enfermedades físicas y sobrenaturales de manera integral se basa en las relaciones interpersonales y la dinámica de la familia.

Los chamanes tratan a sus pacientes individualmente y buscan resolver sus problemas médicos y personales integralmente para poder curar sus enfermedades, sean de causas naturales o sobrenaturales. Los tratamientos, remedios en base a hierbas medicinales y las indicaciones para el cuidado del paciente toman en cuenta la relación de ésta con su familia. Si un paciente no tiene una relación familiar armónica, la machi suele llevarlo a su casa para asegurar el éxito del tratamiento.

Las machis son especialistas que trabajan medio-tiempo, pero siempre tienen que estar disponibles para ayudar a la comunidad. Otra razón por las cuales hay más machis mujeres que hombres es que las mujeres suelen quedarse en casa y tienen mayor conocimiento integral de hierbas medicinales. Las mujeres combinan sus actividades domésticas y chamánicas, aunque éstas siempre tienen

prioridad sobre aquéllas. El jefe de la comunidad de Chihuiimpilli dice: “Aun cuando una machi esté haciendo su mejor sopa o recibiendo una visita, si alguien la viene a ver porque tienen un enfermo en casa ella tiene la obligación de dejar todo e ir... Primero es machi y luego ama de casa”.

Ciertas actividades domésticas como la horticultura y la confección de textiles son consideradas apropiadas para las machis, pero otras como cocinar y lavar no lo son. Sin embargo, algunas machis cocinan y lavan cuando no hay otras mujeres en la casa para hacerlo. Una machi de Chol-Chol dice: “Yo no hago el trabajo en la casa, lo hace Panchita... yo soy una machi... pero trabajo en la huerta... cuando yo pienso bien entonces ayudo a que las plantas crezcan... yo hago “lama” (un textil usado como alfombra o cubrecama) porque es algo que aprendí de antigüedad, tiene significado de antigüedad”. Una machi de Millali dice: “Yo trabajo la tierra porque me gusta, mi piel hace que la tierra crezca plantas... las plantas, los animales les gusta las machis... pero cocinar, no, eso lo hace Ángela”.

Las machis mujeres se comunican con los espíritus ancestrales para asegurar el bienestar del grupo doméstico y protegerlo de los espíritus malignos. Como los mapuches son una sociedad tribal, la familia es la unidad social básica y la protección de la machi sirve para mantener la unidad y la fuerza del grupo.

Las machis y la educación tradicional

A medida que las técnicas agrícolas y el trabajo asalariado adquieren importancia para los mapuches, las mu-



jeros se quedan en la casa y trabajan la tierra, mientras que los hombres intercambian productos en el mercado y trabajan para otras personas. Los hombres adquieren prestigio al convertirse en intermediarios entre nuevas y viejas costumbres a la vez que las mujeres quedan aisladas en sus hogares y pierden control sobre su propia producción.

Las mujeres mapuches tienen un nivel educativo colegial más bajo que los hombres y dominan menos la lengua española, sin embargo son ellas las que mantienen un fuerte sentido de identidad étnica. Al educar a sus hijos, las mujeres mapuches transmiten los mitos, creencias, símbolos, antiguas técnicas de tejido, prácticas tradicionales y la lengua mapuche de una generación a otra, y los ratifican constantemente ante el peligro de la aculturación. Los valores tradicionales, los cantos, mitos y creencias transmitidos por las mujeres son conocimientos necesarios para poder ser machi, otra razón por la cual hoy predominan las mujeres machis sobre los hombres machis. Mientras que las mujeres mapuches se preocupan más de mantener las tradiciones culturales, suelen ser los hombres que adoptan normas y valores occidentales para evitar las desventajas de la segregación del mapuche en la sociedad chilena.

Al conocer y transmitir creencias, valores y prácticas tradicionales que son esenciales para la configuración del “ethos” cultural mapuche, la mujer participa en la creación y mantención cultural de la sociedad. Esto es especialmente importante en el caso de las mujeres machis que además de poseer el conocimiento tradicional, emplean prácticas y creencias mapuches para curar a las personas en el plano

natural y espiritual. Una machi de Chol-Chol dice: “Aprendí nuestra lengua, de antigüedad, sobre nuestros antepasados y como trabajan los espíritus de mi madre... después cuando me hice machi entendí lo que significaba esto... pero los hombres, sólo tienen el pensamiento en cómo conseguir dinero, muchas veces no saben ni les importa la tradición mapuche”.

Machis mujeres y machis transvesti

Históricamente los chamanes o “machis” mapuches eran hombres que vestían ropas de mujer (transvesti) para invocar a los antiguos espíritus familiares de los mapuches llamados “pillanes” para ayudar a curar enfermedades y proteger a la comunidad. Estos pillanes eran los espíritus de guerreros muertos, soldados muertos en combate y antiguos machis (Rosales 1674: 162), todos espíritus masculinos. Los machis hombres y los espíritus ancestrales masculinos se asociaban con la guerra y la necesidad de invocar poderes masculinos. Se pensaba que los machis hombres podían predecir e influir el resultado de la guerra (Rosales 1674: 135), y todos los “ngillatun” o ceremonias de petición colectiva tenían un tono militar.

La mayoría de los cronistas y estudiosos extranjeros vieron a los machis hombres como individuos homosexuales (Latcham 1915: 281, Guevara 1908: 240, Havestadt 1777: 642, Smith 1855: 235-37) o poco masculinos porque usaban vestimenta y atuendos de mujer, y realizaban actividades femeninas (Metraux 1973: 182, Faron 1968: 177). Hoy en día hay pocos machis hombres, y los que existen son individuos extremadamente sensibles, intuitivos, y



perceptivos, cualidades que generalmente son consideradas femeninas en la cultura mapuche. Los machis hombres de hoy también mantienen ciertos aspectos de los transvesti al incorporar elementos femeninos como pañuelos y pulseras a su vestimenta. Ellos adquieren el conocimiento de las tradiciones, creencias y hierbas medicinales a través de sus parientes femeninos con las cuales mantenían relaciones cercanas. Las inclinaciones sexuales de los machis no son un factor decisivo, ya que encontramos algunos machis hombres homosexuales, otros que practican el celibato y otros más que llevan una vida normal de casados.

Hoy en día, los machis hombres no realizan los trabajos típicos del hombre mapuche, como arar la tierra, cuidar los animales o cortar madera. Sin embargo, aunque actúan como transvestis rituales, tampoco realizan las típicas actividades domésticas femeninas. Un machi hombre de Villarrica dice: “No puedo hacer ninguna fuerza física, me mareo y siento que me voy a desmayar... tengo que guardar mi fuerza para curar mis pacientes... los otros hombres de mi familia aran la tierra por mí”. Un machi hombre de Mahuidache dice: “Mi espíritu no me deja trabajar la tierra como las otras personas... yo tengo que cuidar el lado espiritual de las personas”.

Las machis mujeres aparecieron por primera vez a mediados del siglo XVIII (Cooper 1946: 750, Moesbach 1930, Augusta 1934, Faron 1964: 154) junto con el comienzo de la actividad agrícola y una vida más sedentaria. Tal como sucede en la mayoría de las sociedades agrícolas, las mujeres mapuches fueron asociadas a la tierra y a la fertilidad, y empezaron a ser valoradas por su trabajo. En

esta época adquiere importancia la deidad mapuche “Nge-nechen” (dominador del hombre) considerado equivalente a “Ngenmapu” (dominador de la tierra) (Bacigalupo 1988). Esta deidad es simultáneamente femenina y masculina, anciano y joven. La dualidad sexual y temporal de la machi mujer también se manifiesta en la relación machi mujer/intérprete masculino o en la forma que un mismo machi realiza actividades que requieren sabiduría (propio de la vejez) y fuerza y vitalidad (propio de la juventud).

Mientras que la predominancia de machis hombres está ligada a una sociedad de guerreros nómades, rituales con propósito militar y espíritus ancestrales masculinos, las machis mujeres están ligadas a una economía agrícola, ceremonias de fertilidad, y la predominancia de una deidad de la tierra. Esto podría explicar la sustitución de machis hombres por machis mujeres, pero no explica por qué la mayoría de los machis hombres eran transvesti en el pasado y ni por qué algunos lo siguen siendo.

El chamanismo mapuche y las cualidades femeninas

La profesión chamánica exige entre los mapuches ciertas cualidades que culturalmente se han definido como “femeninas”. Ésta es otra razón que explica por qué la mayoría de los chamanes mapuches son mujeres, hombres con cualidades femeninas, y/u hombres transvestis. Estas cualidades “femeninas” incluyen la intuición, la sensibilidad y la empatía mediante las cuales los machis establecen buenas relaciones con sus pacientes y absorben y neutralizan sus ansiedades. La sociedad mapuche educa a las mujeres para que desarrollen estas cualidades y las practiquen

en criar sus hijos y mantener la armonía en sus hogares. Los hombres en cambio no obtienen este tipo de educación.

El hijo de una machi de Pichi-Quepe dice: “A las mujeres les da más ‘machi-kutran’ (enfermedad de machi) que a los hombres, cuando les da esta enfermedad a los hombres ellos no va a la machi pero al hospital, y después mueren o se vuelven locos, pero las mujeres son más decididas... se preocupan por los hijos y la familia... que es lo que les pasaría si ellas mueren... tratan de no perder la vida y se hacen machis. Los hombres son menos decididos que las mujeres y no les gusta la idea de ser machi”. Un “lonko” de Trumplhue añade: “Los machis hombres hoy en día son considerados afeminados quizás es por eso que los hombres prefieren no tener esa profesión”. Una machi de Millali dice: “Chao Dios prefiere a las mujeres que sean machi a los hombres, porque las mujeres son más sensibles, son mejores para pensar... acaso los hombres ésos no saben pensar casi... tienen un “piuke” (corazón) duro, por esto Chau Dios no los quiere tanto”.

Las machis combinan distintos campos del conocimiento como la medicina tradicional y los poderes sobrenaturales de manera pragmática, y emplean el conocimiento racional y la intuición para entender y resolver problemas. Ésta es una cualidad considerada esencialmente femenina. El distanciamiento que asume la machi de los problemas de los pacientes para poder analizarlos, no disminuye su capacidad para empatizar con el paciente. Además, las machis son flexibles y pragmáticas y no impone sus creencias religiosas sobre sus pacientes. Al hablarle a

sus pacientes, la machi suele decir: “Tienes que probarlo a ver si funciona para ti”. Esta actitud tolerante de la machis les permite extender su clientela fuera de la comunidad, atrayendo a pacientes no-mapuches a quienes no se les exige renunciar a sus creencias ni que dejen de usar prácticas médicas paralelas.

Una machi de Millali dice: “Yo conozco a las personas al tiro por los ojos... puedo ver el “piuke” (corazón) de las personas por los ojos... lo que ellos me cuentan de la familia, cómo se siente, eso también yo lo escucho, atenta... puedo ver la raíz de sus problemas y los malos espíritus que los apenan... esto lo veo de afuera y de arriba”. Un machi de Villarrica añade: “...Entonces yo les miro la orina, el color la consistencia me dice qué enfermedad tiene, si es una enfermedad natural o sobre-natural”. Una machi de Millali dice: “Para mejorar al enfermo les hago tratamiento... yo rezo... Chau Dios me dice qué debo hacer... yo hago remedios de hierbas... algunos remedios yo los aprendí éstos de niña, los más poderosos éstos me lo enseñó Chau Dios en el sueño”. Una machi transvesti y homosexual de Nueva Imperial dice: “Yo curo a muchos “huincas” (no-mapuches) también... no importa que tengan otra fe... primero sólo les doy remedios y no les toco “kultrun” (tambor ritual) y si funciona para ellos entonces ellos vuelven... entonces me pueden pedir muchas otras cosas... tratamiento con “kultrun”, para buena suerte, de amores... todo eso lo hago yo”.

La existencia de chamanes mujeres ha sido explicado a través de la asociación entre la mujer y ciertas formas de trance, posesión y crisis personal. Borgoras (1907: 414)

plantea que las mujeres Chuckchee se hacen chamanes porque pueden entrar en trance más fácilmente. Lewis (1966,1969) encuentra que la posesión es un asunto para las mujeres porque es periférico al sistema moral central, mientras que otros estudiosos creen que la posesión amedrenta el “ser” del hombre (Lambek 1981) y que por eso los chamanes son mujeres y hombres transvestis. También se asocia la emergencia de chamanes femeninos con ciertas privaciones sociales (Lewis 1969) y crisis emocionales (Obeysekere 1981) o financieras (Brown 1991).

Las chamanes mujeres adquieren poder informal en sociedades donde los hombres dominan y las actividades femeninas son consideradas secundarias. Kendall (1985) plantea que la posesión es la compensación estática por las privaciones sociales a las cuales están sujetas las mujeres donde ellas “dicen lo indecible” cuando los hombre controlan las estructuras de poder. Lambek concluye que cuando los hombres son los actores principales en la vida pública, los roles masculinos se ejecutan mejor cuando el anfitrión es femenino (Lambek 1981: 61).

Aunque la relación entre femineidad y ciertas formas de trance, posesión y crisis personal todavía suscita polémicas, la necesidad de que tanto machis hombres y mujeres posean “cualidades femeninas” es indiscutible. Estas incluyen la sensibilidad, la empatía y la flexibilidad para tratar pacientes y el pragmatismo para combinar elementos racionales e intuitivos, conocimientos medicinales y poderes sobre-naturales.

Las machis y la fertilidad

Desde que los mapuches se transformaron en una sociedad esencialmente agrícola, las mujeres mapuches adquirieron importancia debido a la asociación entre la maternidad y la fertilidad de la tierra: las mujeres dan a luz nuevas vidas a través de su cuerpo como las plantas brotan del suelo. Ésta es la dimensión “natural” de la mujer mapuche que existe paralelamente a su dimensión “cultural” como transmisora de tradiciones culturales, y valora a la mujer por su fertilidad y sus funciones reproductivas. Debido a esto, las mujeres mapuches que no han tenido hijos pueden ser devueltas a su grupo natal y son a menudo blancos de acusaciones de brujería.

La mujer adquiere poder económico y político cuando las circunstancias históricas y del medio ambiente le otorga autonomía económica y los hombres dependen de algunas actividades femeninas. El poder económico y la autoridad política de la mujer se concibe como un derecho natural en sociedades donde existe una antigua asociación mágico-religiosa entre la maternidad y la fertilidad de la tierra identificada con las mujeres y el bienestar social (Sanday 1981: 114).

Debido a su vinculación con la fertilidad, las machis mapuches desempeñan el rol de sacerdotisas en la ceremonia de “ngillatun”, (ceremonia de petición colectiva mapuche). Estas ceremonias se realizan en la época de la cosecha y se hacen para pedir abundancia de cosechas, animales y prole, para proteger a la comunidad de cualquier crisis, o para dar gracias por lo recibido (Faron 1961, Bunster



1968). En los valles centrales de la Araucanía donde la agricultura es la actividad principal, se paga una suma en dinero o animales a las machis para rezar en el ngillatun, ya que se piensa que su conocimiento sobre las prácticas rituales hará que la ceremonia sea más efectiva. Un cacique de Chihuiimpilli dice: “Cada machi tiene su propia tarifa para rezar en el ngillatun... pero siempre tiene que haber una machi para dirigir la ceremonia... para que recen a Ngenechen, y él nos ayude cómo debe ser... pero un ngillatun sin machi es como una misa sin cura”.

Dillehay encuentra una vinculación entre un tipo de pato silvestre y el “ketru metawe”, una vasija usada para guardar chicha (una bebida alcohólica hecha de manzana o maíz) o “mudai” (bebida no alcohólica hecha de maíz). Normalmente estas vasijas sólo pueden ser usadas por las mujeres casadas, y Dillehay los asocia con la fertilidad y los ciclos reproductivos femeninos, porque algunas vasijas tienen pechos (que simbolizan la fertilidad femenina o la lactancia) o llevan un patito en la espalda (que simboliza la maternidad) (Dillehay 1977). Sólo las mujeres machis poseen más de un “ketru metawe” que usan para propósitos distintos. En la casa dejan un “ketru metawe” en los escalones de su “rewe” o altar como ofrecimiento al espíritu chamánico de la machi o a “Ngenechen” (el Dios de los mapuches). Durante las ceremonias de “ngillatun” las machis vierten “chicha” y “mudai” sobre el suelo como ofrecimiento a “Ngenechen” para aumentar la fertilidad de la tierra.

Las machis también se vinculan con la luna que según la concepción mapuche, es femenina y gobierna el principio de fertilidad. Las machis mujeres son denomina-

das “Ngencuyen” (dueñas de la luna) porque derivan sus poderes chamánicos de la luna y siempre realizan sus rituales importantes durante la luna llena. Las machis rezan a los dioses de la fertilidad o “meli kiyen” que se representan como la luna o “Wunelfe”, la estrella matutina, y éstos son los símbolos que se encuentran pintados sobre las banderas chamánicas y tambores rituales o “kultrun” usados para entrar en trance. Una machi de Chol-Chol dice: “Todas nosotras mujeres machis rezamos a la luna llena, ése nos da fuerza”.

A medida que la tierra mapuche se va erosionando y empieza a escasear, la asociación entre el chamanismo femenino y la fertilidad adquiere mayor importancia. Las peticiones de las machis sobre la fertilidad de cosechas y animales para alimentar a los mapuches se convierte en un aspecto crucial para la sobrevivencia del grupo.

Las machis, la brujería y la falta de solidaridad femenina

El florecimiento del chamanismo femenino en la sociedad mapuche se enfrenta hoy con un número creciente de acusaciones de brujería. Los mapuches sospechan a menudo a las machis de ser brujas por su contacto con espíritus sobre-naturales positivos y negativos.

Las mujeres mapuches se consideran “moralmente ambiguas” (Faron 1964) por sus lealtades débiles al sistema patrilineal. Esto hace que los hombres se sienten justificados en su deber de controlarlas y, al subordinarlas al sistema patrilineal, continúan conservando el poder social, político y económico de la sociedad mapuche. Ya que las mujeres son sospechadas más de brujería que los hombres,



y se sospechan mutuamente entre ellas haciendo imposible cualquier forma de solidaridad femenina.

Las brujas o “kalku” generalmente son machis mujeres con poco éxito o viudas. Estas mujeres pertenecen al grupo patrilineal con el cual residen por casamiento y, al quedar solas, dejan de tener vinculaciones con este grupo. Por ser consideradas externas a los intereses del patrilineaje, ellas son más vulnerables ante acusaciones de brujería que los hombres que son partes medulares a la estructura social.

Faron encuentra que el chamanismo mapuche es compatible con el sistema de descendencia patrilineal y el sistema matrilateral de primos cruzados (Faron 1964: 154-57). Las machis generalmente se casan más tarde que las otras mujeres, lo hacen fuera del sistema preferencial matrilateral, y arreglan sus propio matrimonios. Por esto las machis se libran de los vínculos que normalmente atan a las mujeres mapuches con el linaje de sus maridos y están impedidas de contactar o manipular los espíritus ancestrales de este linaje. Además, el poder chamánico no se hereda a través de patrilinajes. Las machis generalmente obtienen su poder a través del espíritu de sus abuelas maternas difuntas y lo transmiten a mujeres de generaciones futuras que no pertenecen al mismo patrilinaje. Por lo tanto, cuando las machis son acusadas de brujería, no hay un conflicto entre el patrilinaje y los posibles espíritus malignos que podrían causar daño al patrilinaje y sus antepasados .

Una machi de Millali dice: “Dicen que soy una bruja... dicen que yo maté mi propio marido... y que ahora estoy envenenando a mi hijo, lo dicen eso porque soy mujer,

ahora viuda.” Un machi hombre de Mahuidache dice: “Así como es más fácil para las machis mujeres entrar en trance también es más fácil que ellas sean poseídas por “wekufes” (espíritus malignos)... también son más celosas y envidiosas de otros machis”.

En la sociedad mapuche no hay brujas que se reconozcan públicamente y que pueden ser castigadas. Dado que los espíritus malignos pueden ser desviados, pero nunca eliminados, las tensiones existentes dentro de la sociedad crecen y se expresan a través de las acusaciones de brujería. Las machis se protegen constantemente contra las acusaciones de brujería y procuran mantener a sus aprendices dentro de la tradición chamánica positiva. Moesbach cita a una machi al respecto “que ejerza bien su profesión la mujer que yo hice machi, ¿acaso no le he dado yo misma las oraciones?” (Moesbach 1929: 362).

La oposición entre “machi” y “kalku” es consistente con la moralidad mapuche que concibe la realidad como un equilibrio entre poderes positivos y negativos, y no como una predominancia del bien o del mal. Las machis que balancean estos poderes y tienen poder sobre la vida y la muerte, ejercen influencia sobre todos los miembros de la comunidad vivos o muertos, y sobre otros individuos fuera de la comunidad que se “tratan” con ellas. Las machis son poderosas porque manejan poderes espirituales con el fin de mantener el equilibrio dentro de la comunidad.

La línea que divide el chamanismo de la brujería no está claramente definida en la sociedad mapuche (Titiev 1969: 302). A veces ayudar a una persona (una acción positiva) inevitablemente implica controlar la voluntad de

otro (una acción negativa). Por lo tanto, prácticas comunes como dar “suerte en el amor” y “devolver el mal” al que lo mandó, pueden ser consideradas acciones positivas y negativas dependiendo del punto de vista que se tome.

Los chamanes mapuches curan a las personas de enfermedades sobre-naturales como el “mal de ojo”, “el mal tirado” y la “posesión por un espíritu maligno”, que nosotros conocemos como enfermedades psico-somáticas. A veces las personas cegadas por la envidia y los celos acuden a los servicios de un “kalku” o brujo/a para maldecir a otros a través de hechizos malignos. Las machis, que son rivales entre sí, se acusan mutuamente de echar estos hechizos. Una mujer de Quepe dice: “Las mujeres machis ayudan de muchas maneras, pero uno empieza a sospechar de las otras mujeres... ¿me habrá mandado mal?... así uno empieza a tener menos amigas... también así se hace más difícil saber a qué machi debo ir... todas dicen que las otras son kalku”. Ya que las mujeres mapuches se sospechan unas a las otras, y hay muchas machis que son rivales entre ellas, es prácticamente imposible la cooperación y solidaridad femenina.

Martha Roldán encuentra el mismo problema en Santa Fe, Argentina, donde las curanderas minan la autoconfianza de sus clientes femeninas al hacerlas sentir dependientes, débiles, y estimulando sus sospechas contra otras mujeres. El género femenino se concibe como conflictivo y fragmentario en vez de solidario. Esta falta de solidaridad entre las mujeres elimina la posibilidad de que cooperen en proyectos a pesar de sus problemas e intereses comunes, y por lo tanto las mujeres continúan estando subordinadas en las sociedades patrilineales (Roldán 1986).

Encontramos cierta cooperación entre mujeres dentro del mismo linaje, pero esta cooperación no protege los intereses de estas mujeres ni tampoco crea lazos de solidaridad entre ellas. Montecino (1984: 22) encuentra que hay cooperación entre mujeres que provienen de una “parentela común” y que al casarse se encuentran dentro del grupo patrilineal receptivo. De hecho, en términos del sistema patrilineal mapuche, estas mujeres sólo serían consideradas “parientes políticas” (al casarse con hombres del mismo patrilineaje) aunque tuvieran lazos sanguíneos. Por lo tanto cuando estas mujeres “parientes” cooperan entre sí, contribuyen a la cohesión del patrilineaje y no a proteger los intereses de las mujeres dentro del mismo grupo.

Las machis consideran que la mayoría de sus colegas son rivales, impidiendo que la profesión chamánica se institucionalice. Una machi recibe apoyo y es leal a su “machi profesor” y a sus aprendices. Sólo los miembros de este grupo se protegen mutuamente contra hechicerías y las acusaciones de brujería. Las machis sospechan de otras machis externas al grupo y a su vez son sospechadas de brujería por otra gente dentro y fuera de la comunidad. La idea de que las mujeres, y especialmente las machis, son brujas es promovido por la sociedad dominante masculina para mantener a las mujeres en línea y el poder informal de las machis bajo control.

Conclusiones

En su mayoría, las mujeres han desplazado a los hombres en la práctica del chamanismo mapuche como resultado de cambios socio-económicos, la adopción de nue-

vos modelos de trabajo y la aculturación (chilenización). Como las machis deben poseer conocimientos tradicionales que son más accesibles a las mujeres, hay más machis mujeres que machis hombres. Ser chamán es una ocupación de tiempo parcial, pero las machis deben estar disponibles para sus clientes en cualquier momento del día o la noche. Las mujeres han tomado este rol y lo han combinado con ciertas actividades domésticas como la confección de textiles y la horticultura. Los hombres mapuches suelen romper con las tradiciones mapuches más que las mujeres. Las mujeres mapuches buscan mantener el “ethos” cultural que es esencial al chamanismo.

Históricamente, cuando los mapuches tenían una sociedad de guerreros nómades y rendían culto a los espíritus ancestrales masculinos, los “machis” eran hombres vestidos de mujer. Hoy los pocos machis hombres que subsisten son transvestis o poseen ciertas cualidades “femeninas” como la intuición, la empatía y la sensibilidad usadas para tratar a sus pacientes. Los machis hombres no participan en las actividades tradicionalmente masculinas, como arar la tierra y cuidar los animales, y son considerados poco masculinos por otros hombres mapuches.

Con el cambio hacia una economía agrícola y una forma de vida sedentaria, la fertilidad de la tierra, los animales y la prole (para trabajar la tierra) se han convertido en temas cruciales para la sociedad mapuche. Las mujeres han adquirido más importancia a través de su rol de madre y se cree que las machis derivan su poder de la luna. Ya que hoy la tierra mapuche está erosionada y es escasa en los valles centrales de la Araucanía, la fertilidad de la tierra se ha convertido en un asunto crucial para la sobrevivencia

de la comunidad. Las machis han adquirido poder dentro de la comunidad porque sólo ellas pueden encabezar los “ngillatun” o rituales colectivos de fertilidad.

El poder informal que las machis sostienen como intermediarios con las fuerzas sobre-naturales no socava la estructura social patrilineal de los mapuches. Tal como las otras mujeres mapuches, las machis no pueden participar en asuntos políticos y sociales, pero sus opiniones son altamente respetados e impregnan la vida y visión de mundo de la comunidad. Prueba de esto es el respeto, prestigio y prosperidad que han adquirido las machis.

Como las machis tienen contacto con tanto poderes benéficos como maléficos, suelen ser el blanco de las acusaciones de brujería. Generalmente estas acusaciones son lanzadas por otras machis rivales. Este comportamiento conflictivo entre machis distintas ha impedido la creación de lazos de solidaridad entre ellas. Esto contribuye a preservar el sistema patrilineal dominante y a evitar que sea minado por el poder creciente de las machis.

Bibliografía

- Augusta, F.
1934 *Lecturas Araucanas*. Editorial San Francisco. Padre de Las Casas.
- Atkinson, J.
1987 “The Effectiveness of Shamans in Indonesian Ritual”. *American Anthropologist* vol 89 #2.



Atkinson, J.

- 1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California. USA.

Bacigalupo, A.

- 1988 "Definición, Evolución e Interrelaciones de Tres Conceptos mapuches". Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Barker Leach, P.

- 1980 *Spirit Mediums in Umbanda Evangelizada of Porto Alegre, Brazil: Dimensions of Power and Authority*. In Bourguignon ed., *A World of Women. Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*. J.F.Bergin Publishers. New York.

Bengoa, José

- 1983 *Economía mapuche. Pobreza y Subsistencia en la Sociedad mapuche Contemporánea*. Pas, Santiago.

Bibar, G. de

- 1966 *Crónica y Relación Copiosa de lo que yo vi por mis ojos y por mis pies anduve, y con la voluntad del Señor seguí en la conquista de los reinos de Chile en 1539-1558*. Santiago. Fondo Histórico y Bibliográfico José T. Medina, 1558.

Bogoras, W.G.

1904 "The Chukchee". AMNH. Memoirs XI; JE VII.

Bourguignon, E.

1980 *Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*. J.F. Bergin Publishers. New York.

Brown, McCarthy K.

1991 *Mama Lola. A Voudou Priestess in Brooklyn*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California. USA.

Bunster, X.

1968 *Adaptation in mapuche Life: Natural and Directed*. Ann Arbour: University Microfilms International.

Chaney, Elsa

1968 "Los Proyectos de la Mujer en los Programas de Desarrollo Rural Integrado". En *Mujer y la Política Agraria en América Latina*. Colombia. Siglo XXI.

Cooper, Johan

1946 "Handbook of South American Indians". *Bureau of American Ethnology* vol II. The Andean Civilizations. Bulletin 143. Smithsonian Institution. Washington.



Dillehay, T. y A. Gordon

- 1977 "El Simbolismo en el Ornitomorfismo mapuche, La Mujer Casada y El Ketru Metawe". *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*. Altos de Vilches, 27 de Octubre al 1° de Noviembre.

Dillehay, Tom

- 1985 "La Influencia Política de Los Chamanes mapuches". *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. CUHSO. Universidad Católica de Chile, Sede Temuco. Series Cultura Hombre y Sociedad.

Dillehay, Tom

- 1990 *Araucanía: Presente y Pasado*. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Divale, W.T.

- 1976 "Female Status and Cultural Evolution: A Study in Ethographer Bias". *Behaviour Science Research* 11, 149-68.

Eliade, M.

- 1960 "Shamanism and the Arcaic Techniques of Ecstasis". *Bollingen Series LXXVI*, Princeton University Press. USA.

Faron, L.

- 1961 *Mapuche Social Structure; Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*. Urbana.



Comprensión del pensamiento indígena

- Faron, L.
1964 *Hawks of the sun*. Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Faron, L.
1968 *The mapuche Indians of Chile*. New York, Holt, Rinehardt and Winston.
- Friedl, E
1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. Holt, Rinehart and Winston. New York.
- González, N.L.
1973 "Women in the Jural Domain". In D.G. Mcguigan ed: *A Sample of Women's Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Continuing Education of Women.
- Guevara, T.
1908 *Psicología del pueblo Araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Harner, M.
1980 *The Way of the Shaman*. Harper and Row, New York.
- Havestadt, B.
1883 *Chilidugu, Sive Tractus Linguae Chilensis, 1777*. New Edition by Julius Platzman. Leipzig, Teubner.



- Kendall, L.
1985 *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life.* University of Hawaii Press, Honolulu.
- Lambek, M.
1981 *Human Spirits. A Cultural Account of Trance in Mayotte.* Cambridge University Press.
- Latcham, R.
1915 *Conferencias sobre Antropología, Etnología y Arqueología.* Imprenta Universitaria, Santiago.
- Lewis, I.M.
1966 "Spirit Possession and Deprivation Cults". *Man* 1. Pp 307-29.
- Lewis, I.M.
1969 "Spirit Possession in Northern Somaliland" in *Spirit Mediumship and Society in Africa.* J. Beattie and J Middleton eds. London, Routledge.
- Lewis, I.M.
1971 *Ecstatic Religions: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* UK, Penguin Books.
- Metraux, A.
1942 "Le Shamanisme Araucan". In *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.*

- Metraux, A.
1973 "El Chamanismo Araucano", en *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Editorial Aguilar, Madrid.
- Mintz, S.W.
1971 "Men, Women and Trade". *Comparitive Studies in Society and History* 13: 247-68.
- Moesbach, W.de
1936 *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del siglo XIX (1929-1931)*. Imprenta Universitaria.
- Montecino, S.
1984 *Mujeres de la Tierra*. CEM-PEMCI. Santiago.
- Montecino, S. y Ana Conejeros
1985 "Mujeres mapuches. El Saber Tradicional en la Curación de Enfermedades Comunes". *Serie Mujer y Salud* N°2. Centro de Estudios de la Mujer, Santiago, Chile.
- Montecino, S.
1986 *Quinchamali. Reino de Mujeres*. Santiago, Centro de Estudios de la Mujer.
- Obeysekere, G.
1981 *Medusa's Hair: a Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago. University of Chicago Press.



- Ortner, S.
1979 "¿Es la Mujer con Respeto al Hombre lo que la Naturaleza con Respeto a la Cultura?". En Harris y Young, *Antropología y Feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Reiter, R.
1975 "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains". In Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press.
- Roldan, M.
1986 "Prácticas Terapéuticas Populares y Significados de Género: Curanderas Barriales y Mujeres de Clase Trabajadora en la Ciudad de Santa Fe", en *Género, Clase y Raza en América Indígena. Algunas Aportaciones*. L. Luna. Sem. Interdisc. Mujer y Sociedad. U.de Barcelona.
- Rosaldo, M.Z.
1974 "Women, Culture and Society: a Theoretical Overview". In M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds: *Women, Culture and Society*. Standford University Press, Standford.
- Rosales, D. de
1877-78 *Historia General del Reino de Chile*. Valparaíso, Imprenta el Mercurio, 1674.
- Rubio, O. G.
1975 *América Indígena* Vol XXXV #3 Julio-Septiembre.

Sanday, P.R.

- 1974 "Female Status in the Public Domain". In M. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. *Women, Culture and Society*. Stanford University Press, Standford.

Sanday, P.R.

- 1981 *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge University Press, Cambridge.

Smith, E.R.

- 1855 *The Araucanians or Notes of a Tour Among the Indian Tribes of Southern Chili*. New York, Harper and Brothers.

Wolf, M.

- 1990 The Woman who didn't become a shaman. *American Ethnologist* vol 17 #3. USA.



EXPERIENCIA CHAMANICA Y DISCURSO MITICO-SIMBOLICO MAPUCHE

Hugo Carrasco Muñoz

Sobre la base de investigaciones anteriores acerca de los mitos mapuches, pretendemos avanzar en la decodificación de algunos elementos de la significación simbólica de un mito específico, el de Mankian, hombre que por burlarse de una roca y de un chorrillo de agua, es transformado en piedra y convertido en ngenlafken o espíritu dueño de las aguas.

Desde el punto de vista teórico, nos fundamos básicamente en un conjunto de categorías elaboradas a partir de lecturas múltiples, ejercicios de aplicación variados y datos de terreno reformulados en función de un modelo determinado de mito. La noción de símbolo se incorpora aquí como modelo formante de este complejo mayor, que ayuda a constituir, y no como una noción separada o independiente. Se supone que en su instancia generativa, el discurso mítico-simbólico proviene de un tipo particular de pensamiento, conciencia o mentalidad de carácter arcaico y centrada en la experiencia de un evento primordial epifánico y fundador. Las diferencias entre mito y símbolo

sólo se encuentran -cuando las hay- en el nivel de las manifestaciones, como sucede a menudo en los relatos verbales, pero no con tanta claridad en discursos visuales, kinésicos o de otra naturaleza.

En un sentido más metodológico, los mitos se conciben como el conjunto (infinito) de sus versiones y variantes por lo cual su análisis se intenta mediante el uso de las matrices secuencial, funcional y simbólica.

Los materiales primarios ocupados han sido recogidos en terreno por el autor y colaboradores, durante los últimos 5 años, en comunidades mapuches rurales de la Novena Región de la Araucanía, ubicada en el centro y sur de Chile.

Mito y símbolo

No pretendemos teorizar sobre esto, acerca de lo cual hay tanto escrito. Recordemos sólo a modo de ejemplo, Yesi 1976, Dundes 1984, Eco 1990, Todorov 1991.

Sin pretender, en absoluto, que éste sea el mejor camino, en este caso intentamos continuar la reflexión sobre los mitos mapuches (y el mito en general) propuesta en 1989, ampliándola hacia sus relaciones con el símbolo. A nuestro juicio, mito y símbolo comparten diversos aspectos, el más importante de los cuales es la fuente de la cual provienen ambos: el llamado “pensamiento” mítico y simbólico, entendido como un tipo de conciencia o mentalidad ubicada en los estratos más arcaicos y profundos de la psiquis humana, más cercana a la actividad analógica,

emotiva u onírica, que al pensar lógico, arbitrario y pragmático. El tipo de manifestaciones en que se encarna el producto de la actividad específica de este “pensamiento” (discursos verbales, kinésicos, visuales, mixtos, etc., de carácter lírico, narrativo, dramático, reflexivo, admonitorio, descriptivo, etc.), también es compartida por mito y símbolo, no así la modalidad de su presencia en ellos. Los símbolos aparecen por lo general constituidos por complejos de imágenes fuertemente condensados y en cierto modo unívocos y puntuales, mientras que los mitos se representan como sucesión o serie de componentes interrelacionados que conforman una historia.

A partir de este criterio y limitándonos únicamente al ámbito de los relatos orales de una cultura, proponemos a continuación un conjunto de postulados a modo de hipótesis de trabajo.

1) En los relatos orales de una cultura arcaica, los símbolos pueden concebirse como signos o complejos de signos relativamente independientes y organizables en sistemas mayores que, siguiendo a Durand (1981), pueden considerarse “constelaciones” de símbolos. Por su parte, los mitos se muestran como series sintagmáticas de elementos o complejos secuenciales, fundados sobre el desarrollo de una historia específica.

2) de esta manera, en el enunciado de un relato de carácter mítico, puede encontrarse elementos simbólicos aislados, pertenecientes a una misma constelación o a distintas, y a veces una o varias constelaciones de símbolos completas.3) En el nivel superficial de los relatos, es posi-



ble encontrar, por tanto, diversos símbolos bajo la forma de actores (antropomórficos o no, animados o inanimados), espacios, instancias temporales e, incluso, acciones o actividades. Estos actores, espacios, tiempos o acciones pueden aparecer también en otros relatos, con atributos similares o distintos.

3) En el nivel superficial de los relatos, es posible encontrar, por tanto, diversos símbolos bajo la forma de actores (antropomórficos o no, animados e inanimados), espacios, instancias temporales e, incluso, acciones o actividades. Estos actores, espacios, tiempos o acciones pueden aparecer también en otros relatos, con atributos similares o distintos.

4) Si el análisis se concentra en el nivel de la significación profunda o lógica subyacente de las acciones, nos encontramos en el dominio de las funciones (Propp, Greimas) o motifemas (Dundes), complejos de significación constante, que se repiten y persisten en el relato y en el sistema de la cultura.

Por su condición sincrética (si bien están centrados en las acciones, también incluyen necesariamente a los actantes que las realizan y opcionalmente a los espacios y tiempos en que ocurren), por su carácter reiterativo y constante, y por el tipo de significados que involucran, el sistema de funciones constituye una instancia textual necesaria de ser establecida y estratégica como punto de partida para la descripción y análisis estructural de los mitos, y de la significación simbólica de los mismos.

5) El sistema de funciones puede ser estudiado como un nivel de relaciones sintagmáticas determinadas, el que aun entendido como un componente sintáctico, ya sugiere un cúmulo de significaciones. Pero también puede ser estudiado en un nivel más propiamente semántico como un complejo paradigmático, cuyas interrelaciones -y las de sus componentes en el microsistema- ofrecen nuevos matices de las significaciones ya establecidas o permiten descubrir significaciones aún no observadas, al decodificar de esta manera los datos con que se cuenta.

6) Las posibilidades de trabajo que se abren desde esta perspectiva son múltiples y variadas. Señalaremos algunas.

Por una parte, se puede analizar un mito determinado y establecer cuál es, en la serie, la función predominante, y observar la constelación simbólica existente en su interior. A su vez, en esta constelación es conveniente definir cuál es el núcleo simbólico que actúa como centro de gravedad y cuáles son los símbolos secundarios que funcionan como satélites. Asimismo, se puede determinar la existencia de elementos simbólicos de otras constelaciones. Después de esto, se puede ampliar el análisis intratextual para establecer las relaciones intertextuales con otros relatos míticos del mismo sistema, o de otros sistemas cuando las condiciones contextuales lo permiten, ya que al interpretar el sentido de los símbolos es necesario en cada caso recurrir a las informaciones que entregan el contexto del relato y la situación histórico-cultural.

Desde otra perspectiva, también se puede iniciar el estudio de un símbolo determinado, para reconstruir a



partir de él la constelación a que pertenece y correlacionarla con otros símbolos, precisando en un momento posterior las relaciones de estas constelaciones simbólicas con los mitos de la cultura en estudio.

Naturalmente, ambas formas de aproximación no son las únicas, poseen ventajas y desventajas y es posible integrarlas de distintos modos.

7) La forma de análisis recién descrito correspondería al desarrollo de la matriz simbólica de un relato mítico, entendida como un momento posterior a la constitución de la matriz secuencial del relato y de la matriz funcional del mismo (cf. Carrasco 1988-1989), sin que esto agote las posibilidades del análisis.

8) Los resultados de este tipo de análisis, como cualquier otro, tiene limitaciones y aciertos. Uno de los aspectos positivos destacables es que en un campo tan complejo y abierto a la especulación debido al difícil acceso al objeto de estudio, este modelo exige trabajar en forma rigurosa con materiales primarios (textos y datos de la cultura obtenidos en terreno) y realizar diversas operaciones antes de considerar las significaciones simbólicas mismas. De este modo, la metódica construye un camino (o laberinto) heurístico a través del cual se debe transitar para acceder a los datos de la significación.

Este proceso, que evita las interpretaciones antojadizas o apriorísticas, puede limitar también y aun equivocar la interpretación de un símbolo determinado o de todos los presentes en un mito. En todo caso los juicios sobre es-

te particular deben emitirse una vez experimentada la forma de análisis propuesta.

9) Por último, es necesario explicitar que el modelo es relativamente complejo y heterodoxo, ya que se han tomado préstamos de diversos autores (Propp., Lévi-Strauss, Greimas, Dundes, Durand, Seger, Barthes, Bateson, Eco, Berger, Luckmann, investigadores chilenos), teorías y disciplinas (semiótica, teoría de la literatura, lingüística antropológica, teoría de la comunicación apistemológica), Estos aportes variados y diversos se han articulado a partir de la práctica teórica, operativa y de terreno del autor, quien desde luego es el único responsable de los errores de este intento interdisciplinario para abordar un objeto complejo.

El mito mapuche de Mankian

Limitándolo a sus aspectos esenciales, el mito de Mankian muestra a un joven mapuche que, por burlarse de una roca y un chorrillo de agua que recuerdan la apariencia de una mujer orinando, al entrar al agua (mar o lago) es transformado completamente en piedra, pasando a constituirse más adelante en un ngenko o ngenlafken (dueño, poseedor, dominador del agua).

La lógica del mito mapuche nos enseña que éste se funda en un trafkiñ (intercambio), comprendido como una alianza o contrato entre los seres humanos y los seres sobrenaturales, gracias al cual los hombres sufren una transformación de seres humanos a sobrenaturales. En el nivel de las funciones, este proceso se manifiesta por el desarro-

llo de dos series de funciones o secuencias básicas, la del “contrato” entre un ser sobrenatural y un humano (que presenta el evento primordial fundador del mito mapuche) y la “ampliación del contrato” a la comunidad humana, con lo cual el proceso se socializa y en cierto sentido alcanza su plenitud, ya que sus efectos alcanzan a toda la humanidad. A partir de esto, los mitos mapuches abren una doble alternativa: la “continuidad” del contrato, cuando la comunidad conserva sus relaciones, no ya con el ser sobrenatural sustitución y extensión de aquél; o la “ruptura” del contrato, cuando los humanos rompen con el vínculo que los une al ser sobrenatural, o lo matan, cuando éste es de carácter maléfico.

No todos los mitos mapuches poseen esta estructura, aunque se fundan en el misma lógica. Los mitos de creación del mundo y del hombre, y de destrucción y regeneración de los mismos, han estructurado la lógica común en series diferentes de funciones. En cambio, el grupo central de los mitos mapuches presenta esta estructura en forma constante. Naturalmente, cada uno de ellos, comprendidos como el conjunto de sus versiones y variantes, enfatiza una u otra secuencia, o bien muestra sólo dos de ellas. Las versiones particulares ,por lo general, presentan la mayor parte de la serie de funciones, pero en muchos casos reducen éstas a dos o tres que son las fundamentales.

En el caso del mito de Mankian, la secuencia del contrato está perfectamente estructurada, por lo cual este relato “reproduce homológicamente con toda precisión, detalle y amplitud el evento primordial” (Carrasco 1988: 125-126). En cambio, la segunda secuencia no está consi-

derada como tal, y sólo encontramos en ella las funciones que muestran a Mankian actuando como un ser poderoso que rige las aguas. El nuevo contrato que Mankian debería establecer con su pueblo sólo aparece sugerido parcialmente por su “regreso” relativo o su nueva “manifestación sobrenatural”, en la forma de una gran piedra que aparece en el mar, a veces junto a otra similar a ella.

La “transformación” en la serie de funciones

En el mito de Mankian, como se ha dicho, se desarrollan todas las funciones de la primera secuencia (cf. en Anexos “Secuencias del contrato y Secuencia de Ampliación del Contrato” y “Matriz secuencial y matriz funcional del mito”) y algunas de la segunda secuencia. En la primera se encuentra la función “transformación”, núcleo de la historia y en torno a la cual se estructura también el relato. En cierto modo, las funciones anteriores van preparando e iniciando la transformación, y las funciones siguientes actúan como consecuencia de ella. De esta manera, el “acercamiento” sobrenatural-natural se realiza mediante el encuentro de un joven con una roca con forma humana; una piedra en medio de un chorrillo de agua, o bien una hermosa joven bañándose cerca de una piedra, o el mar tormentoso, que representa a fuerzas o espíritus poderosos, cuya “manifestación” provocará la “reacción” humana; solicitud burlona de matrimonio, o de agua, o acción de acercarse. La reacción agresiva del humano provoca un “enfrentamiento” violento, ya que Mankian es obligado a permanecer en el mar al apegarse sus pies en la roca y a una “interrelación” forzada al no poder despegarse, ni siquiera por la búsqueda de sus familiares traducida en es-

fuerzos físicos (intento de sacarlo con 30 yuntas de bueyes) o actos rituales (cántico de la machi y purrún, ngillatun de 4 días). De este modo, Mankian se transforma completamente en piedra, en una piedra “viva” que crece, desaparece y luego reaparece más adentro del mar junto a otra piedra semejante, indicios de su “viaje” e ingreso al otro mundo, desapareciendo momentáneamente de éste.

En la segunda secuencia, se mostrará el “regreso” de Mankian a su comunidad, donde “informa” de parte de su actual estado (casado con una mujer rica y buena) y luego todo lo que “ahora” hace: estar en el mar convertido en piedra, dominar las aguas, anunciar las tormentas, reconocer sus territorios marinos, etc.

Sentido simbólico de la transformación

Si intentamos resumir lo anterior en una fórmula sintética, podríamos señalar lo siguiente: Mankian es transformado en piedra, lo que lo obliga a vivir en el mar. De este modo, tenemos a un sujeto humano, que sufre la acción de ser transformado en piedra situada en el mar: ¿por quién? por un ser o fuerza sobrenatural. Tratemos de precisar algunas distinciones: 1) el agente sobrenatural y el paciente humano interactúan entre sí, constituyendo una de las modalidades de contrato, alianza o intercambio predicho en la lógica del mito; 2) además, podemos encontrar agua y piedra, elementos al aparecer simbólicos, relacionados con una actividad o consecuencia: la transformación, también prevista como matriz estructura, en la lógica del mito, pero en este caso particular recupera también su sentido específico.



A partir de estas primeras distinciones, podemos formular algunas preguntas y esbozar respuestas provisionarias. ¿Qué significado tienen aquí la piedra y el agua? ¿de dónde provienen estas significaciones y qué alcance poseen? ¿por qué Mankian es primero castigado y transformado en piedra, y luego se le otorgan dones de ngenlafken? ¿qué sentidos tiene en este complejo proceso el acto de transformación (es)? Para generar algunas respuestas, en lugar de clásicas oposiciones disyuntivas binarias, trataremos de respetar los continuos graduados y los complejos de significaciones que privilegia la actitud cognitiva mapuche.

1) Al comienzo del relato se distingue con nitidez lo humano, (Mankian) y lo material inanimado (piedra y agua). Mankian se burla (¿de la piedra? ¿del agua? ¿de ambas?) y empieza a transformarse en piedra. La piedra implica castigo infringido sobre el ser humano, por tanto, la existencia de un ser, fuerza o poder capaz de castigar al hombre, más que humano por tanto. El castigo consiste en transformarlo en aquello de lo que se ha burlado (piedra), y dejarlo definitivamente en el espacio también burlado (agua). De esta manera, la distinción inicial ha desaparecido dando paso a un continuum producido por la transformación. Piedra y agua son partes de la naturaleza. Mankian, como ser humano transformado, también es parte de ella. Piedra y agua tal vez actúan por sí mismos como fuerzas transformadoras, o son a su vez instrumento de espíritus poderosos que se manifiestan a través de ellos. En cualquier caso, la primera síntesis es meridianamente clara:

Sujeto y objetos: Mankian (agua + piedra) espíritus o fuerzas.
Continuum: Humano — naturaleza — sobrenatural.

Modo de integrarse en el continuum: la transformación.

2) Mankian parece ser castigado, pero esto no es tan simple, ya que después se transforma en uno de los elementos (piedra) y vive como dueño y señor del otro (agua). Recordemos que Mankian es mapuche, y como tal es hombre de la tierra, es tierra. Según los mitos de creación mapuche, el hombre nace del aire y la luz, el fuego, la tierra y el agua. Es básicamente tierra, y la tierra es destruida por el agua, que la deshace y la devuelve a la sustancia original. El hombre es una construcción de tierra, con un componente elemental de agua. El agua se moviliza y toma distintas modalidades, pero es informe. Depende de la tierra para adquirir un cauce en el cual deslizarse o un entorno en el cual detenerse y en ambos casos adquirir una forma. De todos modos, el agua puede quitarle su forma y deshacer la tierra. Mankian, al ser transformado en piedra, mantiene los rasgos conformadores de la tierra y pierde sus debilidades frente al agua, a quien en cierto modo domina. Esto explica en parte por qué Mankian al ser transformado en piedra es conducido a una instancia superior de existencia, más durable y permanente.

3) Pero hay otra razón. En la tradición mapuche, el agua clara, el agua “viva” de los ríos, mares y lagos, y particularmente el agua límpida y genésica de las vertientes y de las nieves cordilleranas, es un agua purificadora. En este sentido, también puede distinguirse, en un momento, a la piedra como elemento de castigo y al agua como la fuerza que dirige este proceso. Mankian se transforma en piedra al entrar al agua, en la cual se sumerge y desaparece, para reaparecer, ya purificado, convertido totalmente en

piedra. El agua lo purifica y lo transforma en señor de las propias aguas y del hábitat acuático en general. Sin duda que a partir de esto se recuerdan con facilidad las hipótesis leivstraussianas sobre la doble torsión metafórica-metoni-mica que sufre el mito, pero no queremos en esta oportunidad ingresar a este campo.

4) Hay incluso una razón más que permite comprender esta aparente incoherencia entre castigo inicial y premio final. Mankian, según algunas versiones, no es una persona cualquiera: es un machi, un chamán poderoso, un conocedor de los secretos de la naturaleza y mediador constante de la sobrenaturaleza. El modo de ser del machi es la metamorfosis permanente. Así como la naturaleza es metamorfosis constante, en que un elemento deja de ser lo que es para pasar a ser otro y a su vez permitir la modificación de otros, el machi es también al mismo tiempo humano, naturaleza y sobrenatural. Sus poderes chamánicos le permiten transformarse y viajar a los espacios etéreos, para luchar contra el wekufü o relacionarse con pillanes protectores para descubrir en el sueño la solución a problemas, o en medio del perimontum o visión despierta, descubrir su propia identidad y la de su pueblo. Por eso Mankian “navega” en medio de estos elementos, de los cuales conoce sus principios y trascendencia, sabiendo “ser una cosa siendo otra” en medio de la unidad relacional del cosmos. Como machi maneja también esta doble forma de ser, no ser versus parecer, sino experimentando la múltiple forma de ser en las múltiples formas del ser: sin dejar de ser hombre, es parte de la naturaleza, y en cuanto tal del cosmos y las fuerzas sobrenaturales.



De esta manera, lo que parecía ser un mero instrumento -la transformación-, se revela como un modo de ser, complejo, múltiple, plural, tal vez epifánico. Al mismo tiempo, la transformación se constituye como un verdadero “trafkiñ” en que los humanos, naturales y sobrenaturales comparten sus modos de ser y de existir. Y el mito y el símbolo, por su parte, se muestran como una doble página de este libro único y múltiple, del cual hemos intentado arrancar algunas significaciones.

Bibliografía

Carrasco, H.

- 1988 “Observaciones sobre el mito Mankian” en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* N° 3. Temuco, Universidad de la Frontera; p.p.115-128.

Carrasco, H.

- 1989 “La matriz funcional del mito Mapuche o Araucano de Chile: Un caso representativo” en *Labyrinthos* III. Culver City; p.p. 67-75 (M.H. Press ED).

Carrasco, H.

- 1990 “La lógica del mito mapuche” en *Estudios Filológicos* N° 25. Valdivia, Universidad Austral de Chile; p.p.101-110.

Dundes, A.et al.

- 1984 *Sacred Narrative, Readings in the theory of Mith.* Berkerley-Los Ángeles-London, University of

California Press.

Durand, J.

1981 *Estructuras antropológicas de lo imaginario.*
Madrid, Taurus.

Eco, U.

1990 *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona,
Lumen.

Iesi, F.

1978 *Mito.* Barcelona, Labor.

Todorov, T.

1991 *Teorías del símbolo.* Caracas, Monte Ávila Edi-
tores.



EL LENGUAJE VERBAL Y NO VERBAL

de los niños mapuches según
la teoría del Control Cultural

Stela Maris Ferrarese

“Siendo el cuerpo el modo de expresión del alma, el instrumento del cual nos valemos para existir en forma real y concreta en el mundo, su cuidado y desarrollo son fundamentales”.

El presente trabajo es una síntesis de uno más amplio en el que se trabaja la identidad étnica a través de los gestos y expresiones corporales, los que conforman un conjunto expresivo no verbal que es otra manera de comunicarse de los seres humanos y que en el caso de la identidad étnica, es otra manera de manifestarla. El pensamiento también es expresado, aunque a veces conscientemente no se desee y el inconsciente nos traicione, por medio de los gestos y expresiones corporales, no siempre coincidentes con nuestras expresiones verbales.

El presente trabajo se desarrolló entre las ciudades de Neuquén y Temuco, una de Argentina y otra de Chile y se procuró observar a los niños Mapuches de uno y de otro



lado en la escuela y fuera de ella y observar el grado de repetencia de aparición de 15 gestos seleccionados a tal efecto. Previo a ello se determinó las categorías “Mapuche”, “no Mapuche” y “Mapuche aculturado”, sabiendo que esta última categoría tiene diferentes grados de aculturados. Se trabajó sólo con los niños criados fuera de su contexto socio familiar. Así se trató de determinar si realmente existía una influencia marcada de la otra cultura, en la medida que el niño nacido en un seno familiar se lo aleja a otro seno familiar y escolar. Esta investigación se reforzó con la visita semanal a una de las escuelas de niños Mapuches y no Mapuches del interior de la provincia, escuelas rurales y de comunidades, lo que sirvió como elemento de control o confirmador de la existencia de diferencias, y grado de permanencia de las actitudes expresivocorporales y gestuales en estos niños.

En ambas ciudades hay unos 130.000 habitantes aproximadamente, en la segunda es donde la presencia étnica es más viva y la conservación de la cultura se da en un mayor grado en la zona chilena que en la zona argentina.

Para la realización del trabajo nos guiamos por la teoría del control cultural, de Bonfil Batalla que si bien la desarrolló para México muy bien puede ser utilizada para este caso y otros. Se interactuó con jóvenes, adultos de ambos grupos étnicos, observando los mismos gestos debido a que los mismos son de orden cultural étnico, se trabajó con los docentes y los niños con encuestas a la vez que con los padres. Aquí, más que presentar la investigación y su proceso metodológico, trabajar reflexionando sobre la

identidad étnica de un grupo a través de su lenguaje no verbal que influye en el pensamiento propio cultural.

“El cuerpo propio de cada ser humano es único irreplicable, sólo hay que tratar de organizarlo, plasmarlo, nada más. Pero él/ella son los dueños de su cuerpo, sus expresiones, sus gestos.”¹. Imaginemos lo expresado anteriormente en un plano educativo intercultural, donde se desconocen las expresiones corporales propias de las culturas y en cualquier lugar donde se interactúe culturalmente. El cuerpo, sus gestos, estar liberado o ser producto de la asimilación cultural.

La comunicación y la creatividad deberían ser los recursos áulicos más importantes para producir el reencuentro del ser humano consigo mismo a través de su cuerpo y la gama de expresiones que éste encierra junto con las verbales. El proceso de maduración sicofísica necesita de la afirmación de su esquema corporal. El cuerpo juega un papel importante en el desarrollo de la personalidad, su aceptación o rechazo va a influir en la formación de su *yo*, si a esto agregamos un *yo-cultura* entonces los procesos de aculturación pueden ser traumáticos en los jóvenes que, influenciados por los procesos de desidentificación cultural, se encuentran con un cuerpo que no les permite esconder su identidad. El ser humano necesita integrar su propia expresividad cultural junto con todas las otras formas de expresión que posee. Todo ejerce un poder en el nivel efectivo y en la estructuración de la personalidad.

Desde la antigüedad, se viene planteando la importancia de los movimientos corporales, de la motricidad para el desarrollo psíquico, moral, intelectual y estético-cul-



tural de la humanidad. Pero cuando el ser humano aprendió a hablar, cuando dominó el uso de la palabra y la ayuda de ésta para desempeñarse en la vida diaria y del pensamiento en los primeros tiempos de su desarrollo, o sea, cuando pudo anticipadamente comprender el motivo de sus movimientos expresivos, de trabajo, humanizó más su conducta motriz y fue perdiendo el *yo-cultura personal* para adquirir el *otro* en *mi-estereotipo-cultura social*. Análogo a este proceso, aunque muy diferente en sus consecuencias, es lo que le sucede a las personas que forman grupos minoritarios (étnicos). A medida que sufren el influjo de la cultura dominante, van perdiendo su *yo-cultura propia* para ir adquiriendo el *otro* en *mi-estereotipo-cultura ajena*. Al lenguaje verbal se lo puede analizar en todo momento como un medio de expresión de las imágenes internas nuestras, según nuestro modo de sentir nuestro carácter, nuestros patrones socioculturales surgidos del contexto sociofamiliar en las primeras etapas de la niñez. Si bien nosotros nos abocamos al estudio del lenguaje no verbal en la escuela y la edad escolar los otros son campos de investigación que aportan datos al mismo hecho investigado, “la identidad cultural”.

Dice Amodio que el estudiar la cultura significa también tener en cuenta otros componentes además de la lengua: la manera de vestir, de moverse, de hablar, etcétera, de unas y otras personas. Los tipos de vida de cada persona determina la diferencia (Amodio, E.: *Cultura*, Unesco, 1989).

El medio ambiente donde uno se cría influencia en la personalidad y uno se va adaptando a la misma (considerando que la cultura está viva en uno). Dice Amodio,

que las transformaciones del medio ambiente también influyen en la cultura, pero a su vez los cambios sociales y culturales producen cambios en el medio ambiente natural. A veces la cultura se produce por asimilación o apropiación de las pautas culturales de los otros grupos en los que se interactúa, esto nos muestra una forma de vida, de ser y hacer del ser humano y por ende de los grupos humanos culturales. Al analizar la problemática expresiva cultural nos encontramos con un elemento que es la diferenciación de sexos. Aquí en el individuo-cultura surgen las formas de mover el cuerpo según se sea varón o mujer, además esto varía de una cultura a otra. Y luego surgen los de mayor profundidad como la manera de ver el mundo, “cosmovisión”, que comparten todos, pero en ella hay “elementos” culturales permitidos a las mujeres y otros no, que son permitidos solamente a los varones y viceversa. El hecho de pertenecer a un grupo cultural determinado hace que cuando un integrante de este grupo interactúe con otros de otro grupo y en otros contextos socioculturales emerjan sus características socioculturales que lo hacen común a un grupo étnico determinado (cultural).

Sabemos que es imposible hablar y no expresarse, sea ya con la cara o con el cuerpo adquiriendo posturas o ubicaciones con respecto a los demás, debemos aceptar que el peso principal de la interrelación humana no recae sobre las palabras.

Según Rodríguez en su artículo sobre el lenguaje no verbal “es enorme el significado que se ha encontrado en los gestos y las expresiones”, pero agrega más adelante “que la investigación científica va más allá de explorar los



gestos a las que la tradición popular da el carácter de meros estereotipos y en las investigaciones superficiales se determina un solo grado”. Así es que generalmente en este tipo de análisis suele olvidarse el componente sociológico, psicológico y cultural que rodean al acto humano que diferencia a uno de otros y hace que algunos gestos en uno y otro contexto no sean iguales en su significado. Aquí no hablamos de los estereotipos “gestos de moda”. De allí que el gesto y la expresión no pueden ser analizados en el vacío y aislado en el contexto y en el momento en que se producen.

La distancia a la que interactúan las personas también debe ser tomada en cuenta. La postura es un elemento básico cultural, generalmente no se posee, culturalmente, las mismas posturas corporales.

Lacan describió al inconsciente como una “estructura organizada con lenguaje propio”. Cohan agrega en su tarea de investigación que ‘es una estructura organizada, con un mensaje determinado y un código de acuerdo con el mismo. Es el código, agrega el investigador, a través del cual los gestos y las expresiones corporales se hacen realidad. “Concretamente es como que los gestos estarían determinados por el contenido consciente, desde una estructura inconsciente. Lo gestual y la actitud postural están manifestando lo inconsciente”. Traducirlo –dice el investigador– es, conocer las necesidades del paciente traduciendo el inconsciente y ayudando a que éste se dé cuenta de los horrendos mensajes que emite, que lo invitan a hacer lo que l no quiere, en unos casos y a no poder hacer lo que quiere en otros. Recuerdo que *yo soy el otro* dice Lacan.

Esto es fundamental en la acción diaria, sentirse el otro y pensar que sentiría uno si recibiera del otro determinadas actitudes o acciones.

En este encuentro educativo intercultural se debe dar a diario ser el otro, aunque el respeto por las diversidades debe existir siempre y no la base de prejuicios socio-culturales que dominan la información y los hechos cotidianos. Se debe procurar *ser el otro*, ser el *alumno* (en este caso el alumno indígena) o aborígen. El nudo desencadenante de este problema planteado se apoya en el Control Cultural teoría que Bonfil Batalla elaboró y allí define lo propio y lo ajeno de una cultura, en la interacción de una cultura dominante con una dominada. Y el caso de los gestos se da al igual que todos los otros componentes culturales. Una cultura puede controlar a la otra, puede dominarla, la otra se ira sumiendo en ese proceso asimilando elementos ajenos, apropiándose de otros y probablemente resistiendo para evitar la pérdida total de su identidad, la gestual y expresiva corporal en este caso. Dice Bonfil: “Varían el grado y la modalidad del control cultural. Puede ser total, parcial directo o parcial indirecto, siempre en relación a un ámbito específico de elementos culturales y a la condición histórica concreta que se analice. Pero en el ámbito del control de la cultura se puede determinar que el límite mínimo de cultura propia no ha sido rebasado”. “La presencia de una identidad social diferenciada (para este caso la identidad étnica). En tanto los individuos se identifican como pertenecientes a un mismo y exclusivo grupo reivindican la existencia de una cultura propia”. “La naturaleza de la sociedad capitalista acentuada por la industrialización implica un proceso creciente de enajenación e imposición cultural”. Aquí entrarían los gestos y expresiones



estereotipadas impuestas por la sociedad capitalista–consumista que el Mapuche– en este caso específico–urbano adquiere más rápidamente que el no urbano y este último tal vez no lo adquiriera nunca. Y éstas van desde las expresiones verbales hasta el tipo de ropa que los acompaña.

El introducirse en este tipo de análisis que en el plano cultural posee escasos antecedentes es difícil y lento, debido a que en la medida que se avanza comienzan a surgir otros componentes culturales que deben ser tenidos en cuenta y también de orden sociológico y psicológico, pero no hace posible el comenzar a estudiarlos junto al lenguaje no verbal o en forma separada, como un elemento cultural propio o como un elemento importante para la interculturalidad diaria y escolar.

El rol más importante que tiene cada persona es vivir su cultura, ésta se mantiene en su memoria y a través de ella se transmiten los datos de la cultura. Si una persona muere, se pierden datos individuales (experiencias, emociones), pero la riqueza cultural queda en el grupo social que la sigue viviendo y enriqueciendo.

El individuo es una parte de la cultura, porque todos participan de elementos básicos culturales como son: la lengua, el modo de hablar, sentarse. Existe otro más profundo que es la manera de ver el mundo desde la cosmovisión propia de un Pueblo–Cultura.

Pero hay otros que no los comparten todos, están divididos por sexo y aquí aparece la parte diferente de la cultura. Antes quedó expresado que la cultura la aprendemos

desde niños, para convivir se debe conocer y aceptar, respetar las normas culturales pero cada persona es distinta a la otra sicofisiológicamente por lo que forma su individualidad–personalidad en su cultura. Esto es ser persona.

En nuestra investigación que está siendo compatibilizada con jóvenes, se confirmó la diferencia gestual y expresiva corporal del niño Mapuche y el niño no Mapuche, y el tercer componente, el niño Mapuche criado fuera de su contexto sociocultural familiar se acerca más en su lenguaje gestual y expresivo corporal al niño no Mapuche.

Se confirmaron prejuicios de los adultos y que las mujeres conservan más la cultura que los varones.

Los datos obtenidos indican la diferencia étnica mínima. Éstos ubican a los Mapuches en la identificación de un grupo étnico con gestos y expresiones corporales propias, que los diferencian de los otros grupos étnicos que conforman la sociedad mayoritaria.

Desde el sistema cultural impuesto que es la escuela y todo su entorno, el niño Mapuche se encuentra ante la enajenación cultural y la imposición cultural. No puede, en el ámbito de la escuela, conservar todos sus patrones culturales. Pero los emotivos y simbólicos que implican conductas de lo inconsciente y lo consciente, perduran en parte como cultura autónoma, junto con otros como la lengua que en algunos casos se niega, pero se conserva en la casa.

A modo de conclusión, este aporte es para que analicemos, no sólo las tradiciones orales o etnoliterarias sino



también el contexto corporal en el que nos son transmitidas por nuestros ancianos u otras personas de la cultura indígena o no indígena.

La riqueza cultural que encierra la narración en persona, la riqueza de sus gestos, lo hace diferente a cuando lo cuenta otro de su misma cultura, allí actúa su *yo persona cultural* y totalmente cuando lo cuenta alguien de otra cultura.

NOTA

- 1 Seminario de expresión y perfeccionamiento docente, palabras utilizadas por la docente en esa oportunidad. Stokoe, Patricia Schter: La expresión corporal AMIBEF, Buenos Aires, 1987.

Bibliografía

Ferrarese, S. M.

- 1991 “Documento sobre el Lenguaje no verbal”. Elaborado para dar base a la tesis, en revisión para publicar Neuquén.

Ferrarese, S. M.

- 1992 “El lenguaje gestual y expresivo corporal del niño Mapuche en su encuentro con el no Mapuche”. Tesis para optar al grado de Lic. en Educación Física, mención Problemática de la comunicación Intercultural. Temuco, marzo.

Todo el material citado en este trabajo fue extraído de la tesis; en ella se encuentran las expresiones y citas bibliográficas y la bibliografía completa de la misma.

Bibliografía de base

Bonfil, Batalla

1987 “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”. Revista *Papeles de la casachata*. Año 2 N°3, México.

1983 *Lo propio, lo ajeno: una aproximación de la teoría del control cultural en Educación y Etnias y descolonización en América Latina*. Unesco III, México.

Schilder, Paul

1989 *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Editorial Paidós. Técnicas y lenguajes corporales, México.



YEWEWIN Y AYENTUWIN modos de hablar y relaciones sociales entre los mapuches de Argentina¹

Lucía A. Golluscio

1. Introducción

Este trabajo se propone como un aporte al estudio de los usos de la lengua en la vida social de los mapuches que viven en la Argentina,² a partir de una aproximación a la relación entre lengua, cultura y sociedad orientada hacia el discurso (Sherzer 1987).

En esta etapa de la investigación interesa: 1) documentar dos estrategias lingüístico-comunicativas mapuches, *yewewin* y *ayentuwin*, tal como fueron recogidas en terreno; 2) analizar la relación entre tales estrategias y las relaciones sociales mapuches del mismo nombre; 3) explorar la posible extensión de esos modos de hablar tradicionales y su refuncionalización en las situaciones interétnicas.

El estudio del discurso y de las pautas y usos sociales de la lengua “intersecta las fronteras académicas tradicionales (...) y redefine los límites de nuestro conocimiento acerca del lenguaje y la cultura” (Sherzer y Urban 1986:1).



En tal sentido, el próximo paso de este trabajo debería ser encarado de modo interdisciplinario y, quizá, binacionalmente. Espero que la presente comunicación motive para hacerlo.

2. Relaciones jocosas, relaciones de respeto y estructura social

2.1. Entre las relaciones sociales observadas en el área mapuche argentina se destacan dos, opuestas entre sí y categorizadas en la lengua con nombres distintos: *yewewin* y *ayentuwin*. La primera es una relación “de respeto”; la segunda, “de chacota” - en términos de los ancianos consultados.

El tratamiento de las relaciones jocosas (también llamadas “burlescas” o “de desacato permitido”) y su contraparte, las relaciones de sumo respeto (hasta de evitación), documentadas en diversas culturas, aparece en dos trabajos ya clásicos de A.R. Radcliffe-Brown sobre este tema³ íntimamente vinculado con aspectos de la estructura social, especialmente el sistema de parentesco y matrimonio.

Conceptos como unión y separación, disociación y conjunción social resultan relevantes en este asunto. En tal sentido, el autor nombrado caracteriza a la relación burlesca como “la relación social entre dos personas, en la cual a uno se le permite o se le exige embromar o hacer una burla a otra, que a la vez no puede darse por ofendida” (1952 [1974: 107]) y la define, en síntesis, como “una particular combinación de amistad y antagonismo” [108].

El rol de la relación jocosa en la vida del grupo se encuentra asociado con la regulación sexual y social en general. Este tipo de relación y aquella otra, paralela y antagónica, la de respeto o evitación, funcionarían como gestores y/o marcadores de distancias sociales, importantes para manejar y evitar la hostilidad y los conflictos reales o potenciales que pueden caracterizar la relación entre grupos distintos con un sistema propio de relaciones internas, que tienen actividades en común, o algún tipo de intercambio, o contacto de una persona de un grupo con el otro mediante determinada relación personal (como puede ser el matrimonio).

Por esta razón, no resulta extraño que el antropólogo inglés citado, en su análisis del tema, asocie este tipo de relaciones sociales con las formas de alianza, entre ellas, el intermatrimonio, la fraternidad de sangre o cambio de nombres o ritos sagrados, el cambio de bienes o servicios.⁴ “Como ellos, son formas de organizar un sistema estable y definido de comportamiento social en el cual, los componentes asociativos y disociativo, como los he llamado, se mantienen y se combinan entre sí” (R. - Brown [*op. cit.*: 112])

2.2. *Yewewin* (*yewe-* avergonzarse, tener vergüenza + *wi* suf. verbal. recíproco + *-n* suf. nominalizador) es una relación que se define por la asimetría entre sus participantes, esto es, rige entre dos personas con diferente grado jerárquico y pertenecientes, en general, a distintos grupos de edad.

Hay *yewewin* entre un individuo y los miembros de la primera generación ascendente: *yewew ñi ñuke* tiene ver-



güenza (respeto) a su madre; *yewey ñi chaw* tiene vergüenza (respeto) a su padre. Asimismo, en la cultura mapuche se prolonga la relación de *yewewin* hacia la segunda generación ascendente⁵. Dentro de las relaciones por matrimonio, el *yewewin* rige entre yerno (o nuera) y sus padres políticos.

Su significado, relacionado con “la vergüenza” lo acerca más al concepto y la práctica de la “evitación” que el nombre que le dieron nuestros consultantes en español (“relación de respeto”). El “avergonzarse” lleva consigo el concepto de la desigualdad y define la modalidad de la interacción comunicativa que la caracteriza, que resulta lingüísticamente unidireccional. En ella, el portador del rol de menor jerarquía deberá callarse, “dejar pasar”, “no hacer frente” a la vez que podrá recibir del otro consejo (*ngilam*), órdenes (dadas con tono fuerte y autoritario), prohibiciones y otras manifestaciones lingüísticas y discursivas de las que sólo será pasivo receptor. Las relaciones de *yewewin* se van flexibilizando, según los testimonios recogidos, a medida que se reducen las diferencias etarias⁶— hasta cierto límite, sin embargo.

Quiero destacar especialmente que, tanto en *yewewin* como en *ayentuwin*, la presencia del sufijo verbal recíproco (-wi) gramaticaliza una cuestión pragmática propia de los modos de hablar que estamos analizando, es decir, su característica de relación entre dos participantes.

2.3. En cuanto al *ayentuwin* (*aye-* reírse + *tu-* suf verbal. + *wi-* suf verbal. recíproco + *-n* suf. nominalizador) chacotear, chacoteo, hemos registrado distintos casos de su

ejecución. En algunos, la relación entre sus participantes fue asimétrica y unidireccional, en otros, simétrica o en ficción de relación simétrica, por lo tanto, con interacciones lingüístico-comunicativas bidireccionales. Hay chacoteo (permitido, no obligado) entre personas del mismo sexo y en relación simétrica pero no es ese el caso que más nos interesa, sino los que enumero a continuación:

a) *Ayentuwin* entre cuñados (Ego y esposo de la hermana; Ego y esposa del hermano).

b) *Ayentuwin* entre hijo de la hija de la hermana y esposa del hermano de Ego

c) *Ayentuwin* entre Ego y la hija de la hija de su hermana (véase diagrama: véase texto en Golluscio 1987).

Diagrama de relaciones de parentesco y relaciones sociales/ Lingüísticas (dibujo)

3. *Ayentuwin*, *yewewin* y el sistema de parentesco mapuche

3.1. Dada la importancia de la estructura familiar en la cultura mapuche y el tratarse de un sistema de parentesco en funcionamiento (Faron 1956, 1960 y, en general, toda su obra), afirma este autor que “las relaciones entre los mapuches están ordenadas con respecto a principios de descendencia y matrimonio”. En ese marco, no se puede intentar una interpretación de la selección ejecución de *ayentuwin* o *yewewin* sin tomar en cuenta algunas características del sistema de parentesco mapuche.



Se trata de un sistema de patrilinajes de tipo Omaha (Faron op. cit.). Recordemos algunas notas que definen ese tipo:⁷

- a. Es unilineal;
- b. En cierta forma, se piensa de los miembros del linaje (o grupo de linajes) como hermanos o hermanas;
- c. Ego pertenece sólo a un linaje, usualmente aquel en que nació, en el caso Omaha, el del padre;
- d. A pesar de esto, Ego está unido al otro linaje (o grupo de linajes) por un lazo progenital, es decir, sentirá un vínculo especial con el de su madre;
- e. Aplica un término único, “hermano político” o “cuñado”, independientemente de la generación, a los maridos de las mujeres del linaje de tres generaciones (la propia y las dos ascendentes);
- f. Llama a los hijos de esas mujeres con los mismos términos: “sobrino” y “sobrina”;
- g. Así, las mujeres del propio linaje de Ego de estas generaciones constituyen una especie de grupo, y Ego considera que mantiene la misma relación con los hijos y maridos de toda ellas, aunque pertenezcan a linajes diferentes;
- h. Hay una diferencia entre los tíos y primos paralelos (a los que llama Pa, Ma, Hno, Hna) y los tíos y primos cruzados (que no son sus compañeros de linaje);

i. El principio del linaje se sobrepone al de generación o edad;

j. Las líneas de descendencia son trazadas a través de los varones;

k. La residencia se vuelve patrilocal; las mujeres no emparentadas están ahora relacionadas por casamiento con una línea de varones emparentados por lazos consanguíneos.

En el caso de los mapuches, Faron (1960) plantea la existencia de un continuum terminológico Dakota-Omaha, según las evidencias históricas. Asimismo, analiza, en la evolución de su sistema de parentesco relacionada con los cambios que sufre la sociedad indígena en contacto con la sociedad nacional, nuevas prácticas de casamiento que resultan significativas para la interpretación de los textos recogidos. Además del casamiento preferencial, con su HaHnoMa (prima cruzada) se registran otros; el casamiento de un varón con la HaEspHno; o con la HaHnoEspHno. Todos ellos, así como la herencia de viudas (por las que un hijo heredaba las viudas de su padre, menos su propia madre) eran *intergeneracionales*; a mediados del s. XX, se vuelven a homogeneizar los casamientos en la misma generación, pro con las mismas mujeres con las que antes podían casarse también el padre y el tío. Se conserva, entonces, el marco *matrilateral*.

3.2. Vayamos ahora a los casos de *ayentuwin* registrados. Nuestra hipótesis de trabajo es que la clave de la relación de *ayentuwin* y sus protagonistas posibles se debe en-



contrar en las tendencias estructurales del sistema de parentesco mapuche.

Nuestro punto de partida, para los mapuches que viven en la Argentina, es la coincidencia, en líneas generales, con el planteo formulado por Faron sobre el sistema de parentesco, a partir de su investigación en Chile.

En ese sentido, el caso al *ayentuwin entre cuñados*, ya había sido registrado para otras culturas, en el trabajo sobre las relaciones burlescas de A.R. Radcliffe-Brown, quien lo había explicado como un modo de reducir las posibilidades de hostilidad entre grupos.

Es interesante notar que las palabras que usó en la lengua el consultante para referirse a los “cuñados”, *kachi* y *kempú*, abarcan a hombres emparentados por matrimonio de distintas generaciones. Augusta 1916 define *kenpú* o *kenpú ngillan* (*ngillan* emparentado) como el término con el que un hombre llama a “sus cuñados hombres”, “marido de las primas”, “primos de la esposa”, “marido de la hija de la tía paterna”. Asimismo, define *kachi* no sólo en términos de parentesco (*kachi ngillan* “marido de la tía paterna”) sino como “expresión de amistad que se dan dos hombres que han cambiado entre sí regalos de licor”, acepción que acercaría este uso del *ayentuwin* al de las relaciones de alianza de las que hablaba Radcliffe-Brown.

En el ejemplo recogido de *ayentuwin* entre cuñados de ambos sexos, se suma a la explicación antedicha, otra, históricamente posible: la cuñada ha sido, entre los mapuches, una esposa potencial o real (véase los casos de soro-

rato, levirato, también poliginia sororal, tan difundidos en épocas anteriores y registrados de los dos lados de la Cordillera de los Andes).

Con respecto a b) *ayentuwin entre el sobrino nieto y la mujer del hermano de la madre de su madre*, deseamos proponer algunas líneas de interpretación, en el marco de las propias aseveraciones de los consultantes.

Por un lado, un individuo forma, con su HnoMa y EspHnoMa grupos de posibles matrimonios, pequeñas alianzas que hay que cuidar especialmente, ya que son sus suegros (o padres de suegros) potenciales (véase más arriba, matrimonio por línea matrilateral). Recordemos que en el sistema Omaha se llama también HnoMa a los hombres de las otras generaciones del linaje patrilineal de su madre, excepto el abuelo.

Por otro, en este sistema los hijos de todas las mujeres del linaje de su madre, son sus “hermanos”. Esta afirmación teórica coincide con el anciano consultado, quien nos explicó que un individuo y su HnoMaMa son “como hermanos”, por lo tanto la EspHnoMaMa es su cuñada, y con la cuñada se debe hacer *ayentuwin* (él mismo uso *peñi* ‘hermano’ como término de tratamiento al dirigirse al sobrino nieto).

En síntesis, por el *ayentuwin* resultan reducidas discursivamente las distancias generacionales y las jerárquicas, a la vez que se subrayan “amistosamente” las distancias de la relación por matrimonio (real o potencial), y se construye, también discursivamente, una ficción de simetría.



Y bien. Qué sucede en c), el *ayentuwin* unidireccional entre una mujer y su HnoMaMa? Es interesante notar, en el trabajo de Louis Faron citado más arriba, dos características de los casamientos mapuches: por un lado, los casamientos secundarios con las mujeres de los cuñados; por otro, los casamientos intergeneracionales.

Esto permitiría explicar el juego de *ayentuwin* unidireccional de Ego con su sobrina nieta y el cuidado por parte de Ego de explicitar que le haría el amor, no a ella, sino a la hermana de su esposo (al que llama *ngillan*, véase *supra*):

(Ego habla a su sobrina nieta, una adolescente, y le dice:

*“Eymi ta nielmi ta wentru
doy kimeafiy
Niele ta deya
inche ta waskal tupaafin”*

“Si usted tiene marido,
sería mejor.
Si tiene hermana (su marido)
yo iba a venir a hacerle el
amor.”⁸

Aunque se trata de generaciones alternas, se estaría proponiendo un salto generacional, una licencia metafórica que entraría dentro de la tendencia del sistema de parentesco mapuche.

Caben acá otras dos observaciones: una, relacionada con la íntima relación de “amistad” que se establece entre generaciones alternas, lo cual hace posible “la chacota” (incluso este tipo de broma sobre un tema sexual ha sido relevado en otras culturas: Radcliffe- Brown *op. cit.*); la

otra, sobre el papel especial de los viejos en muchas sociedades tribales (Seeger 1980: Siffredi 1988-89)⁹ a quienes se les permiten actitudes, gestos, comentarios que a otros no, en una concepción de la vejez como transgresora y ejecutora de gestos de desacato no sólo permitidos, sino festejados, socialmente.

4. Hacia una interpretación del ayentuwin en contextos interétnicos.

El chacoteo es una modalidad lingüística que causa mucho placer en la interacción comunicativa entre personas del mismo sexo, en una relación simétrica. En otro lugar (Golluscio 1993) hemos tratado en detalle la función social que va asumiendo la ejecución de *ayentuwin* entre una anciana mapuche de una comunidad de Neuquén, hablante fluida de la lengua y conocedora de la cultura de los antiguos, y una señora mapuche de Los Toldos, cuña indígena en el centro de la Prov. de Buenos Aires que presenta manifestaciones avanzadas de pérdida de la lengua y la cultura vernáculas.

En ese contexto, la relación de chacota actúa en dos direcciones: con respecto al plano intraétnico, refuerza los lazos que unen a las dos mujeres y su sentimiento de pertenencia a la etnia; en el plano interétnico, es un claro marcador de etnicidad.

Agudiza la divergencia con respecto al blanco presente en la situación y genera un espacio discursivo común a las dos mujeres mapuches, del cual el participante no mapuche queda afuera. En última instancia, el *ayentuwin* vuelve a funcionar como generador de límites, pero ya



no entre linajes, o grupos distintos, sino entre dos sociedades, la indígena y la nacional.

5. Conclusiones

Respecto de las relaciones de chacota y de respeto en la cultura mapuche, quiero destacar las siguientes notas:

a. Estas relaciones sociales se identifican con estrategias lingüístico-comunicativas particulares y excluyentes, es decir, entre dos personas cuya única relación social posible es *yewewin* ('de respeto o vergüenza'), su estrategia verbal también será *yewewin*, no podrá hacer chistes o intercambiar comentarios en un pie de igualdad, el registro será formal, serio, y la interacción se desarrollará en una relación asimétrica.

Por el contrario, a una relación social de *ayentuwin* ('broma o chacota') corresponde, sin duda, la ejecución del modo de hablar del mismo nombre.

Las relaciones lingüístico-comunicativas resultan, así, icónicas de las relaciones sociales y su estudio permite iluminar aspectos de la estructura social mapuche.

b. Planteamos la hipótesis de que estas dos sean relaciones básicas y paradigmáticas en la estructura social mapuche, y hayan influido en la constitución de los discursos interétnicos.

c. La etnografía del habla estudia no sólo el uso de la palabra en un grupo social determinado, sino el uso de la "no palabra". En el caso de este juego de relaciones socia-

les mapuches tradicionales, frente al *ayentuwin*, que se refleja lingüísticamente en un modo de hablar determinado - “la chacota”-, la otra relación obligatoria, paralela y anti-técnica, el *yewewin*, se caracteriza por el “no uso” de la palabra por parte del portador del grado más bajo en la relación social, quien asume un rol pasivo en la relación comunicativa.

d. La relación burlesca y su contracara, el respeto, tiene sentido como marcadores de las distancias sociales pautadas en la cultura mapuche. Regular las alianzas y definen el carácter de las relaciones familiares y sociales.

e. Si extendemos estas relaciones al uso social de los géneros discursivos, cuando existe relación de *ayentuwin*, se ejecutarán géneros “ligeros”, como el *ayekan* (‘chiste’) o el *ilkantun* (‘cantos profanos’), por ejemplo.

Por el contrario, cuando existe *yewewin*, el portador del grado más alto en la relación social será el que puede ejecutar *ngilam* (‘consejos’), *kwifike dungu* (‘palabras antiguas’) que el otro recibirá.

f. Es interesante, y ha sido advertido en los trabajos seminales sobre el tema, como el ya citado de Radcliffe-Brown, que mientras entre dos generaciones correlativas es más fácil que se planteen relaciones de respeto, basadas en la autoridad y el poder, entre generaciones alternas se pueden dar relaciones jocosas. Se crean alianzas y solidaridades especiales, muchas veces contrapuestas a los intereses de los hijos de uno y padres del otro, pretendiéndose ignorar discursivamente la diferencia de edad entre abuelo y nieto.

g. Estas manifestaciones paralelas del respeto y desacato se deben interpretar, como anticipaba el antropólogo inglés, en el marco de “una teoría general sobre la posición del respeto en las relaciones sociales y la vida social en general” (R. Brown op. cit.: 108).

h. Por último, es necesario seguir analizando la refuncionalización y resignificación de estas relaciones sociales y sus manifestaciones lingüísticas en los contextos interétnicos, que hoy forman parte de la vida cotidiana en el área mapuche argentina.

NOTAS

- 1 Agradezco a Roberto Ringuelet sus observaciones y sugerencias antropológicas y bibliográficas sobre este tema.
- 2 Los mapuches (mapu ‘tierra’; che ‘gente’) o araucanos -nombre que les dieron los españoles por habitar la región del Arauco- habitan actualmente al sur del río Bio-Bio en Chile y en las provincias de Río Negro, Neuquén y norte de Chubut, con algunos núcleos dispersos en la Pampa y la Provincia de Buenos Aires, en Argentina. Mientras en Chile viven entre 250.000 y 500.000 mapuches, según las distancias fuentes, en nuestro país datos confiables pero ya antiguos (Gregores 1974) estimaban la población de ese origen en alrededor de 37.000, entre araucanos y araucanizados. La situación sociolingüística del área araucana argentina se caracteriza por su heterogeneidad: junto a parajes donde se ha dado ya el cambio de lengua, mapuches urbanos que manifiestan haber perdido la lengua vernácula y ancianos sabios que van muriendo, en otros lugares existen aún no sólo hablantes que mantienen su competencia en mapudungun sino ejecutantes del arte verbal mapuche, además de un nivel subyacente de vitalidad de las pautas culturales y cognitivas aborígenes que se oculta a los miembros de la sociedad no indígena y un proceso de revitalización en marcha liderado por jóvenes, muchos de ellos urbanos. Los registros que se toman en cuenta en este trabajo fueron recogidos en Ancatruz (Neuquén), Anecón Grande y Chacayhuarruca (Río Negro), Cushamen (Chubut), en sucesivos trabajos de campo (1978, 1980, 1981, 1985).

- 3 Véanse A.R. Radcliffe-Brown (1952: Capítulos III y IV) publicados por primera vez en 1940 y 1949.
- 4 Esto es, a medida que el niño se va transformando en adulto.
- 5 Se reducen las distancias generacionales en la práctica del tratamiento: Se llama padre al “abuelo”. hijo, hija al “nieto, nieta”. “Es bueno hacerlo”, en opinión de nuestros consultantes.
- 6 Esto es, a medida que el niño se va transformando en adulto.
- 7 Seguimos, en líneas generales, Radcliffe-Brown 1952 (1974); Schusky 1965.
- 8 Fragmento de Ayuntuwin entre Ego y la hija de la hija de la hermana. Véase versión bilingüe completa en Golluscio 1987. Ego (80), nacido en Colonia Cushamen (Chubut). El texto completo del *ayentuwin* fue recogido en lengua original durante una visita de Ego a su familia de origen, en situación espontánea.
- 9 Agradezco a Sandra Siffredi su aporte relativo a la función de los viejos en las sociedades tribales y su relación con la dimensión bajtiniana de la risa.

Bibliografía

Augusta, F. de

1916 *Diccionario araucano-español*. Padre Las Casas: Ed. San Francisco.

Gregores, E.

1974 *Informe sobre las lenguas indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: CICE.

Faron, Louis

1956 “Araucanian Patri-Organization and the Omaha System”, *American Anthropologist*, 58, pp. 435-56



Faron, Louis

- 1960 "The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 90, Part 2, pp. 11-22

Golluscio, L.

- 1987 La comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.

Golluscio, L.

- 1993 "El discurso toldense: Actualización de un conflicto". Capítulo VI de Hernández, Isabel 1993: *La identidad enmascarada: Los mapuches de los Toldos*. Bs. As.: Eudeba.

Radcliffe-Brown

- 1952 "On Joking Relationships" (publicado originalmente en 1940); "A Further Note on Joking Relationships" (publicado originalmente en 1949). Capítulos III y IV de: *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois: Glencoe, [1972: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península].

Ringuelet, R.

- 1977 "Compadrazgo: Un análisis del parentesco 'ficticio'". *Obra del Centenario del Museo de La Plata*. Tomo II, pp. 97-108

- Schusky, E.
1965 *Manual for kinship analysis*. N. York: Holt, Rinehart & Winston.
- Seeger, A.
1980 *Os idios e nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- Sherzer, Joel
1978 "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", *American Anthropologist*, 89, pp. 295-309
- Sherzer, J. y G. Uban (eds.)
1986 *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Siffredi, A.
1988-89 "Cuestionamiento y diversión. Análisis simbólico de un ciclo mítico risible nivaclé". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. T. XVII/2 N.S. Buenos Aires, pp. 99-110.



LAS TRANSFORMACIONES EN LOS RELATOS MAPUCHES

como acceso a una cosmovisión
y al pensamiento que la sustenta

Yosuke Kuramochi

Las transformaciones de unos seres en otros, sea por la adquisición de rasgos o formas propios de otra categoría, sea porque fuerzas naturales o supranaturales se animizan o corporizan en los relatos míticos, son la resultante de un tipo de gestión productiva verbal en la que interviene -bajo la regencia de un tipo de pensamiento: holístico, sintético- un proceso de ideación e imaginario, de la relación sujeto-realidad, coactuante con un proceso de concreciones u objetivaciones específicas de una particular cultura.

Tal proceso de objetivación, por la intervención de un pensamiento abstractivo, que perfila, cualifica, imponiendo distancias entre el sujeto nominador y la realidad nominada, genera entes, los que, una vez atrapados conceptualmente en el tramado dinámico del mito, entran a interactuar con los sujetos miembros de la sociedad y la cultura que los concibe, atribuyéndoseles el carácter de realidad verdadera. Tales seres, procedentes de estas



“transformaciones” se generaron en la tradición arcaica y siguen generando explicaciones en el presente dentro de tal tradición, siendo actualizadas y asumidas con la misma validez sin el carácter de transformaciones con el que aparecen en relación y contraste con nuestras categorías y taxonomías occidentales.

Los seres humanos -según el estado actual de la ciencia- pueden producir una cantidad inconmensurable de relaciones en base a los registros compuestos de los estímulos externos,¹ elaborar los hechos de la experiencia como datos y llegar a imágenes que pueden derivar por una actividad -dominantemente- analítica y secuencial o por una actividad -dominantemente- sintética y holística, hacia productos diferentes como la ciencia y el arte.

En el arte, la realidad se transforma en *símbolos* que tienen una relación directa con las cosas que representan y que pueden ser transmitidos produciendo un conocimiento nuevo y más bien autónomo, con respecto a los sistemas de origen, aunque regulado por ciertas leyes constructivas. Son procesamientos subjetivos de la realidad sobre la base de lo conocido hasta un momento dado por una cultura. Ello no quiere decir que tales sistemas semióticos estén libres de la secuencialidad y/o de ciertas abstracciones, pero sus productos buscan con insistencia, por ejemplo en la creación poética, nuevas relaciones entre las cosas llegando a producir nuevos seres o realidades a partir de los ya conocidos, por procedimientos tales como la metaforización, las antinomias, metonimias, analogías,² juntando realidades clasificadas, extrapolando partes de una realidad, sustrayendo o adicionando elementos a otra. Tales



procesos llevan a otra realidad, la cual tiene significados nuevos por la conjunción de semas que estaban en campos semánticos separados bajo significantes distintos y diferenciados. Podemos encontrar en esto una semejanza con producciones culturales como los mitos en su proceso de verbalización. En general, en el arte desde siempre, parece haber una gestión a partir de sensaciones antes que observaciones,³ que buscan sus formas externas desde estos núcleos de sensación; tales formas pueden aproximarse hacia lo háptico, como formas libres de las “imágenes” interiores o hacia la abstractalización determinada por la verbalización, por ejemplo.

Los relatos mapuches no sólo nos muestran tales formas de realidad “no clasificada”, sino que además permiten asomarse a las guías mentales que animan los procesos de simbolización. Esto es más significativo si se piensa en la redundancia de los mitos que se generaron y que perviven en la tradición. La entidad compleja y su relación de intimidad con el sujeto de las realidades distinguibles: hombre, naturaleza, sueño, fenómeno o acontecimiento natural o insólito, realidad sobrenatural, pensamientos, ruegos a la divinidad, visita y lenguaje de la divinidad, muestra en los relatos la misma continuidad que constituye como percepción y como vivencia; y, a lo más, vemos en los relatos una filosofía primaria de la vida ligada a las leyes de los fenómenos naturales y una juridicidad estatuida por las creencias religiosas heredadas.

En la cultura mapuche encontramos múltiples casos de animaciones, personificaciones, metamorfosis, hibridaciones, manifestaciones múltiples de la potencia (*newen*)



en los relatos que tienen la particularidad de no considerarse distantes o ficticios, sino tan reales como una persona o un sueño: *pewma*.

Quisiera mostrar a continuación algunas transformaciones presentes en los relatos, tomando como referencia tipológica básica la naturaleza de los seres.

Seres minerales

En los relatos podemos encontrar montañas que transformadas en serpiente pueden ayudar a los hombres para salvarse de una inundación y/o lluvia diluvial: es el caso de *Trengtreng*.⁴

También las montañas pueden estar dotadas de poder (*newen*); se las llama *trentren* o *winkul*, ellas pueden ascender o bajar tienen como soportes unas columnas ocultas (Relato de Desiderio Catriquir), a diferencia -relativamente- de una montaña natural: *mawida* o un bosque: *liwen*. Sin embargo, el poder parece estar en todo, algo así como el corazón de las cosas para los hopi (Whorf)⁵ es la potencia: *newen*, en la cultura mapuche. En algún caso una montaña toma un nombre específico si en ella habita un espíritu, como *Rukakulen*: casa del astro con cola, donde habita un doncella que toma la forma de cometa, o *renhi*, si es una caverna donde se reúnen los brujos: *kalku*.

Observamos también a los volcanes animados bajo la forma de animales transformados en toros,⁶ y en conductas de enfrentamiento; en tal sentido se narra una pelea entre dos de ellos: uno, el Choshuenco, defiende a los hom-



bres contra otro que los agrede, el Villarrica (Toropillan). Ambos están transformados en toros. En Chaura se aprecia cómo el lomo de aquel toro asoma al lado del volcán. Estas transformaciones tienen un doble carácter: de protección/agresión y de benignidad/malignidad. Los seres minerales o de origen volcánico, pueden adoptar la forma de cerdos (comunicación del sargento -sarkentu- de Chaura, 1990) y de perros. En algún caso, una astilla de roca ígnea del volcán ha saltado y se ha convertido en mujer: una poderosa adivina.⁷

Las piedras con poder son las utilizadas por los machi. Se dice que ciertas piedras azules fueron traídas de Argentina por su poder, para ayudarse en la guerra contra los españoles.⁸

Hay seres humanos -una pareja- que se han transformado en piedra en lugares cordilleranos, constituyéndose ésta en un objeto con poderes para ayudar a los viajeros. Así sucede con la llamada Piedra Kalfukura: Piedra Santa;⁹ y hombres que se han transformado en roca en la costa, quedando como protectores de las personas mapuches.¹⁰

Seres acuáticos

Los seres del agua a veces son forma de *wecufe*, nominación genérica del mal, pero con connotaciones de fuerza; muchos de ellos caben en la denominación también genérica pero más restringida: *shumpall*.¹¹ Éste toma forma humana masculina o femenina o zoomorfa, a veces se constituye en protector y en otras es agresor, causante de desgracia. En él parecen cruzarse los para nosotros con-

ceptos de *ngen* -dueño, protector, agresor y castigador- y *wecufe* -cuando toma la forma y la conducta francamente maligna. Véase el caso del dueño del agua en “Lago de sangre” y “La oveja del agua”; además el de *ngürufilu*.¹² Establece alianzas matrimoniales con seres humanos de las que resultan otras transformaciones, tanto para la esposa que pasa a ser un ente del agua como para la descendencia, el hijo es un pez o un lobo de mar.

El ser acuático más antiguo en cuanto a los relatos es *kaikai filu*, serpiente maligna enemiga de los hombres. Se presentan además seres acuáticos en las alianzas o peticiones de riquezas que realizan los hombres: *Calfiquir* en “Lago de sangre” (supra); alianzas matrimoniales obligadas -por raptó, una de las formas de matrimonio mapuche- en la que se cumple toda la ceremonia posterior al casamiento: *mafún*; o pidiendo ayuda para la comunidad como sucede en el relato “La laguna encantada de Estanallín”¹³ en la que un toro del agua es transportado a otro lugar seco para proporcionar agua (protectores).

Kalfümálen, y *Kuymálen*: son seres del agua que toman forma de mujer. En el caso de *Kuymálen*, ésta aparece a la orilla de los ríos cuando desea a algún hombre.¹⁴ *Karūwa* aparece como un lugar y como ciertas mujeres que antiguamente ayudaban a los hombres en sus menesteres.¹⁵

Algo diferente es el caso de *Manquian*: hombre transformado en roca y espíritu del agua al mismo tiempo; en algún relato se le denomina dueño del mar.



Seres terrestres

Residen en distintos topos geográficos. Entre los seres que habitan y actúan en el nivel terrestre, se presentan también en una doble función o rol: protectores y agresores. Entre ellos encontramos a *witrannahue*, el cual es un muerto que ha sido retenido en la vida y que pertenece a un amo del cual cuida sus bienes. Quienes se han encontrado con él lo describen como un jinete con manta y sombrero y su cabeza es un vacío o sólo huesos.¹⁶ Según una información, los construyen o crean los brujos: *kalku* con huesos de un difunto (Domingo Mariñanco: Perquenco, IX Región, 1990).

Cumpliendo los mismos roles de protector y agresor (en contra de los que atentan contra su amo) existe *anchimallen*, el cual tiene los rasgos de un ser infantil (como niño visita a la gente en el sueño), adopta una forma de bola de fuego que anda por los campos; en este caso, se construye con los huesitos de un niño, que se transportan por la noche con oraciones; el brujo hace a este ser.¹⁷

Existe también *Degunche*: ser antropomorfo de los volcanes. Estos seres se transforman en perros o en piedras.

Mineral atmosférico-astral “agresor” es el *cherrufe*: espíritu maligno que se transforma en cometa,¹⁸ en serpiente voladora o en cerdos que bajan en la lava en las erupciones volcánicas. Alguna vez puede transformarse en zorro. Lenz lo ha descrito bajo forma humana en “La hija del *cherruve*”.¹⁹



Mineral atmosférico-astral “protector” y *cherrufe* benigno es el espíritu de una niña sacrificada que quedó como protectora de los hombres (Relatos de Kalfu malén)²⁰ y que adopta a veces la forma de cometa para volar por el cielo y visitar a otras Kalfumalen.

Un elemento atmosférico agresor es un espíritu maligno que toma la forma de un torbellino: *Meulen*, constituye una de las formas de *wecufe*: nombre genérico con el que se designa al mal.²¹ Sin embargo hemos recogido un relato en el que *wecufe* hace un bien por encargo de *Nge-nechen* (Dios).²²

Los protectores etéreos parecen ser los espíritus del cielo: *pulle*, los cuales bajan del *wenumapu*: tierras de arriba convertidos en jinetes y vienen a la tierra a incorporarse al *machi*, quien deja de ser tal y es *keymiñ*. Tales espíritus hablan trayendo mensajes de lo alto y ayudan en la sanación de los enfermos en la ceremonia o ritual de curación: *machitun*.²³

Las metamorfosis de los seres. Esquema

Mineral

Montañas: Trentren, *winkul* (de *Kalfümalen*): Montaña y serpiente

Volcanes: Choshuenco (pelea de los volcanes): Volcanes y toros

Piedra

Kalfukura: Piedra santa (Alonqueo): Mujer y hombre en piedra

Acuáticos

Kalfumalen, Kuymalen, Karüwa: Acuáticos antropomorfos

Manquian: Hombre transformado en roca yespíritu del agua.

Shumpall, Shumpalwe: Acuático multiforme

Kaikai: Agua y serpiente

Ngürúfilu: Gato-zorro-culebra

Trülkewekufe: Cuero vivo acuático

Toro de agua

Terrestres

Witranalwe,

Anchimallen: Transformación de humanos muertos en seres vivos; forma de jinete y niño(a) en forma de bola de fuego

Degunche: Ser antropomorfo de los volcanes. Hombres-perros-piedras

Mineral atmosférico-astral:

Agresor: Cherrufe maligno: Espíritu maligno en cometa; serpiente voladora. Zorro

Protector: Cherrufe benigno, espíritu benigno en cometa

Atmosférico:

Agresor: Espíritu maligno en torbellino: Meulen

Etéreos:

Protectores

Espíritus

del cielo: pulle. Conversión en jinetes que vienen a la tierra



Humano

Y espíritu

benigno:	protectores: Machi-keymiñ
Espíritus malignos corporizados	
humanamente:	Punkure (fem.), Punfuta (masc.)
Mujer serpiente;	
Witrannahue:	muerto-vivo, adulto.
Anchimallén:	muerto-vivo, niño(a)
Hombre y espíritu	
maligno agresor:	kalku: muchas formas animales

Según hemos presentado, el pensamiento mapuche, desde nuestra perspectiva, va saturando con sus transformaciones distintos niveles o dimensiones. Ello lo hemos graficado -siguiendo el sentido de la solidaridad, el cual, junto a la percepción de continuidad de los niveles de la realidad, la ambigüedad ética del bien y el mal, la presencia de un poder en toda realidad (potencia) y la juridicidad operante desde la religiosidad entre los hombres, constutuyen patrones cognitivos fundamentales de esta cultura, como reflejo o réplica de una universo solidario natural percibido, internalizado y conductualizado- del modo siguiente:

Dimensiones comprometidas en la protección solidaria. Esquema

Etérea

Wenumapu chaw,

Wenumapu ñuke: padres del cielo, protectores

Espíritus

del cielo: püllü, que vienen a la Tierra en forma de jinetes incorpóreos a ayudar.

Alhues: espíritus de los antepasados.

Atmosférica

Protector:

Niebla: CHERUFE BENIGNO: Kalfumalen en forma de cometa Pillan trueno

Mineral

Protector : montaña-volcán

Montañas: treng treng, winkul (de kalfumalen)

Piedra santa: Kalfukura

Terrestre

Volcanes

protectores, cerros con poder, Treng-treng: cerro transformable en serpiente

Terrestre-etéreo

Piskulfe futa, Piskulfe kushe, Kalfumalen (espíritu protector perteneciente a una niña de una montaña con poder; winkul)

Anciana

Protectora de viajeros en la cordillera. Anciano wecufe protector

Seres del

volcán: degunche

Humano

Hombre y espíritu benigno protectores: Machi—> keymiñ

**Acuático:**

- Kalfumalen (doncella del agua), karüwa (mujeres del agua),
 Kuymalen (mujer del agua que busca hombre)
 Manquian (dueño del agua).²⁴

Las transformaciones que parecen operar en el proceso de ir y venir desde la mente a la naturaleza y la realidad del mundo externo, y que circulan como entes en la tradición que explicitan los relatos, constituyen su entidad mítica tejida en la lengua oral del relato mapuche. Tales, para nosotros transformaciones, para ellos nominaciones correspondientes a sus propias percepciones por la selección de la realidad entorno y las atribuciones caracterizantes que su “mundo interno” les da, pertenecen a una clasificación de la realidad por ellos determinada y así establecida en el flujo de la tradición que corre paralelo a su cultura, sin intentos innovativos ni de variación, ni menos mutación, de esa ordenación *sui generis*, que permanece relativamente estable informada por conceptos de carácter religioso asumidos vivencialmente. De tal modo que, la cultura no se modifica sustancialmente ni la conducta tampoco cambia, significativamente, frente a la estimulación externa del medio propio o de la territorialidad expandida, por el contacto con la sociedad chilena. Transformaciones son para nosotros de acuerdo a nuestros parámetros, taxonomías, ideologías, mitos y utopías.

El pensamiento que aparece como operante en el proceso denominativo y que se evidencia por las relaciones históricas de las vivencias de los sujetos en los relatos, manifiesta una relación muy directa entre los significantes y las cosas, tal vez porque la relación primera sujeto-realidad



a través del lenguaje es actualizada como reedición o variante de una relación básica siempre vivida y asumida: sujeto-designante-designado-destinatario; además, porque el mensaje nunca es personal o individual *sensu stricto*, sino un trozo de la tradición que pertenece a todo el pueblo mapuche, por el carácter de verdad de lo comunicado y por el destino de la transmisión. En tal sentido, los relatos son: conservativos, didácticos, vivenciales y portadores de un conocimiento verdadero.

Si los relatos se consideran como arte verbal oral, no nos encontramos con elaboraciones secundarias en relación a un lenguaje primario o de base -caso de nuestro arte verbal escrito-. Se puede observar que la connotación está extrañamente ausente, tal vez hasta que no se establezca una retórica de la conversación mapuche; pero con todo, no es evidente la búsqueda de desviaciones sintácticas o procedimientos discursivos, distintos a los del discurso habitual, excepto ciertos marcadores lingüísticos de entrada y término del mensaje y otros, sobre todo ilativos de suspensión y sobre todo la relación contextual del contar. Incluso el carácter de lengua como entidad, en su estructura y en su norma, aventan el carácter abstracto que pudiera sobrevenirles de ella por la concreción de las situaciones comunicativas, por el carácter de verdad de los contenidos del mensaje, su enunciación sin etiqueta de título, su relevo de autoría y por la situación de presente que instala el locutor, sea reviviendo su experiencia o trayendo desde la memoria un hecho acontecido a otra persona en otro tiempo.

Desde otra perspectiva, como arte verbal, aunque oral, participa de ciertos universales del pensamiento creativo, no obstante su autoexclusión del arte por el carácter vivencial de la tradición hecha narración.

Trataré de describir *algunas de las características que parecen perfilar al pensamiento que subyace a estas estructuras verbales* sobre el fondo de contraste de mi propio pensamiento y sus ordenadores.

El pensamiento parece ser en los relatos, desde la mente mapuche, *analógico*. La realidad onírica o visionaria es aceptada y moviliza respuestas conductuales en forma análoga a la realidad que llamaré física fenoménica. Así, el relato muestra a la visión: *perimontu*, como un hecho insólito -un toro junto al agua, una erupción volcánica, una plaga de langostas- de carácter predictivo, sujeto por tanto a interpretación, como análogo al sueño: *pewma*, que tiene un lenguaje interpretable; algunos se dan en términos de una significación compartida, otros, privados como los de llamamiento a la función de *machi*.

Por otra parte, en los relatos de animales, también es análoga la conducta de solidaridad, astucia, la comunicabilidad entre diversas categorías de seres animales, operando también una juridicidad ligada a la falta y al castigo de los animales tal como en el comportamiento humano. Tal continuidad de la realidad, que sitúa al sujeto en una relación de similaridad e integración de la realidad fenoménica y fenomenológica, que llega a la analogía de la realidad sobrenatural con la realidad natural dibuja el pensar de una *mente ecológica*.²⁵ En mi pensamiento, las especies perte-



necen a diversas clases y no tienen comunicación ni autoconciencia, de modo que puedan sentir, tener intenciones, recuerdos u otras elaboraciones ni tampoco pueden influir desde esta conciencia con sus ideas para modificar sus conductas. Sin embargo, debo señalar que el arte verbal - no sólo en el cuento fantástico y maravilloso o la novela del realismo mágico o la novela mítica- presenta estas analogías que producen difusión de los niveles del sueño y la realidad, con la participación de seres con rasgos de otras categorías, sean éstos seres mitológicos, mágicos o como quiera llamárseles.

En su calidad de *metafórico*, el pensamiento en los relatos ha producido en las hibridaciones (para mi pensamiento) señaladas como transformaciones (supra) denominaciones directamente sobre la realidad: un toro volcán, una serpiente mujer o una serpiente cerro, son aprehendidas en una asociación de realidad natural y supranatural como una unidad bajo un significante que cierra un circuito integrativo de la realidad el sujeto de la experiencia y la idea que produce en relación a los estímulos externos e internos. Esto se produjo y convencionalizó así y de este modo sigue operando en la vida presente en la cultura mapuche; el caso de las inundaciones diluviales de los mitos de orígenes se replica en los relatos y las respuestas interpretativas y conductuales de una erupción volcánica con inundaciones²⁶ o de inundaciones más actuales por el maremoto por ejemplo de 1963 (Puerto Saavedra). En mi pensamiento, un toro es distinto de un volcán, el mito del diluvio -por influencias del conocimiento aportado por la ciencia sismológica- me hace situar las causas en fenómenos telúricos naturales, y mi creencia religiosa me hace

pensar que nada sucede sin que Dios así lo quiera, por razones de su plan indescifrable para mí.

Por lo anterior, el pensamiento que aparece en una actividad *desidentificante* para mí, es *identificante* para el pensamiento mapuche; en éste, el nombre es la cosa y ésta puede abarcar varias realidades de distinto orden. Corresponde a su nominación de los sectores escogidos de la realidad que es de su interés nominar bajo los procesamientos que sus asociaciones/elaboraciones producen en la interrelación de: las sensaciones que el mundo externo les produzca y las informaciones que su mente filtre en el complejo de relaciones perceptivas, desde su propio sistema de vivenciar el mundo. También en este caso, en mi cultura, aunque ya existe un lenguaje primario de base y es escrito, el arte verbal de la poesía por ejemplo, ataca el principio de identidad y dispersa el de causalidad estableciendo una redenominación de la realidad, relaciones de otro orden; vuelve difusos los límites de las realidades proponiendo una nueva ontología por la metáfora, la metonimia, aproximándose a los procesos codificadores del sueño,²⁷ desviándose de las estructuras sintácticas “normales” buscando la ambigüedad, la polisemia, en fin un nuevo ser de las cosas por el signo que se puebla de otros semas, de otras significaciones, así tendremos una mujer tierra o una mujer fuego, en la poesía de Neruda, poemas 1 y 2. No obstante, este lenguaje del relato mapuche se aproxima más al lenguaje del mito que al del sueño por su carácter social,²⁸ aunque no corresponde a estructuras fijas sino a variedades en que cada parte tiene significado para el locutor y para el alocutario y en último término para la sociedad, además de su carácter atemporal y aespacial.(aunque exis-



tan referencias topológicas el carácter de los seres y los sucesos nos hace desplazarlos hacia un espacio mítico) y de incluir en su estructura las categorías primarias del Bien y el Mal en actuaciones ambiguas.²⁹

Respecto a las categorías primarias es posible distinguir *lo alto* y *lo bajo*: las tierras de arriba y la tierra de abajo, aunque no es segura su limitación por cuanto la característica sagrada del mundo del relato -que es el mundo equivalente al de los relatantes-, produce no solo comunicaciones en ambos sentidos sino mediaciones (el *machi-küymiñ*). Muy ligadas a estas categorías se encuentran la de *lo natural* y *lo supranatural*, cuyas realidades también se informan recíprocamente. La categoría de *orden* está trenzada a las ideas de ley-tradición-religión y su contraria: el *desorden* se lía a la desobediencia, culpa y castigo.

La presencia simultánea de categorías o niveles distintos de realidad a lo largo de la secuencialidad de la historia, y un sentido jerárquico que se hace evidente, por los auxilios o sanciones que vienen de lo sobrenatural, se observa, constantemente cruzada por un eje ético (de lo bueno y de lo malo). Es lo que explicita el castigo diluvial en los relatos mapuches de la creación como “Pukura Mapu”, “Ketropillan” o “Tripakon” (ver supra), relatos en los cuales los hombres con su conducta pecaminosa atraen el castigo de modo que Dios los abandona al fuego del volcán y a las aguas que cubren la tierra (Guevara, Casamiquela, Vásquez, Rosales). Habría que mencionar para las creaciones mapuches, que la naturaleza fundamental de su mitología se relaciona con las nociones de moralidad -el bien y el mal- y la redención.³⁰

Todo lo anterior tiene que ver con un cierto eje jerárquico vertical, el cual con sucesivos “pikes”, de distinta frecuencia e intensidad, cruza la horizontalidad distributiva de la historia del relato. De algún modo o de otro, esto se relaciona con los pensamientos aludidos (supra), secuencialista y abstracto, por una parte, y sintético, concreto y metafórico, por otra.³¹

La actualización de la verticalidad y los niveles a ella incorporados en el relato oral mapuche es un hecho en la tradición mítica mapuche.³² Bajo la actividad del pensamiento analítico y secuencial los elementos son manejados en el relato, en cuanto a lenguaje, como abstracciones:

“El lenguaje suministra los medios de representar los objetos abstractamente manipulándolos hipotéticamente”³³

Al respecto, como se ha dicho (supra), el tipo de pensamiento que genera el lenguaje tiene un asiento neurofisiológico bastante bien determinado. Sus áreas de producción están ubicadas en el hemisferio cerebral izquierdo. No obstante, la situación espacial integradora, holística, que deriva dominante en el discurso del relato maravilloso literario, el de los relatos mapuches y el de los relatos folclóricos, apunta hacia aquel pensamiento cuyo origen se sitúa en el hemisferio menor. A este hemisferio se le atribuyen habilidades espaciales, sentido pictórico y de forma, dibujo geométrico, perspectiva (geométrica, coherente), más especializado en imágenes y patrones.³⁴ Siendo sintético a través del tiempo, holístico, es además apositivo, compara percepciones de manera gestáltica.³⁵



Desde un punto de vista discursivo, los textos observados, trabajan, al parecer, para resolver por el transcurso de su historia la disyunción de los espacios separados a fin de instalar entre ellos, una relación conjuntiva

Enfocando el cuadro de transformaciones presentado por inferencia y esquematización desde los relatos, podemos desde nuestra perspectiva verlos como transformaciones y ver dos seres donde los miembros de la cultura mapuche ven uno o ver dos niveles donde ellos ven un conjunto integrado. De todos modos, la abstracción que se produce por la manipulación de la realidad por medio del lenguaje evidencian un proceso de simbolización. De tal modo pueden encontrarse algunas simbolizaciones de mayor abstracción a vía de ilustración, por ejemplo: el agua destructiva y el agua productiva, en los relatos diluviales y en las alianzas matrimoniales con los seres del agua respectivamente.

El fuego destructivo y el fuego productivo, en los relatos de las erupciones volcánicas, de los seres malignos de los volcanes, especialmente el cometa: *cherufe*,³⁶ y la productiva en los relatos del fuego sexual por la alianza con seres volcánicos³⁷ o con la hija de Cherufe,³⁸ o el enigmático mito sobre el origen del fuego en el que el zorro que ha repartido el fuego es copulado por un ser del agua, el *willin*.³⁹

La tierra germinal y sexuada; en una de la versiones del mito de Latrapai los héroes obtienen esposas surgidas de la tierra.⁴⁰ La energía solar productiva y sexuada, en la fecundación de una mujer por el sol.⁴¹ El aire (o las mate-



rias inertes atmosféricas) como productivo y como destructivo; el meulén :remolino mortal, las serpientes voladoras y los cherufes o cometas malignos, los seres malignos incorpóreos como *anchimallen*, *witrantalhue* y los esposos nocturnales: *punkure* y *punfuta* para la primera situación, y esos espíritus de naturaleza más bien etérea que vienen a ayudar a los hombres en la sanación (*pülle*) y que se hacen presentes en el médico: *machi* .

Aparte de eso, puede citarse la simbología geométrica del círculo relacionada con la parábola solar y la semiesfera nocturna⁴² de la vertical como comunicación con la divinidad (discurso ritual) por el eje de la luz solar en la mitad del cielo y el rehue o altar dirigido desde abajo hacia arriba.

En tales términos, resulta muy visible apreciar los procesos que se estudian en una cultura cuya percepción global del mundo coincide con los contenidos de sus relatos. A tal respecto, considérese que para los mapuches hay una relación con las cosas marcadas por la trascendencia, “para el mapuche toda la naturaleza está animada y en todo ve una manifestación de lo trascendente” Los seres fantásticos existen, son parte de su realidad.⁴³ Guevara por su parte, se refiere al grado de connaturalidad, que existe en la cultura mapuche, entre el mundo de los seres y el mundo de ultratumba.⁴⁴

En el mismo sentido y confirmando la percepción holística relacionada con el hemisferio menor, se puede proponer que en tal percepción las entradas no están sujetas a divisiones y paradigmas abstractos, sino que se perciben como un todo dentro del cual el sujeto se siente inte-



grado en una relación armoniosa. La información especializada al respecto nos dice:

“El hemisferio derecho parece preocuparse en forma predominante de la recepción y comprensión de la información sensoria no-lingüística, no-consecutiva, no-temporal que se origina en nuestro propio cuerpo o el medio ambiente que nos rodea”.⁴⁵

“(las funciones) del hemisferio menor...En alguna medida implican la aprehensión y procesamiento de patrones espaciales, de relaciones y transformaciones espaciales. Parecen ser holísticas y unitarias, más bien que analíticas y fragmentarias...”⁴⁶

Por lo demás, la percepción parece estar integrada por un complejo de entradas (una trama integrada de circuitos, según Bateson,⁴⁷ originándose un pensamiento que no sería único, ni tal vez binario como propone Lévi Strauss.(op. cit., supra).

Así, el pensamiento por los símbolos indica el camino o los rumbos que lo llevan hasta las materias originarias o fundantes de la realidad seleccionada de la multiplicidad de los estímulos por la percepción que luego los procesa: agua aire, tierra, fuego y una realidad realidad supranatural que los informa, logrando los sujetos su individualización y su comprensión de ser partes integrantes de esa realidad por la abstractividad del lenguaje denominativo y coherente. Los rumbos son los sentidos por los que la his-

toría contenida en los mitos-relatos transcurre con sus sentidos hacia una situación originaria, de la cual, conserva la percepción y la conciencia, la estimación y la expectativa, la creencia y la conducta de una armonía en cierto modo originaria.

NOTAS

- 1 Eccles-Zeier: *El cerebro y la mente*. Herder, Barcelona, 1984.
- 2 Ver al respecto Jakobson, Roman: *Questions de Poétique*. Paris, Editions du Seuil, 1973; Werth, Paul: "Análisis verbal de poesía de Roman Jakobson", en *Journal Linguistics*, Vol. 12, N° 1, March, 1976, Cambridge University Press, pp. 21-73.
- 3 Read, Herbert: *Imagen e idea*. Breviarios F.C.E., México, 1957
- 4 El relato del mito diluvial mapuche está extensamente tratado por diferentes autores. Entre otros, Casamiquela: "The deluge myth in Patagonia", en *Latin American Indian Literatures*. University of Pittsburgh., Vol. 6 N° 2. Fall 1982. "The Araucanian Deluge Myth", M. A. Fernández, opus cit.
- 5 Whorf, Benjamin Lee: "Un modelo indio-Americano del Universo", en *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*. Barral Edit., Barcelona, 1971.
- 6 "Pukura mapu", María Huisca, Chaura, IX Región, 1988; "Ketropillan" María Collipi, Kelúwe, Pucón, IX Región, 1986. "Tripakon", Víctor Huisca, Chaura, IX Región, 1986. En Kuramochi, Y.: *Mitología Mapuche*, Edit. Abya Yala, Quito, Ecuador, 1991: 171 y ss.
- 7 "La piedras de Pukura" en *Colección de Relatos mapuches (Edición bilingüe)*, Kuramochi-Nass, Imprenta y Editorial Kúme Dungu Ediciones, Temuco, Chile, 1988.
- 8 Notas al relato "Kalfukura", en *Mitología Mapuche*. Editorial Abya-Yala, Quito Ecuador, 1991.



- 9 Ver Alonqueo, Martín: *Mapuche ayer-hoy*. Editorial San Francisco, Padre Las casas, Chile, 1985, p.96.
- 10 Relato de Manquian: Seminario de Título “Cuatro relatos mapuches”, Mónica Ruiz-Sylvia Castro, Universidad Católica de Temuco, 1992.
- 11 Ver Hugo Carrasco: “El mito de shumpall en relatos orales mapuches”. Tesis de Magister en Literatura, Mención Teoría Literaria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, 1981.
- 12 Ver Kuramochi 1991 (op. cit.): 36 y 62 respectivamente; y Kuramochi: *Cultura Mapuche*, vol. I: Relatos mapuches. Edic. de la Universidad Católica de Temuco, 1992, p. 164.
- 13 En Kuramochi, Y.: *Me contó la gente de la tierra*. Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, p. 113.
- 14 Al respecto, el relato “La joven azul de agua” en Kuramochi 1992, vol. 1, p. 174.
- 15 Ver: Huisca, R.: “Lo que se queda en el paso de un mensaje desde el mapudungun al español”, en *Sobre culturas indígenas: Lenguaje e Identidad*. Universidad Católica de Temuco-Universidad de la Frontera-Conicyt, 1992, pp. 99-103; Kuramochi, Y.: “Karuwa: los espejos del agua. Reflejos de solidaridad en los relatos mapuches”. Ponencia presentada en la Séptima Semana Indigenista, Universidad Católica de Temuco, noviembre, 1992, Temuco, Chile.
- 16 Ver relato: “El jinete sin cabeza”, sobre *Witrantalhue*, en Kuramochi 1992, vol. 1, p. 36.
- 17 Ver Kuramochi: *Me contó la gente de la tierra* (op. cit.), p. 49.
- 18 Existe abundante material respecto al *cherrufe*. Véase a Gilberto Sánchez: “Relatos orales en pewençe chileno”, *Anales de la universidad de Chile*, 5ta. Serie,#17, correspondiente a 1988.

- 19 "La hija del Cherruve" en Lenz, *Estudios Araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1896.
- 20 Relatos sobre Kalfumalen en Kuramochi 1991, op. cit. pp. 129 y ss.
- 21 Ver el relato "La plaga de langostas", en Kuramochi, Y. 1992, Vol. 1: 12.
- 22 Relato "Los escapados de la guerra", Segundo Meliqueo, sector Alto Concón IX Región, actualmente en proceso de traducción y análisis.
- 23 "Contribuciones etnográficas al estudio del machitùn", en Kuramochi: *Cultura Mapuche* (op. cit.), Vol. 2, pp.55-71.
- 24 Extraído de Kuramochi, Y.: "Karuwa: los espejos del agua. Reflejos de solidaridad en los relatos mapuches" (op. cit.).
- 25 Bateson, G.: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Edic. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1985.
- 26 Como la registrada en la zona de Queluwe, Pucón, a través del relato "Ketropillan" (ver nota supra).
- 27 Baudoux, L.: "El incosciente freudiano y las estructuras formales de la poesía", en Varios autores: *Estructuralismo y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
- 28 Cordeu, E. y Siffredi, A.: "Caleidoscopios de la razón: análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños", en *Journal of Latin American Lore* 14:1 (1988), 123-154, U.S.A.
- 29 Kuramochi, Y.: "Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches", en *Revista Ngütram*, Centro Ecuémico D. de Medellín, Santiago, diciembre de 1990.
- 30 Faron, L.C.: *Hawks of the sun*, (Key Origin Myths), University of Pittsburg Press, 1964. p.75.



- 31 De un modo u otro, también, diversos autores se acercan a esta dualidad bajo parejas de conceptos opuestos y complementarios. Así, De Saussure habla de diacronía y sincronía (*Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961); Jakobson de sintagmación y de asociación (“Lingüística y Poética” en *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, S.A., Barcelona, 1975 Cap. XIV, pp.347 y ss.); Jakobson-La Halle de metonimia y metáfora (“Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”, *Fundamentos del lenguaje*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1967); Brenda Beck, de pensamiento semántico y pensamiento analógico (“The metaphor as a Mediator Between Semantics and Analogics Modes of Thought”, *Current Anthropology*, Vol. 19, # 1, March, 1978, The University of Chicago Press); Cortázar, de pensamiento lógico y pensamiento analógico (“Para una poética”, *Revista La Torre*, #7, 1954); Benveniste de distribución y de integración, en relación al lenguaje (“Los niveles del análisis Lingüístico”. Centro de Investigación Lingüística y Filológica, Universidad de Chile, Valpo., 1968); Barthes, con respecto a la estructura del relato de funciones del hacer y funciones del ser (“Introducción al análisis estructural del relato”, *Análisis Estructural del Relato*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1977.); Lévi Strauss de sistema totémico y sistema manido (*El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965).
- 32 Carrasco, Hugo: “Sistema mítico y relato oral mapuche”, *Estudios Filológicos* # 20, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1985.
- 33 Eccles y Popper: *El yo y su cerebro*, Barcelona, Talleres Gráficos Duplex, 1982, p. 333.
- 34 Eccles y Popper, op. cit., pp. 394-5.
- 35 Rieber, Voyat: *Journal of Psycholinguistic Research*, Vol. #10 ,# 4, July, 1981, N.Y. Pp.343 y 395.
- 36 Sánchez, Gilberto, op. cit.
- 37 Kuramochi, Y.: “Interacción de personas con seres del volcán en: Degunche, un relato mapuche”. Ponencia presentada en el Coloquio sobre Culturas Indígenas, Universidad Católica de Temuco-Universidad de la Frontera-Conicyt, Temuco, 24-25 de octubre, 1991.

- 38 “La hija del Cherruve” en Lenz, cit.
- 39 “Willin”, en Ruiz- Castro, Seminario, op. cit., supra.
- 40 Kuramochi, Y.: “Los donantes en El viejo Latrapai”, en *Actas de lengua y literatura mapuche*, UFRO-ILV, Temuco, 1986.
- 41 Ver Augusta: *Lecturas Araucanas*, Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1910.
- 42 Kuramochi, Y.: “Los donantes en el viejo Latrapai”, op. cit.
- 43 Golluscio, Lucia: “Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche”, *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Kume dungu, Metrengo, Temuco, Chile, 1984, pp. 106 y 110.
- 44 Guevara, Tomás: *La mentalidad araucana*, Imp.Barcelona, Santiago-Valparaiso, 1916, p. 130. Tb. “La novia del muerto” relato, Lenz, Rodolfo: *Estudios Araucanos*, VIII.
- 45 Journal of Psicolinguistics. Op. cit., pp. 7-8.
- 46 Eccles y Popper, op. cit.
- 47 Bateson, G., op. cit., pp. 172-3.



UNA APROXIMACION A LAS DIRECTRICES DE LA MITOLOGIA DE LOS BOCOTAS DE CHIRIQUI

Enrique Margery Peña

Preliminares

Los bocotás

Los bocotás constituyen en la actualidad una población de aproximadamente 1500 nativos (Gunn y Gunn 1974: 31) que viven en las provincias de Veraguas, Bocas del Toro y Chiriquí, en el extremo occidental de Panamá.

Por su ubicación en el territorio panameño, se los ha considerado tradicionalmente como un pueblo integrado por dos grupos con marcadas diferencias culturales. Uno de estos grupos, localizado en Bocas del Toro y en el norte de Veraguas, corresponde a los que algunos han calificado como "propiamente bocotás". El otro grupo es el conformado por una minoría de nativos que viven diseminados entre los guaymíes en el sureste de la Provincia de Chiriquí, y a quienes por estimarse que se han asimilado a la cultura de este último pueblo, se les suele llamar "guay-



míes sabaneros” (Cf. Gunn y Gunn 1974: 31-32; Torres de Araúz 1980: 295 y ss).

Cabe aquí anotar que a mediados del presente siglo (Laurencich 1974: 369 y ss) se inició desde Chiriquí hacia el extremo suroeste de Costa Rica, un ininterrumpido proceso migratorio de guaymíes y, entre ellos, también de bocotás, llegando en la actualidad a estimarse (Bozzoli, 1986: 16) que una población de 1500 guaymíes y una cantidad muy inferior, aunque aún no cuantificada de bocotás, o “guaymíes sabaneros”, habitan en distintas localidades del extremo sur del territorio costarricense.

La lengua

Aun cuando los bocotás de ambos grupos manifiestan una definida conciencia étnica e identifican su lengua con el nombre de *buglé* o *buglere*, su coexistencia territorial con una población guaymí calculada en 52.000 hablantes, determinó que algunos investigadores como Young (1971: 20 y ss.) y Tovar y Larrucea de Tovar (1984: 180) consideraran al bocotá como un dialecto del guaymí. No obstante, la tendencia general ha sido la de estipular que estas dos lenguas forman dentro de la Familia Chibcha el “grupo o la subfamilia guaymí”, como se aprecia en Uhle (1890), Thomas (1902), Loukotka (1944), Gunn (1980) y Constenla Umaña (1989 y 1991).¹

A su vez, y en el criterio de considerar el bocotá como un lenguaje, Gunn (1980) determinó en ella la existencia de dos dialectos a los que respectivamente denominó “norteño” y “sureño”. Por nuestra parte, basándonos en las diferencias fonológicas, morfosintácticas y léxicas que

apreciamos en los materiales obtenidos de nuestro informante bocotá de Chiriquí² con respecto a los expuestos por Gunn y Gunn (1974) y Gunn (1980), correspondientes a hablantes de Veraguas, hemos postulado la existencia del que hemos preferido llamar “dialecto de Chiriquí” (Margery Peña 1990a y 1991; Margery Peña y Rodríguez Atencio 1992), denominación esta última que estimamos más adecuada que la de “guaymí sabanero” para identificar esta variedad regional de la lengua bocotá.

Finalmente, en referencia a la coexistencia territorial de bocotás y guaymíes, cabe hacer presente que según lo demostrara Constenla Umaña (1989) en su propuesta de subagrupación de las lenguas chibchas sobre bases comparativas y lexicoestadísticas, que ambas lenguas presentan dentro de la familia uno de los porcentajes más elevados de correspondencias (41,1%), proximidad ésta que se corrobora en el plano de las afinidades genéticas (Cf. Barrantes et al. 1982 y Barrantes 1993: 152 y ss) en el cual sus poblaciones muestran un significativo porcentaje de analogías en relación con los alcanzados por otras etnias de la familia.

En esta perspectiva, tanto la descripción como el análisis de cualquier ámbito de la tradición oral bocotá -y en especial del dialecto de Chiriquí- deben considerar a la vez que la ubicación relativamente central de este pueblo dentro del Área Intermedia, el sostenido contacto cultural que ellos han mantenido con los guaymíes, aspecto este último que, tal como se verá más adelante, adquiere una especial relevancia en algunos sectores de su narrativa.



El acceso al mito

La pérdida o bien la aculturación de la mayor parte de las manifestaciones ceremoniales de los bocotá de Chiriquí determinan que el acceso a la mitología y, por ende, a la cosmovisión de este pueblo quede restringido al conocimiento de sus relatos orales. De esta manera, partiendo del principio de que es la narrativa un ámbito en el que se fija primordialmente la temática mítica de las lenguas en estado de declinación, la recopilación y análisis de diversos relatos nos han permitido determinar, a la par de los elementos básicos de su mitología, algunas de las que en nuestro criterio representan las directrices de la cosmovisión de esta etnia.

Los relatos mitológicos de los bocotás de Chiriquí

Conviene señalar de manera previa que en los relatos propiamente mitológicos³ de los bocotá de Chiriquí que hasta la fecha hemos recopilado, se perciben tres esferas de procedencia. La primera de ellas corresponde a relatos mitológicos de un origen que bien podemos denominar “autóctono”. La segunda es la constituida por narraciones que representan variantes, en gran medida análogas, de las de otros pueblos del área e, inclusive, de un ámbito más amplio, especialmente sudamericano. En lo que respecta a la tercera esfera de procedencia, ésta corresponde a relatos de contenidos etnohistóricos -aunque abiertamente mitificados- en los que se entremezclan elementos tanto bocotás como guaymíes.⁴ En nuestro criterio, este tercer tipo de relatos parece haberse originado en una conjunción equivalente a la que el lingüista checo J. Neustupny (cit. en D.

Hymes 1972: 54-55) denomina una Sprechbund, es decir “un área de habla”, en la que en este caso dos lenguas -la bocotá de Chiriquí y el guaymí- llegan a compartir, por su coexistencia territorial, un conjunto de reglas y formas de interacción lingüística, y, a la par de ellas, muchos elementos de tradición histórica y cultural.

Dadas las limitaciones de tiempo y espacio que enmarcan esta exposición, su desarrollo se limitará a los relatos correspondientes a la primera de estas esferas, es decir, a los que hemos calificado como “autóctonos” en relación con la procedencia de los elementos mitológicos que en ellos se contienen.

Las directrices de la mitología de los bocotá de Chiriquí

Es importante comenzar señalando que en la cultura de los bocotá de Chiriquí no existen relatos que reflejen una concepción cosmogénica, es decir, que refieran el acto o proceso mediante el cual se originó el universo. Esta carencia de una concepción cosmogénica constituye un rasgo común de las culturas integrantes de la familia, con la excepción, al parecer, de la mitología guaymí.⁵ Es a este rasgo al que alude Constenla Umaña (1990: 167) cuando anota: “...todos los pueblos chibchas parecen haber concebido que el estado actual del universo es el resultado de un proceso de transformación que afectó a una realidad en alguna manera preexistente, pero muy distinta de la actual”.

Insertos en este marco, los relatos mitológicos de los bocotá de Chiriquí reiteran en sus contenidos diversas fases de este proceso de transformación, trasuntando con



ello una concepción que de acuerdo con el término utilizado por Gary Gossen (1974: 22) en la antropología cultural, podemos caracterizar como “ortogenético”, es decir, referido a la mostración de los sucesivos actos y procesos que operando sobre una realidad preexistente, crearon, transformaron y eliminaron distintos elementos hasta llegar a las formas y características que el mundo y sus especies tienen en la actualidad.

La entidad primigenia y central de la ortogénesis bocotá es la figura de *Chubé*, quien representa así “el gran transformador” y, a la vez, el héroe cultural de este pueblo.⁶

En los orígenes de la ortogénesis -según la concepción bocotá- *Chubé* moraba en un mundo distante desde donde su padre lo envió a éste para que llegara a ser el dueño de todas las cosas, asegurándole que merced a sus poderes lograría tanto este propósito como vencer a *Doiá*,⁷ quien, rodeado de sus incondicionales familiares, habitaba ya en este mundo esperando también convertirse en su dueño. Precisamente, el relato que refiere estos hechos (Margery Peña 1989a) se abre con el enunciado:

Chubé doiá kléble tui nán jái digé, nan jái ké wáde, nan julíta (‘El enemigo de *Chubé* vivía en este mundo cuando en él sólo había piedras’) que alude tanto a la realidad que preexistía a la llegada de *Chubé*, como a la figura de su mítico antagonista.

Tras los vanos intentos de *Doiá* para eliminar a *Chubé*, ambos se enfrentan en una apuesta consistente en que

aquel que lograra crear las cosas y los seres más perfectos se quedaría como su dueño absoluto.

Dando así inicio a la transformación del universo, *Chubé* cubre el mundo de tierra trayéndola desde lejos, empresa en la que falla *Doiá*, pues en todos los lugares donde él echaba tierra el suelo seguía siendo de piedras. A continuación, *Chubé* crea el mar, en tanto que *Doiá* sólo consigue hacer charcos, y ninguno de agua salada. Luego *Chubé* crea a los hombres, mientras que *Doiá* sólo logra hacer un muchacho, pero carente de vida y movimiento. Finalmente, *Chubé* da origen a los animales y a las especies vegetales útiles, a la vez que *Doiá* crea las serpientes, los zopilotes, los sapos, los murciélagos, las arañas y los bejucos venenosos. Así, *Chubé* vence en la contienda y queda para siempre dueño de todas las cosas y seres del mundo.

Como resultado de este enfrentamiento, el espacio mítico y aun la propia realidad quedan, para el pensamiento bocotá, escindidos en dos ámbitos según la procedencia de sus entidades: el ámbito de los *yé nu* 'seres buenos', creados por *Chubé*, y el ámbito de los *ye nansére* 'seres malos' creados por *Doiá*.

Tras su triunfo sobre *Doiá*, la función de *Chubé* como "el gran transformador y héroe cultural" se plasma en un conjunto de relatos cuyos contenidos convergen en mostrar tanto sus enseñanzas como las sucesivas transformaciones que él realiza para configurar el mundo tal como hoy se percibe. Entre estos relatos, a los que hemos denominado "edificantes" (Margery Peña 1991: 4-5) en razón de que en ellos la ortogénesis para como principio estruc-

turante, podemos citar: *Chubé n̄ juiá sribáde m̄ng suadáble ché jái ge* ('Cuando *Chubé* nos mostró cómo hizo nuestra casa'); *Chubé sigabá gulé* ('*Chubé* y la guatusa') -texto transcrito y comentado en Margery Peña, 1990c- que narra cuando *Chubé* le da nombre a cada cosa y a cada animal, señalando en el caso de estos últimos si su carne es o no comestible, con lo cual instituye el tabú alimenticio, e *Isi ta joyáble kuán nambegangle julita* ('Cuando la culebra quería matar a toda la gente') (Margery Peña 1989b), en el que se relata cómo *Chubé* accedió al pedido de la culebra proveyéndola de veneno, pero haciendo de ella un animal al que desde entonces exterminan los humanos.

La lectura de los relatos correspondientes a esta fase del tiempo mítico revela un espacio poblado de seres sobrenaturales originados tanto en el ámbito de los *yé n̄* 'seres buenos' como en el ámbito de los *yé n̄nsére* 'seres malos'.

Así, entre estos últimos, *Doiá* da origen a un conjunto de espantos tanto antropomorfos como zoomorfos que amenazan la existencia de los bocotás. Entre los espantos antropomorfos había diablos, como *Chogá* y *Rididi*, duendes, como *Náng*, y ogros, como *Túlu* y los *Kuán jigé*. Por su parte, entre los zoomorfos, y junto a *Sugugé Kuéri*, el temido 'Rey de los Murciélagos', alcanza una especial relevancia en la tradición bocotá la trilogía de las serpientes míticas que integran *kebita*, el Rey de las serpientes de las Aguas', *Tibí*, el Rey de las Serpientes de Tierra, e *Isi*, que es la entidad genérica de los ofidios venenosos.

Contrariamente, en el ámbito de los *yé n̄*, *Chubé* crea a *Bogá*, el Dueño de las Nubes, *Mlián*, el Dueño de los



Vientos, y *Orásita*, el Dueño de la Tierra, tres entidades que preservan la realidad física del mundo hasta entonces alcanzada, y, junto a ellas, crea dos seres: *Sulabá*, el Rey del Trueno, e *Inu Sulín*, que personifica al Trueno y al Rayo, quienes tienen por misión desterrar de este mundo a los *yé nansére*.

Precisamente, entre los relatos míticos del bocotá de Chiriquí, algunos refieren cómo los espantos matan y devoran a quienes por aquel entonces habitaban el mundo (Margery Peña 1989b). Por otra parte, la supremacía que en los ámbitos de los *ye nu* y de los *yé nansére* representan respectivamente los seres del Trueno y las Serpientes, se manifiesta en relatos que reiteran los enfrentamientos de estas entidades con la consecuente derrota de las serpientes míticas, cuya eliminación representa así una fase ortogénica destinada en este caso a conformar un mundo libre de la amenaza de tales seres.

En el devenir de esta temporalidad mitológica aparecen otros seres dotados de especiales poderes para continuar protegiendo a los bocotás tanto de los *yé nansére* que aún quedaban en la superficie de la tierra, como de ciertos pueblos míticos, como los *Tobóbi Tobóba* y los *Rugin*, que amenazaban su existencia (Margery Peña 1990d).

La narrativa oral de los bocotás de Chiriquí destaca en este último plano a dos entidades. Una de ellas es la reiterada figura de *Jirondái* (Margery Peña 1990b), a quien *Inu Sulín*, el Trueno, engendró en una joven bocotá sin que mediara contacto físico, y el cual, dotado de dos caras, se constituye en el líder de su pueblo, ya que es él quien in-

voca a su padre para que descargue el Rayo sobre los enemigos de los bocotás, y es él quien recibe las señales de los peligros que se ciernen sobre la comunidad.

La segunda entidad, dotada por *Chubé* de poderes para proteger a los bocotás, es *Gibi Degánna*, el Gran Adivinador. *Gibi Degánna* es el primer chamán, y en esta función por una parte se constituye en el intermediario entre *Chubé* y los hombres, y por otra, es él con quien se inicia de chamán en chamán hasta nuestros días, la transmisión de las formas rituales que impiden la acción de los *yé nan-sére* y con ello preservan la existencia de los bocotás.

No obstante, en las referencias a *Jirondái* y a *Gibi Degánna* nos nos hallamos en una temporalidad situada en el límite entre los mitológico y lo etnohistórico. Así, en determinadas narraciones en las que interviene *Gibi Degánna*, participan personajes pertenecientes tanto a la tradición bocotá como a la guaymí. A su vez, *Jirondái* aparece, junto con jefes del bando guaymí en los relatos de las luchas que estos dos pueblos sostuvieron tanto contra los conquistadores españoles como contra las incursiones de los misquitos, estas últimas ocurridas durante el siglo XVIII. Se trata en estos casos de relatos que son producto del “área de habla” a la que anteriormente hemos hecho referencia.

La descripción de las directrices de la mitología de los bocotás de Chiriquí quedaría en este punto incompleta si no consideráramos en ella un sector de los “relatos de animales” que integran la narrativa oral de este pueblo.



Se trata, en este caso, de textos muy breves protagonizados por animales y seres míticos, o bien sólo por animales, que, insertos en un tiempo mitológico en el que aquéllos podían comunicarse, desarrollan una situación en la que alguna característica física o etológica de una determinada especie resulta radicalmente modificada.

En el marco de esta temática, el relato *Julín Sulabá gulé* ('El mono congo y el Rey del Trueno') (Margery Peña y Rodríguez Atencio 1992: 53-59) refiere cómo el primero desafía a *Sulabá* a probar cual de los dos grita más fuerte. Sin embargo, cuando grita el Rey del Trueno, lo hace acompañado de un Rayo que alcanza al mono congo convirtiéndolo su pelaje hasta entonces de color blanco, en un pelaje negro.

A su vez, el relato *Chogá díge cheleré* ('El mono cariblanco y la concha') (Id.: 13-17) narra por qué este animal carece de uñas en sus manos, en tanto que el relato *Gobí díge soguán* ('La tortuga de río y la iguana') (Id.: 43-48) refiere la razón por la que este quelonio vive en un ambiente acuático.

Dada la brevedad de estas narraciones, hemos creído apropiado ilustrar esta exposición con la traducción libre de una de ellas. Se trata del relato *Bodregá díge judregá* ('El sapo y el cangrejo'), que extraemos de Margery Peña y Rodríguez Atencio (Id.: 20-22), y cuyo texto es el siguiente:

“Yendo el sapo por un camino, se encontró con el cangrejo que iba en sentido contrario.



- ¿Cómo está usted?, lo saludó el cangrejo.

- ¿Cómo está usted?, le respondió a su vez el sapo, pero dando a sus palabras un tono falso y burlón.

Después de continuar su camino, y ya lejos del lugar del encuentro, el cangrejo se dijo: “El sapo me habló hipócritamente al saludarme”, y, tras pensar así, resolvió regresar y preguntarle al sapo por qué lo había saludado de ese modo.

Volvió el cangrejo sobre sus pasos y cuando alcanzó al sapo, le dijo:

- ¿Por qué usted al saludarme me habló hipócritamente y con un tono burlón? Yo aprovecho ahora para decirle que usted tiene los ojos grandes; que es bocón; que lleva el cuerpo cubierto de ronchas y que tiene las nalgas secas.

Al oír esto, el sapo se enojó mucho y comenzó a golpear al cangrejo. Pero éste respondió al ataque y con un golpe de sus tenazas le cortó el rabo. El sapo sintió entonces tanto dolor que sólo pensó en salir huyendo de ese lugar.

-Yo le gané, dijo el cangrejo, tras lo cual siguió tranquilamente su camino.

Por eso, y como consecuencia de aquella riña, el sapo se quedó sin rabo, en tanto que el cangrejo aún lleva en su caparazón la marca de uno de los manotazos que el sapo le propinó”.



La consideración de estos relatos como “mitológicos” se fundamenta, según nuestro criterio, en el hecho de que ellos constituyen una dimensión de la ortogénesis, en tanto representan en relación con determinadas especies, transformaciones que, en conjunto con las creaciones y cambios ocurridos en el tiempo mítico, han hecho que el mundo tenga las formas y características que hoy percibimos.

NOTAS

- 1 Sin embargo, con las excepciones de Gunn y Constela Umaña, la consideración del bocotá en estos autores parece referirse propiamente a la lengua de los nativos de las provincias de Veraguas y Bocas del Toro. En lo que respecta al grupo de Chiriquí, durante mucho tiempo su estatus lingüístico distó de estar clarificado. Cabe, al respecto, citar el hecho de que la denominación de “guaymies sabaneros” llevó primero a Wassén (1952: 275-277) y luego a Young (1965: 20) a estimar que la lengua de este grupo era sólo un subdialecto del guaymí, y, tras ello, al confrontar y percibir las naturales correspondencias léxicas entre el “guaymí sabanero” y el bocotá de Veraguas, a postular que el bocotá (o bukueta) no era también más que un subdialecto del guaymí. El mismo Young, años más tarde (1971: 21-23), concluye que el bocotá de Veraguas y el “guaymí sabanero” son subdialectos de un dialecto guaymí llamado “murire” por este autor.

La errónea conclusión de Young se extiende a otro antropólogo, Richard G. Cooke (1982: 51, nota 1) cuando en la que denomina “nomenclatura de las divisiones étnicas y lingüísticas de los guaymies”, éste anota: “En cuanto a los idiomas que hablan los guaymies, uso ngawbére para el idioma de los guaymies del oeste, y buglére para la lengua oriental. El término buglére lo limito al idioma hablado por los ‘bocotás’ y ‘sabaneros’. Sin embargo, (...) no creo que buglére deba aplicarse al grupo humano. Por lo tanto, mantengo el adjetivo ‘bocotá sabanero’ cuando me refiero a los guaymies que hablan dialectos del buglére”.

- 2 Se trata del señor Francisco Rodríguez Atencio. Don Francisco Rodríguez nació en 1935 en el Distrito de San Félix de la Provincia de

Chiriquí, República de Panamá, lugar del que emigró en 1980 para establecerse en la localidad de Coto Brus, en el límite sur del territorio costarricense, donde vive en la actualidad casado con una nativa guaymí y dedicado a labores agrícolas y a su oficio de sastre.

- 3 En los materiales de la narrativa oral de los bocotás de Chiriquí que hasta la fecha hemos recopilado, existen no pocos relatos ajenos al ámbito propiamente mitológico. Al margen de una narración que contiene motivos y actancias correspondientes al esquema tradicional del cuento maravilloso - *Kuán éde kléble yé julita wade gige* ('El hombre que compraba animales') (Margery Peña y Rodríguez Atencio, 1992) -, se trata de relatos en que intervienen humanos y animales o bien sólo animales, que comportan contenidos rastreables en el folklore universal, y que probablemente llegaron a la tradición oral bocotá mediante fuentes hispánicas. Un estudio sobre uno de estos relatos, que corresponde a una versión del motivo de "el muñeco de brea" (The Tar-Baby), se encuentra en Margery Peña, 1990ch.
- 4 Son los relatos contenidos en el que hemos denominado "el ciclo épico bocotá de las cuatro guerras". Se trata de cuatro textos de los cuales los dos primeros narran los enfrentamientos de guaymíes y bocotás contra tribus míticas, en tanto que el tercero y el cuarto se refieren, respectivamente, a la lucha de los guaymíes contra los conquistadores españoles y contra los misquitos. Cabe señalar que en la edición de estos textos, respetamos la secuencia establecida en ellos por nuestro informante, aunque las incursiones de los misquitos en el territorio panameño tuvieron lugar en el siglo xviii, es decir, con mucha posterioridad a la conquista española. En los comentarios a estos textos (Margery Peña, 1990d) nos referimos con cierta amplitud a los elementos guaymíes y bocotás presentes en los relatos.
- 5 De las reproducciones publicadas por Fray Adrián de Santo Tomás (1965: 74-75) de la *Conquista de la Provincia de Guaymí, por el Venerable Padre Mestro Fr. Adrián de Ufeldre, en el Reino de Tierra Firme*, citamos el siguiente pasaje que corrobora esta afirmación:

"Tales eran estos gentiles bárbaros del Guaymí, los cuales confesaban tener un Dios, que gobierna todo el mundo, el cual llamaban Noncomala, y que éste creó el Cielo y la Tierra, y que estando todo en tinieblas, y sus moradores muy melancólicos, Noncomala se salió a pasear por las orillas del río Guaymí, y viendo en ella una her-

mosa mujer llamada Rutbe, pareciéndole bien, tuvo acceso a ella, de que quedó preñada, y al cabo de nueve meses, que es el tiempo que la Naturaleza señala de la concepción al parto, dio al mundo dos niños muy hermosos, que por tiempo de doce años crió la madre con mucho cuidado, y al cabo de ellos hiendo la madre a un covite, y dejándolos en casa, a la vuelta no les halló, porque se los había llevado su padre, y trasladándolos al Cielo, al uno lo convirtió en Sol, y al otro en Luna, y desde entonces hubo claridad de día y de noche...”

- 6 Cabe aquí hacer notar que en muchas mitologías indoamericanas cuya figura central es un “gran transformador” a la vez que “héroe cultural”, éste presenta las características de un “trickster”. No obstante, en los relatos protagonizados por *Chubé* que hasta la actualidad hemos recopilado, no asoma este rasgo y más bien tanto su figura como sus actuaciones poseen un carácter mayestático.
- 7 El término *doiá* en el bocotá de Chiriquí significa ‘enemigos’.

Bibliografía

Barrantes, R.

- 1993 *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Barrantes et al.

- 1982 “Migration and Genetic Infrastructure of the Central America Guaymí and Their Affinities With Other Tribal Groups”. *American Journal of Physical Anthropology* 58, 201-214.

Bozzoli, M.E.

- 1986 *El indígena costarricense y su ambiente natural*. San José: Editorial Porvenir.



- Constenla, A.
1989 "Subagrupación de las lenguas chibchas: algunos nuevos indicios comparativos y lexicoestadísticos". *Estudios de Lingüística Chibcha* VII, 17-72.
- Constenla, A.
1990 "Introducción al estudio de las literaturas tradicionales chibchas". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* XVI, 1, 55-96.
- Constenla, A.
1991 *Las lenguas del Area Intermedia: introducción a su estudio areal*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Cooke, R. G.
1982 "Los guaymíes sí tienen historia". En *El pueblo guaymí y su futuro*. Comité Patrocinador del "Foro sobre el Pueblo Guaymí y su Futuro" y Centro de Estudios y Acción Social-Panamá, CEASPA Editores, 27-64.
- Gossen, G. H.
1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gunn, R. D.
1980 *Clasificación de los idiomas indígenas de Panamá con un vocabulario comparativo de los mismos. Lenguas de Panamá*. T. VII. Panamá: Inst.

Nac. de Cultura- Instituto Lingüístico de Verano.

Gunn, Robert y Mary R. Gunn

- 1974 "Fonología bocotá". En *Lenguas de Panamá. Tomo I. Sistemas Fonológicos*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura - Instituto Lingüístico de Verano, 31 - 48.

Hymes, Dell

- 1972 "Models of the interaction of Language and Social Life". *Ethnography of Communication*, Gumperz and Hymes Ed. Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 35-71.

Laurencich, L.

- 1974 "Un grupo de indios guaymí en Costa Rica". *América Indígena* xxxiv, 2, 369-380.

Loukotka, C.

- 1944 "Klassifikation der sudamerikanischen Sprachen". *Zeitschrift fur Ethnologie* 74, 1- 69.

Margery, E.

- 1989a "El origen del mundo en una narración bocotá". *Estudios de Lingüística Chibcha* VIII, 153-182.

Margery, E.

- 1989b "Cuatro relatos mitológicos bocotás de los yé nansére ('seres malos')". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* XV, 2, 51-74.



- Margery, E.
 1990a “La leyenda de la madre del Sol y de la Luna en una versión guaymí y en una versión del bocotá de Chiriquí”. *Selected Papers from the VII International Symposium on Latin American Indian Literatures*, Mary H. Preuss Editor. Culver City, California: Labyrinthos, 23-42.
- Margery, E.
 1990b “La leyenda de *Jirondái* en una versión bocotá de Chiriquí: texto y comentarios”. *Revistas de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* XVI 1, 97-110.
- Margery, E.
 1990c “El tema del tabú alimenticio en una leyenda bocotá de Chiriquí”. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) XIII
- Margery, E.
 1990ch “The tar-baby motif in a Bocotá tale: *Blísigi sigabá gulé* (“The opossum and the agouti)”. *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 6, 1, 1990ch, 1-13.
- Margery, E.
 1990d “Dóble Kuabága: el ciclo épico bocotá de las Cuatro Guerras”. *Estudios de Lingüística Chibcha* IX, 123-172.
- Margery, E.
 1991 “Directrices temáticas de la narrativa oral bocotá (dialecto de Chiriquí)”. En *Past, Present,*

and Future. Selected Papers on Latin American Indian Literatures, Mary H. Preuss Editor. Culver City, California: Labyrinthos, 3-10.

Margery, E. y

F. Rodríguez

1992 *Narraciones bocotás (dialecto de Chiriquí)*. San José: Editorial de la Univ. de Costa Rica.

Sto. Tomás, Fray A. de

1965 "Conquista de la Provincia de Guaymí por el Venerable Maestro Fr. Adrián de Ufeldre, en el Reino de Tierra Firme" *Hombre y Cultura* (Panamá) 1, 4, 72-121.

Thomas, Cyrus

1902 "Provisional list of linguistic families, languages and dialects of México and Central American". *American Anthropologist* 4, 207-216.

Torres de A., R.

1980 *Panamá indígena*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura. Patrimonio Histórico.

Tovar, A. y C. Larrucea de Tovar

1984 *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos.

Uhle, Max.

1890 "Verwandtschaften und Wanderungen der Tschibtscha". *Proceedings of the International Congress of Americanists*. Berlín, 466-489.



Wassén, S. H.

- 1963 "Algunas observaciones sobre la división de los indios Guaymíes". *Revista Lotería* (Panamá) VIII, 86, 86-94.

Young, P. D.

- 1965 "Nota sobre afinidades lingüísticas entre bocotá y guaymí sabaneros" *Hombre y Cultura* (Panamá) 1,4, 20-25.

Young, P. D.

- 1971 *Ngawbe. Tradition and Change among the western Guaymí of Panamá*. Illinois: University of Illinois Press.



ALGUNAS ESTRUCTURACIONES MENTALES SUBYACENTES a los juegos y relatos orales mapuches

María Eugenia Merino D.

Introducción

El propósito de esta ponencia es describir las características de tres estructuraciones mentales estudiadas en un número importante de juegos tradicionales y relatos orales mapuches, recolectados en lengua vernácula, traducidos al Español y contextualizados etnográficamente. El análisis de dichas estructuraciones se aborda con la ayuda de un enfoque holístico de la mente, como es la teoría de la mente ecológica de Gregory Bateson (1985).

Este trabajo forma parte de una investigación en curso en la Universidad Católica de Temuco, desarrollada por el investigador Yosuke Kuramochi y la autora, y cuyo objetivo es buscar una aproximación a las formas cómo la mente nativa procesa la realidad y el mundo fenoménico, para poder acceder de manera más pertinente y adecuada a la comprensión de la cosmovisión mapuche.



Entre los métodos mayormente utilizados por los padres mapuches para la educación y formación de sus hijos, está el uso de la imitación por parte del niño de lo que los adultos hacen, a través del juego.

El modelo de los mayores constituye pues la base sobre la cual el “hombre pequeño” (pichi wentru) juega a ser adulto, utilizando gran concentración y poder de observación de las demostraciones y ejemplos tomados de los adultos, o de la naturaleza, para luego ejecutar por sí mismo lo aprendido.¹

De acuerdo a los estudios de Guevara (1908), Latcham (1915), Manquilef (1915), Matus (1920) y López Von Vriessen (1992), existieron en tiempos pasados, quedando algunos todavía vigentes, una gran variedad de juegos con distintos propósitos tales como juegos domésticos, guerreros, de apuestas, de competencia y resistencia física, para templar el espíritu y formar un carácter fuerte, mientras otros poseían un claro significado ritual, como es el juego de la Chueca o palín.

El juego de *la Chueca* es uno de los juegos mapuches más importantes, en el que participan jóvenes adultos y adultos, y permanece activo hasta estos días. Para jugarlo se necesita de un espacio plano en el que se traza una cancha de 200 o más metros de largo por 20 a 30 metros de ancho, la que se denomina “paliwe” o “lelfun”. Dos equipos de 10 jugadores cada uno, se ubican a lo largo de la cancha frente a frente. Al centro de la cancha se ubica una pelota de madera pequeña la cual deberá ser llevada por cada equipo hacia su extremo correspondiente o salida



(“tripalwe”) y sacada hacia afuera de la cancha. Cada vez que la pelota sale por una de las dos salidas se marca un tanto y se inicia el juego nuevamente hasta completar el número de tantos pactados con antelación. Originalmente, este juego poseía un significado ritual, luego evolucionó hacia un juego de carácter guerrero, preparatorio para la guerra en que se preparaba a los jóvenes guerreros (“konna”). Hoy día, pareciera haber evolucionado hacia un juego de carácter más bien deportivo-recreativo, según lo ha constatado López Von Vriessen (1992).

Otro de los juegos estudiados en el Juego del ‘Awar-kuden’ (Kuden=juego/awar=habas). Para jugarlo se necesitan 8 habas pequeñas; por un costado las habas se raspan, se tiñen con carbón y se les pica hoyitos sobre ellas con un elemento punzante. Se extiende una manta y los jugadores se sientan en círculo. Se preparan palitos cortados del mismo largo (“kow”) para llevar la cuenta. Un jugador toma las habas y las revuelve dentro de sus manos, luego las lanza sobre la manta. Al mismo momento que las lanza, el jugador improvisa canciones de amor y le “habla” a sus habas dándole potencia para que ganen. El jugador gana punto cuando la parte ennegrecida de las habas quedan hacia arriba. Cada jugador lanza una vez por turno. El juego finaliza cuando uno de los jugadores obtiene la mayor cantidad de puntos.

El juego del “Maumillan” (mau=soga/milla=oro), consiste en que varios niños forman un círculo tomados de las manos y en el centro de él colocan a dos con la vista vendada, quienes se sitúan frente a frente. Uno de ellos tomará el papel del “Mau” o soga y su objetivo es lograr dar



caza al “millan”. El “Mau” grita: ¡mau!, encoge las piernas, estira los brazos y espera que el otro grite ¡millan!. Este último, al oír el grito del “mau”, responde “millan” y huye despacio a objeto de engañar a su cazador sobre el lugar exacto donde él está ubicado. El mau avanza hacia el punto donde el cree que está el millan. Así continúan hasta que el “mau” logra dar caza al “millan”. El juego prosigue con otro par de niños que tomarán el papel del “mau” y del “millan” respectivamente.

En el sector de Pemurehue en Chol Chol, se recolectó un juego que jugaban las generaciones de los que hoy son adultos y adultos mayores (40 y 80 años respectivamente), pero que actualmente ya está desaparecido. Se trata del Juego del *Daullutun* o juego del Camarón de Agua dulce.

En los sectores aledaños a los ríos y esteros se iban los niños y buscaban hoyos -túneles hechos por los camarones. Entonces cada niño escogía un hoyo y comenzaba la competencia. El niño introducía la mano dentro del agujero y la dejaba quieta hasta que la mano tomara la temperatura de la tierra. Luego comenzaba a cantar en voz suave hablándole a los camarones que estaban en los túneles: “Vamos camarón, vamos, amigo, no temas que no te haré daño, soy tu amigo, soy como tú” (mientras dice esto comienza a mover los dedos de su mano como si fuera un camarón, tratando de tocar alguno que esté cerca) y sigue: “vamos camarón, deja que te toque, soy tu amigo, somos de la tierra, ven”. Cuando palpa algún camarón lo coge con sus manos y lo saca. Lo deja afuera del hoyo dentro de un corral hecho de barro para que no se escape. Vuelve a



introducir la mano al hoyo y repite el mismo procedimiento anterior.

Es ganador el niño que logra sacar el mayor número de camarones del hoyo habiéndolos mantenido dentro del corral. Este juego pone a prueba la habilidad, astucia y resistencia de los niños, pues los camarones les muerden las manos al sentirse atrapados. Al término, los niños cuentan los camarones por corral y celebran al ganador. Los niños devuelven los camarones a sus respectivos hoyos.

El análisis de estos juegos nos permitió visualizar una serie de elementos que aparecían recurrentes en la estructura de los textos tanto de los juegos como de relatos orales, y que conformaban lo que denominamos ciertas estructuraciones mentales del hombre nativo, de las cuales desarrollaremos tres en este trabajo.

La primera de ellos denominada *Pensamiento Metafórico*² corresponde a la concepción de que toda la naturaleza está “animada”, que todo elemento de la naturaleza posee una “mente” que es común a todos, y en cada acto o aspecto de lo circundante, el mapuche ve una manifestación de lo trascendente. Ello implica también un profundo sentido religioso arraigado en cada ser, ente o personaje que tiene poder para realizar determinadas acciones, todo lo cual les es dado por la divinidad, espíritus o antepasados.

Este pensamiento se encuentra presente por ejemplo en el juego del *Awarkuden* (juego de las habas), en donde cada jugador le “habla” a sus habas al momento de lanzar-



las como si éstas fueran también seres vivos. Les dice: “Vamos habitas, dile al enemigo, dile que va la negra, mira que te mira el enemigo, vamos habita”. Asimismo lo encontramos en el juego del *Daullutun* (juego del camarón de agua dulce) en que el niño le habla a sus camarones para calmarlos porque nada malo les habrá de suceder.

Con respecto a los relatos mapuches, el pensamiento metafórico también se encuentra presente en las estructuras narrativas de éstos. A manera de ejemplo, en el relato “La Plaga de Langostas” una joven mujer debe casarse con una montaña (penetrar en su interior y ser tomada por un ser que habita en ella) con el propósito de poner fin a una plaga de langostas que asolaba al sector.

La montaña es poseedora de un gran poder (“*ne-wen*”) el cual hace posible que la joven dé a luz un niño con cola de pez y todo ello contribuye finalmente para que la gente pueda volver a trabajar su tierra, habiéndose terminado la plaga.³

Este tipo de estructuración mental ha sido descrita también por Califano (1989) en sus estudios del mito de los Maticos, donde da cuenta de una serie de “*co menciones*” que los nativos otorgaban a los personajes de sus mitos, fueran éstos humanos, animales, pájaros o elementos de la naturaleza, quienes asumían características, poderes y habilidades de quien se los transmitía .

La Solidaridad es otra estructuración mental observada en las manifestaciones orales mapuches. El sentido de comunidad se encuentra muy arraigado en la cultura ma-

puche y es una característica que lo distingue de otras culturas y pueblos. Corresponde a una voluntad expresada tácitamente en “lo que es mío es también tuyo, y de los demás”.

Ello implica la participación grupal en las más diversas manifestaciones mágico-religiosas, de sobrevivencia, como asimismo en sus modos de producción. Nuestros estudios nos muestran que, al parecer, *la solidaridad* o sentido comunitario, como estructuración mental mapuche, surge como un resultado de la acción del *pensamiento metafórico*, donde el elemento común es la voluntad de los miembros de la comunidad para participar, ayudarse mutuamente, para unirse en torno a buscar la solución a un problema presentado, o para participar grupalmente en ritos, ceremoniales y bailes; en otras palabras, se trata de una percepción de sí como parte integrante de un todo mayor que incluye las realidades de lo supranatural, la relación con los antepasados y la relación con el espacio natural, todas interactuantes e interrelacionadas dentro del cosmos mapuche.

El concepto de solidaridad mapuche subyace también a una gran variedad de relatos orales; en ellos se observa la recurrencia del elemento reunión de los miembros de una comunidad para enfrentar dificultades y tomar decisiones en conjunto.

Una tercera estructuración mental corresponde a la *continuidad* que se ha observado en *las realidades óptica, temporal y espacial*. En efecto, se observa un continuun en la relación que se da entre el hombre y lo sobrenatural



(realidad óptica), entre los vivos y sus antepasados (realidad temporal), y entre el hombre y los elementos de su entorno natural (realidad espacial).⁴

La concepción de un tiempo lineal, compartimentalizado entre pasado, presente y futuro, como asimismo la concepción del espacio no obedece al estilo Cartesiano característico del pensamiento occidental, sino más bien es un concepto calificado, portador de poderes habilitantes para todo ser o ente, y que se recibe de una divinidad, espíritu o antepasado.

En los juegos del *Awarkuden*, *Maumillan* y *Daullutun* es interesante observar cómo el jugador y sus habas forman durante el juego una unidad indisoluble, ambos son movidos por el mismo poder; cómo el “mau” se posesiona de su papel de sogá encogiéndose y estirando sus piernas y brazos cada vez que sale a la caza del “millan”, y en el juego del camarón se observa la relación de íntima cercanía entre el jugador, su mano y el camarón.

Por otro lado, en el relato “La Gente del Volcán” se observa a sus personajes experimentar una serie de cambios, que van desde un aspecto humano durante la noche a un aspecto animal (perros o cerdos) durante el día. Hay también seres o elementos destructores que toman forma de cometa, o de un zorro-brujo con cola de arcoiris, que vuelan hacia el volcán y se transforman en lava durante las erupciones. Este continuum de realidades genera al parecer una ausencia de referencias de tiempo cronológico lineal y de espacio físico que sean concretos y ubicables, característica común observada en los relatos analizados.



En un análisis comparativo de las estructuraciones mentales tanto en juegos como en relatos mapuches, es posible observar que las relaciones e interdependencias que se generan entre dichas estructuraciones mentales parecieran formar parte de un circuito de patrones mayor. Es posible inferir que el pensamiento metafórico pareciera regir o generar la ocurrencia de los otros tres patrones estudiados. Es decir, constituye el núcleo de origen de las otras concepciones, las que a su vez están interrelacionadas y son interdependientes entre ellas, esto es, si se da una, también están implícitas las otras; son hebras de una misma madeja, por decirlo metafóricamente. Ello pareciera tener su significación en una forma de pensamiento que podríamos definir como cíclico, acumulativo,⁵ holístico, religioso, analógico, e interrelacionado, que percibe al ser humano como una “parte” del todo, que no puede ser compartimentalizado, pues su naturaleza sistémica no lo permite.

En este punto nos parece pertinente tomar como referencia la teoría de Gregory Bateson,⁶ quien basa su enfoque en el convencimiento de que la concepción dualista y pragmática que rige el pensamiento occidental está obsoleta, al menos en tres de sus nociones básicas que son:

a) El dualismo Cartesiano que separa mente de materia.

b) El extraño fisicalismo de las metáforas que usamos para explicar fenómenos mentales como “poder”, “energía”, “tensión”, etc.



c) Nuestro convencimiento anti-estético, heredado del énfasis dado por Bacon, Locke y Newton a las ciencias físicas, de que todo fenómeno (incluido el mental) puede y debe ser estudiado y evaluado en términos cuantitativos.⁷

Dice Bateson que la cosmovisión occidental basada en dicha epistemología ha fracasado pragmática e intelectualmente. En lo pragmático, tales premisas han llevado al mundo a la avaricia, guerras, tiranía y polución de medio ambiente. En lo intelectual, la teoría de sistemas, la cibernética, la medicina holística, la ecología y la psicología gestalt, han ofrecido mejores formas de comprender el mundo de la biología y del comportamiento, que las ciencias tautológicas que han regido el mundo hasta hoy día, y que han exaltado al hombre como un miembro de una especie supuestamente superior, única, de orden y estructura material, contrapuesto a la existencia de un universo vivo, general (más que único) y espiritual (más que material).

Bateson plantea que esta dicotomía no es real, que existe un “metapatrón” que conecta e interrelaciona la mente del hombre con la de todas las demás especies y formas del cosmos. A este meta patrón lo denomina “mente ecológica”, en cuanto a que los procesos mentales deben tener siempre representación física y que la complejidad del sistema nervioso está relacionado con la complejidad de la mente. La mente ecológica consiste en un sistema de redes cibernéticas interrelacionadas que compiten pero son dependientes entre sí, son autocorrectivas y se orientan hacia el logro de equilibrio. Esta permite al individuo reconocerse como una parte de un sistema más amplio que también posee “mente”, y que la parte nunca podrá con-



trolar el todo. El problema radica en que la naturaleza cibernética del yo y del mundo tiende a ser imperceptible para la conciencia humana, pues ésta actúa de acuerdo a propósitos, y selecciona entonces sólo las partes que a ésta le interesan y que son las que se muestran en lo que Bateson denomina la pantalla de la mente. Es decir, la conciencia actúa como un “filtro”, seleccionando y mostrando sólo los “arcos” de los circuitos, pero no el circuito completo.⁸

¿Cómo entonces puede desarrollarse una mente ecológica? Bateson plantea que ello puede lograrse a través de lo que Freud llamó “el camino real al inconsciente”: a través del arte que permite al hombre experimentarse a sí mismo y a través de los sueños y del mundo subconsciente. Ellos son los puentes que unen al todo, pues se ocupan de la relación entre los niveles de los procesos mentales, y permiten al individuo reconocer en el mundo circundante la existencia de “mentes”, con pleno derecho de ser tomados en cuenta ética y moralmente.

Para la cultura mapuche, la continuidad del mundo entre los niveles de la vida cotidiana, la dimensión onírica y el ámbito etéreo está representado lingüísticamente en su literatura oral, configurando un denso sistema de relaciones simbólicas. Según Kuramochi (1990) “el sueño constituye un código de comunicación válido y aceptable para la cultura, él constituye, junto con el trance (Keymiñ) y la inspiración, los medios de comunicación con la divinidad.... el sueño no sólo comunica, sino que a través de él pueden actuar las fuerzas sobrenaturales sobre la persona”.⁹



En resumen, la mente ecológica tiende siempre hacia una mayor flexibilización, en tanto que una mente consciente teleológica, característica del pensamiento occidental, implica una rigidización y un grado de compartimentalización mayor, lo que explicaría las grandes diferencias existentes entre la cosmovisión del hombre occidental y la de las culturas indígenas.

Si retomamos las estructuraciones mapuches estudiadas y la forma cómo éstas parecen estructurarse y operar, dando forma a un supuesto pensamiento que hemos denominado holístico, analógico, cíclico y metafórico, podríamos postular la hipótesis de que es probable que la mente mapuche posea características de tipo ecológicas mayormente desarrolladas, debido a que los canales que informan a la cultura tienen su origen en a lo menos tres niveles del cosmos que son, el ámbito de la vida cotidiana y la realidad natural circundante, el nivel onírico, y el ámbito supranatural-atemporal que incluye la relación con los espíritus de los antepasados, de los seres animales, vegetales y minerales, como asimismo con la divinidad padre-madre Dios (Ngenechen); generándose un continuum comunicativo entre estas realidades y siendo toda manifestación proveniente de ellas, informada por un concepto de potencias de poder, tal como lo propone Bórmida.¹⁰

Una hipótesis como la planteada, requiere de abundante comprobación empírica a través del estudio de otras manifestaciones orales mapuches, en la búsqueda de un mayor número de estructuraciones mentales que permitan en primer término, describir y caracterizar la forma cómo estructura y concibe su mundo el hombre mapuche. Este

cúmulo de información puede permitir a futuro el desarrollo de una hermenéutica cultural del pensamiento indígena a partir de la propia concepción del mundo del pueblo mapuche.

La configuración estructurada de patrones mentales que permitan acceder a una cosmovisión coherente y más pertinente de la cultura mapuche, contribuirá de manera importante a su comprensión por parte del mundo occidental, y por ende a una mejor comunicación entre ambas culturas en los campos de la relación social interétnica y de transferencia técnica y científica que beneficie el desarrollo del pueblo mapuche.

NOTAS

- 1 Hilger, M.I.: *Araucanian Child Life and its Cultural Background*, pp. 74-77, Smithsonian Institution, Washington, USA, 1957.
- 2 Kuramochi, Y.: *Mitología Mapuche*, Colección 500 años; N°40; Edit. Abda-Yala; MLAL; 1991, pp. 254-246.
- 3 Kuramochi, Y.: *Cultura Mapuche*. Vol. I: Relatos Mapuches. Proyecto CONICYT 639-90, Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, Temuco, 1992.
- 4 Kuramochi, Y.: *Cultura Mapuche*, Volumen 2: Relaciones de Rituales y Tradiciones, Proyecto CONICYT 639-90, Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, Temuco, 1992, pp. 169-177.
- 5 Vega, C.: "Tradición oral y discurso popular andino" pp. 57-58, en *Oralidad Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina 1*.
- 6 Bateson, G.: *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, Edic. Lohlé, Buenos Aires, 1985.



- 7 Traducido de Bateson, G.: *Mind Nature A necessary Unit* 'p, 240; Ed. Bantam New Age Books, 1980.
- 8 Aquí Bateson hace una analogía del filtro que realiza la conciencia, con lo que ocurre con el mapa de un territorio. El mapa sólo destaca las diferencias que se perciben entre un área y otra del territorio, pero no muestra *todo* el territorio. La conciencia entonces sólo le muestra "mapas" a la mente.
- 9 Kuramochi, Y.: *Cultura Mapuche: Relaciones de Rituales y Tradiciones* (op. cit), p.91.
- 10 Bórmida, M.: "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo" en *Scripta Ethnologica*, Vol. VIII, CAEA, Buenos Aires, 1984.

Bibliografía

Bateson, G.

- 1985 *Pasos hacia una Ecología de la mente*, Ediciones Lohlé, Buenos Aires.

Bateson, G.

- 1980 *Mind and nature: A necessary Unit*; Edit. Bantam; New Age Books.

Bórmida, M.

- 1984 "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo" en *Scripta Ethnologica*, Vol. VIII, CAEA, Buenos Aires.

Califano, M.

- 1989 "Mito y chamanismo en los Mataco (wichi) del Chaco Central", Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de la Frontera, Chile 1989.-

- Guevara, T.
1908 *Psicología del Pueblo Araucano*; Imprenta Cervantes, Santiago.
- Hilger, M.I.
1957 *Araucanian Child Life and its Cultural Background*. Smithsonian Institution; Washington, USA.
- Kuramochi, Y.
1991 *Mitología Mapuche*; Colección 500 Años; No 40; Ediciones Abya-yala, MLAL.
- Kuramochi, Y.
1992 *Cultura Mapuche*. Volumen 1: Relatos Mapuches. Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.
- Kuramochi, Y.
1992 *Cultura Mapuche*. Volumen 2: Relaciones de Rituales y Tradiciones. Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.
- Latcham, R.
1915 *La Capacidad Guerrera de los Araucanos*; Revista de Historia y Geografía; No 15; Santiago.
- López Ván, C.
1992 *Quinta Imagen: Revista de Educación y Cultura Año 2. No 57*. Edit. El Mercurio, Valparaíso.

Manquilef, M.

1914 *Comentarios del Pueblo Araucano II*, La Gimnasia Nacional: Juegos, ejercicios y bailes. Imprenta Barcelona Santiago.

Matus, L.

1914 *Juegos y Ejercicios de los Antiguos Araucanos*; Imprenta Universitaria, Santiago.

Vega, C.

1988 “Tradición oral y discurso popular andino”, *Oralidad. Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina* 1 UNESCO.



TRADICION ORAL Y CREATIVIDAD PLASTICA EN TEXTILES MAPUCHES

Gladys Riquelme Guebalmar

Sobre el estudio de los textos visuales en la década del 60 al 70 se dio un paso importante al incorporar gran parte de las categorías de las ciencias del lenguaje. Al mismo tiempo se desarrollaron tendencias y formas de trabajo que ahora podemos evaluar con mayor claridad que entonces.

Uno de los énfasis excesivos de entonces fue el intento de interpretar el lenguaje de la imagen, extrapolando las categorías de los discursos lingüísticos a los discursos visuales. Las aplicaciones no siempre adecuadas del concepto de doble articulación a lenguajes visuales diversos, constituyen un buen ejemplo al respecto.

Esta exageración indebida trajo como consecuencia en la década siguiente un cierto afán por restituir la autonomía de la imagen, separándola demasiado de la lengua o de sobrevalorar en exceso lo visual. Los lemas de esa actitud, se conservan en frases como “más vale una imagen que mil palabras”, “no más palabras: un buen diagrama, una buena ilustración”, “la era de la imagen”, etc.



El estudio de los textos visuales se empobreció bastante también al insistir en forma desmedida y unilateral en la dimensión icónica de las imágenes de diverso tipo. Como dijo Metz, muchos cedieron a la tentación de “iconizar demasiado al ícono” (1982: 11) para responder a quienes habrían “lingüistizado demasiado la lengua”.

Al enfrentar el estudio de los diseños textiles de una cultura con una rica tradición oral, como ocurre en la sociedad mapuche en la cual muchos de los significados de su mundo imaginario y simbólico, se mantienen simultáneamente en el discurso de la memoria iconográfica, y en el discurso de la tradición oral, resulta casi natural algunas propuestas generales de Metz: 1) Desarrollar una semiología de la imagen (en este caso, basado en memoria iconográfica, de los diseños textiles) “al lado” de los fenómenos lingüísticos (en este caso, la tradición oral, relacionada con los textiles); 2) Admitir que esta semiología específica de un tipo de imagen, no puede realizarse fuera de una semiótica general, la cual implica para un especialista en arte el doble esfuerzo de asimilar las principales categorías de esta disciplina y adecuarlas al dominio concreto de estudio reelaborando si es necesario, o incorporando si también lo es, conceptos metodológicos, modos de pensar, sentir y operar, etc.

Este enfoque tal vez nos permita superar algunos hábitos bastante generalizados, como el de suponer que una imagen (vale decir, un diseño) se genera a partir de una relación directa entre signo icónico y objeto real, y pensar además que la prueba de esto es una semejanza simple existente entre ambos. Es claro para nosotros que un signo



visual está relacionado no sólo con el referente empírico, el objeto que le habría servido de modelo, sino también con el sentido que este objeto tiene en la comunidad cultural donde se produce y recepciona el símbolo, y por ende con las personas involucradas. Más exactamente, el signo se relaciona con el objeto sólo a través del sentido cultural que a este se le ha atribuido y en el caso de los textiles mapuches, como se ha dicho, este sentido se encuentra tanto en la memoria iconográfica como en la tradición oral.

Antecedentes

A comienzo de siglo Guevara (1911) lamentaba que no se hubiera hecho hasta ese momento un análisis del sentido simbólico de los diseños textiles y otros objetos - lenguaje de la cultura mapuche (cerámica, platería, alfarería, etc.). El transcurso del tiempo daba razón a su crítica, ya que poco o nada se hizo al respecto, y estas manifestaciones artísticas de los mapuches -miradas generalmente como folklore o artesanía- fueron estudiadas sobre todo desde el punto de vista de su manufacturación, de sus posibilidades técnicas, de su incidencia socioeconómica o de su connotación de género, como actividad típica de mujeres, que les otorgaba cierta independencia relativa en la vida familiar y comunitaria.

No es el momento de evaluar la productividad de estos enfoques, ciertamente valiosos y legítimos, ni de discutir algunos aspectos específicos, tales como el rasgo de género atribuido a estas actividades, por lo general realizadas por mujeres, por razones propias de la dinámica cultural y económica de los mapuches en este siglo, pero de las cua-

les también participan hombres en forma habitual. Nos interesa destacar cómo, junto a la presencia de estos y otros enfoques semejantes, se hacía más nítida la ausencia (o por lo menos, insuficiencia) de otros estudios que también rescataran el valor específico de estas manifestaciones o prácticas culturales, justamente desde la óptica de su significación artístico cultural.

Esta carencia ha sido objeto de preocupación en los últimos años, principalmente en el medio académico. Así pueden encontrarse los trabajos de González: “Simbolismo en la alfarería mapuche”, *Claves astronómicas* 1984; Sepúlveda: “Proposición para un análisis semiótico de la iconografía textil mapuche”, 1985; Gordon: “El mito del diluvio tejido en la faja de la mujer mapuche” 1986; Riquelme y Ramos: “El contenido del relato en la manifestación gráfica del mito de Trentren y kaikai” 1986; Cabeza: “Simbología mapuche” 1986; Mege: “Arte textil mapuche”, 1992; Riquelme: “Llallin Kuse modelo o auxiliar de la tejedora mapuche”, 1990

Si se analizan los estudios señalados, se podrá observar que en su mayoría son trabajos de gran creatividad y dominio de los diversos criterios disciplinarios empleados. Todos ellos, describen algún aspecto de los diseños textiles y varios emplean, en forma explícita información extraída de algún elemento o modalidad de la tradición oral. Lo que todavía debe profundizarse y sistematizar es el trabajo simultáneo de la memoria iconográfica y la tradición oral, efectuado por los productores o usuarios culturales de ellos, y por los propios investigadores al intentar decodificar el trabajo de aquellos.



Sería demasiado pretencioso que nosotros quisiéramos llenar este vacío en los márgenes de este pequeño trabajo, ya que el proceso completo que se debe formular excede con mucho nuestras posibilidades actuales. Sólo intentaremos delimitar un poco más el problema y ofrecer, todavía en forma asistemática, algunas ejemplificaciones o sugerencias sobre caminos posibles de trabajo.

Los diseños textiles y sus posibilidades representativas

Los materiales con que se la tejedora trabaja los diseños textiles normalmente (hebras de lana de oveja, hiladas, ovilladas y teñidas en forma no industrial), los objetos que se elaboran: (mantas, alfombras, frazadas, cinturones, etc.) el instrumento que se emplea para tejer (telar o witrál) y las exigencias que se le pone al tejido (estar apretado, tenso, firme, parejo) así como las diversas técnicas de teñido de la lana (con elementos naturales o productos químicos) y las técnicas de confección que se emplean (liso, nimin, amarra y fleco o llapan) la obliga a usar tipos de dibujo o ñimin determinado según la prenda que teja.

De esta manera, como sucede también en otras culturas:

1) Los diseños textiles mapuches privilegian las líneas rectas, dibujos de formas rectilíneas y angulares y colores planos. Éste es el primer dato visual fácilmente comprobable.

2) Por las razones anteriores de adecuación del dibujo al telar, la mayoría de los diseños textiles son semi abs-

tractos o abstractos. Como además de esto un alto porcentaje de los diseños se halla relacionado con algún acontecimiento, objeto o ser natural humano o sobrenatural, cuya imagen se desea representar y/o significar, el problema clásico que se presenta en estos casos es en qué medida el diseño se corresponde (o “guarda fidelidad”) con el objeto que desea representar, lo que ayuda a comprender hasta donde se puede confiar en las representaciones icónicas para el conocimiento de la realidad.

Desde un punto de vista empírico, bastaría con comparar los sujetos de la realidad con los diseños textiles que los representan, para tener una respuesta. Pero no cabe duda que ésta sería, por lo menos, incompleta equívoca e inadecuada, no es posible establecer cuáles fueron los modelos reales utilizados, si los hubo, no se conoce con seguridad la motivación e intereses de quien efectuó el diseño, como tampoco se sabe cuáles fueron sus posibilidades o restricciones económicas y materiales, etc.

Para encontrar una explicación mejor, basta con recordar que en el caso de la cultura mapuche, las tejedoras jamás tienen ante sí objeto o un esquema cuando elaboran los ñimin en sus textiles, incluso, ellas se jactan de esta capacidad ya que todo lo tienen en la mente. “El ñimin está en la cabeza de la tejedora, no se necesita nada más”, dice... “La tejedora piensa, recuerda y allá le avisan. Esas cosas se saben de antes... todas las cosas están hechas de antes, todas. Hay que recordar no más dice (...) Recordar así como mirar y ver. Si, pues, ver muchas cosas. Como mirar para atrás, y está lleno de ñimin”... “Una sabe lo que va a tejer, para eso, sabe... Para eso le enseñaron, también. Cla-



ro, a una le enseñaron, le enseñaron todos los días ja ja ja (y hasta con una varilla) y una aprende, y teje, porque una sabe. Para eso tuvo abuela!”

De estas observaciones se deduce que la tejedora no está interesada en tomar modelos de la realidad inmediata, puesto que posee un conocimiento que la provee de un conjunto de alternativas de las cuales ella selecciona y elige. En este sentido es que una tejedora al elaborar el diseño de un textil acude a su memoria iconográfica (cf. Riquelme 1986), y otras para rescatar los elementos de la tradición que reactualiza, asumiéndola en alto grado y transgrediéndola sólo por razones ocasionales (carencia de material, peticiones específicas, etc...) Así vistas las cosas, el artista textil no trabaja directamente con los objetos, sino con ciertas nociones acerca de ellos que existen en su cultura.

Sus diseños, por tanto, no se encuentran relacionados en forma inmediata con el referente empírico, sino que son representaciones de connotación o valor sobre ellos, por lo cual este tipo de relaciones es un problema de significación cultural. Como dice Vilches, hay que convenir que el signo icónico no mantiene ninguna relación natural con el objeto y que sólo debe pensarse en una correlación de tipo convencional (1983: 17-18). De esta manera la relación entre signos y objetos debe estudiarse “como una correspondencia no entre un objeto real y una imagen, sino entre el contenido cultural del objeto y la imagen. Y este contenido es el resultado de una convención cultural (id.19).

Reiterando aún más lo ya dicho, esta convención cultural consiste en un complejo de imágenes que forman



parte del patrimonio de la tradición textil y que cada tejedora maneja en mayor y menor grado, por lo general en forma bastante completa.

Una prueba convincente de esto es el hecho que los mismos diseños se repiten en distintas épocas y lugares, en manos de unas u otras tejedoras, con mayor o menor experiencia, con menor o mayor acceso a los medios materiales y a la cultura mayoritaria.

El otro hecho reiterado es que la mayoría de las personas (tejedoras) no sabe con exactitud por qué elige estos motivos y cual es su significado. Para encontrar éste, lo más común es que, las tejedoras (o su familia), desde la memoria iconográfica, acudan a la tradición oral, para buscar en los mitos y otras creencias que se relatan el sentido de un ñimin determinado, de un conjunto relacionado de ellos o de una prenda completa.

De esta manera, se puede observar cómo las tejedoras acuden simultáneamente a estas fuentes complementarias, su memoria iconográfica y la tradición oral de la comunidad. Imágenes y lengua son empleadas así para cumplir una misma función: reforzar la identidad étnicocultural, mediante la reactualización de imágenes y sentidos primordiales.

Sobre lo anterior podría señalarse muchos ejemplos. Recordamos uno que tiene gran importancia para nosotros porque fue una de las primeras ocasiones en que observamos el fenómeno en todas sus dimensiones.



En una investigación anterior, al llegar a la localidad de Liquiñe, fuimos acogidos con gran amabilidad por don Marcelino Caripán, uno de los más hábiles artesanos en madera, y su señora Elsa, experta tejedora. En esa oportunidad conversamos muchísimo sobre el mito del Trentren y Kaikai, obteniendo una gran cantidad de información y de dibujos del mito. Don Marcelino nos comentó además, sobre un diseño muy frecuente en su zona y también en otros lugares distantes. Debido a su profesión tenía que ir a distintos lugares a recoger material y a participar en ferias nacionales e internacionales. Según sus palabras, él había visto el mismo dibujo o ñimin, en muchas partes. De acuerdo a su relato y el dibujo realizado, esto no es casual: el dibujo representaba una parte del mito “camino de culebra” y cabeza de culebra (conf. dibujo), también la representación completa del mito.

Para explicar mejor el mito, él dibujó un cerro Trentren y otro Kaikai, ambos cercanos a su casa (Figura 1) y luego hizo varios relatos de la historia y de algunos episodios que él consideraba fundamentales (parte de la cual se encuentra grabado en un cassette de audio). En este caso específico, se puede observar cómo un destacado artista conocedor de su cultura articuló los datos de la memoria iconográfica y la tradición oral.

Por otra parte, si se quiere ejemplificar en qué medida las representaciones icónicas simbolizan con mayor precisión los contenidos culturales que los referentes empíricos, se puede recordar, que muchas personas mapuches han dibujado un cerro, que en casi todos los casos se encontraba cerca de sus casas. Se trataba naturalmente de ob-

jetos diferentes, no obstante, la forma de representación era más o menos similar: Los cerros crecen, tiene una puerta y es salvador, la explicación es de orden estrictamente cultural, el cerro crece y se abre para acoger y salvar a los y salvar a los y salvar a los a los hombres (Figura 2).

Si comparamos el diseño artesanal con el dibujo hecho por don Marcelino Caripán, del relato del mito de Trentren y Kaikai, no se observa una gran similitud entre ellos, por el contrario, en un primer momento cuesta encontrar las relaciones señaladas. Sin embargo, estas relaciones existen agrega don Marcelino, así como también otras personas y tejedoras mapuches con quienes conversamos y dibujaron sobre el mito señalado. El asunto es, naturalmente readecuar nuestras categorías mentales para comprender esta lógica diversa. Esto nos lleva a descubrir que las mayores semejanzas no se hallan necesariamente a un nivel icónico, o dicho de otra manera las semejanzas del diseño con el objeto real son escasas. Lo que representa el diseño son prioritariamente rasgos y atribuciones culturales a los objetos, aunque estos difieran con la realidad objetiva. En el ejemplo el diseño que representa a Tren tren, no se parece al cerro que existe cerca, pero que corresponde con exactitud a algunos aspectos de la historia contada por don Macelino y por muchos otros mapuches, y que forman parte de la tradición oral del pueblo mapuche.

Por otra parte, el diseño referido es muy usual y también, forma parte de la memoria iconográfica de la cultura.

Lo que debe tenerse en cuenta es que tanto la tradición oral, como la memoria iconográfica, no son estáticas e



inmutables, sino que se transforman, por lo que en cada caso es necesario readecuar nuestros criterios en base al contenido cultural de las formas representadas más que a la relación directa objeto-imagen.

En otra oportunidad, visitando a un matrimonio del lugar Cerro Loncoche Plom, José y Matilde, ambos tejedores, nos conversaron del Llallín, o Llallin Kusé, ser sobrenatural que ayuda a las tejedoras. En medio del trabajo de terreno, numerosas otras tejedoras se refirieron al mismo ser, junto con otras creencias y costumbres como la de orar antes de iniciar un tejido, sacar los ñirehues (pieza del telar) cuando se deja de tejer, etc. Una de las versiones del relato de Llallín Kusé es la siguiente: “Un día una chiquilla lavaba mote en el río, llegó un viejo y se la robó, se la llevó pa’ sus tierras, se casó el viejo con la chiquilla, dicen que le dijo: “me tenís que tener toda esta lana hilá”. Se fue el hombre y la niña quedó llorando ¡cuándo sabía hilar! Llorando allegadita al fogón, en eso el “choñaiwe Kusé” el fuego vieja le habló: “No tenís pa’ qué afligirte tanto yo me voy a llamar a “lalín Kusé” pa’ que te ayude”, al ratito apareció bajando por el fogón la araña vieja y le dijo a la chiquilla “tienes que hacerlo como yo, mírame y aprenderás a hilar”.

Así pasaron los días, cuando llegó el hombre las lanas estaban hiladas.

“Llallín Kusé” todas las noches fue a ayudar a la niña y juntas terminaron el trabajo” (Montesinos 1984: 41)

Otros datos obtenidos sobre el “Llallín Kuse” enriquecen mucho el relato; José Ñanco dice que cuando uno

está hilando, Llallín se deja caer de repente sobre la persona que lo está haciendo. También se dice que antiguamente a las niñas se les decía: “¡hay que hilar con un Llallín porque el Llallín siempre está hilando.” Cuando se le enseña a las niñas a hilar, les dicen “¡hay que estar, hay que ser como el Llallín” claro, “estirando la hebra de lana”, “cuando la niña va aprender luego se le cae encima de la cabeza, del techo se le cae, encima de la cabeza! (Riquelme 1988).

José Ñanco, también dibujó la figura del Llallín, como también lo hizo Elisa Lemunao de Llanuco (Figura 3), lo sorprendente es que ambos tejedores son de lugares distantes pero al dibujar a este ser sobrenatural representa una figura más o menos semejante y que es uno de los motivos que con algunas variantes es representado en los tejidos mapuches.

Podemos recordar otro ejemplo: Cuando investigaba sobre “la memoria iconográfica el mito de Trentren y Kai-kai”, luego de una larga conversación familiar alrededor del fuego con don Francisco Lemunao, su esposa y sus hijas, todas tejedoras, nos despedimos dejando material de dibujo: cartulina y lápices de colores, para que dibujaran lo que desaran acerca del mito. Regresamos después de varias semanas y allí nos entregaron un rico material gráfico, inédito hasta ahora, que representaba parte del mito, elementos o situaciones de la época en que ocurrió la catástrofe del diluvio, y la representación del mito con sus tres elementos más importantes, agua, cerro y culebras sobrenaturales (Figura 4-5).

La mayoría de estos dibujos consistía para cada una de las personas que dibujaron, la representación de la his-



toria mítica. Lo extraordinario es que en esta representación emplearon “ñimines” o diseños textiles aplicados por ellas mismas y otras muchas tejedoras de la región.

De acuerdo a estas experiencias y lo planteado, podemos concluir que las tejedoras mapuches manejan mentalmente un repertorio de imágenes culturales relacionadas con seres y objetos de la realidad o de la imaginación, cuyo sentido se halla normalmente en la tradición, así ellas eligen algunas de las posibilidades que les ofrece la memoria iconográfica, actualizando en cada proceso de tejido un rito ancestral.

La creatividad plástica en el arte del tejido mapuche, es una consecuencia implícita o intrínseca al proceso en el cual la tejedora es un vínculo cultural de ella misma con su comunidad, pasado, presente y futuro.

Conclusiones

1. Los dibujos o diseños simbolizan el contenido cultural, más que ser u objeto (referente empírico) que por lo general, sólo se representa de manera genérica, destacando sólo los atributos que la tradición le ha atribuido.

2. De acuerdo con esto es clara la complementación entre la memoria iconográfica y la tradición oral, ya que esta última entrega los contenidos culturales que aquella representa en forma icónica a través de un determinado texto visual.

Bibliografía

- Gordon, A.
1985 “Los motivos (ñimin) de las mujeres mapuches” ponencia presentada en *Winka trawen, mapuche engun* Temuco UFRO.
- Guevara, T.
1898 *Historia de la civilización de la araucanía* Santiago, Imprenta Cervantes.
- Guevara, T.
1908 *Psicología del Pueblo Araucano*, Santiago Imprenta Cervantes.
- Guevara, T.
1911 *Folklore Araucano*. Santiago Imprenta Cervantes.
- Sepúlveda, G.
1985 “Proposiciones para un análisis semiótico de la iconografía textil mapuche en *Boletín del Museo Regional de la Araucanía* N° 2 Temuco, pp.25-31.
- Riquelme, G. y Ramos, N.
1986 “En contenido del relato en la manifestación gráfica del mito del Tren tren y kai kai” en *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, N° 2 Temuco, pp. 201-214.

Riquelme, G.

- 1988 "Llallen Kusé, modelo o auxiliar de la tejedora mapuche" en *actas de lengua y literatura mapuche* N° 3. Temuco, pp. 205-217.

Montecino, S.

- 1984 "*Mujeres de la tierra*". Santiago CEM-PEMCI.

Metz, C.

- 1982 "Más allá de la analogía, la imagen" en *Análisis de las Imágenes*, Serie comunicaciones, pp. 9 - 22.

Dondis, D.A.

- 1990 *La sintaxis de la imagen*. Barcelona, G. Gille.

Velches, L.

- 1983 *La lectura de la imagen*. Barcelona. Ed. Paidós.

ANEXO: Figuras de diseños artísticos mapuches.

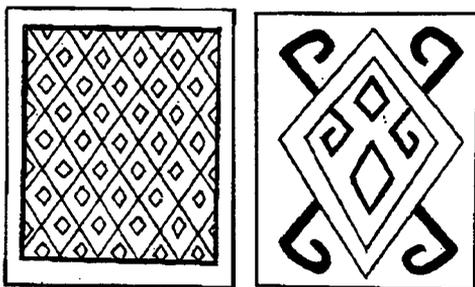


Figura 1

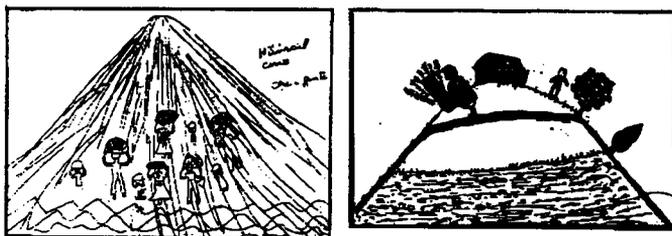
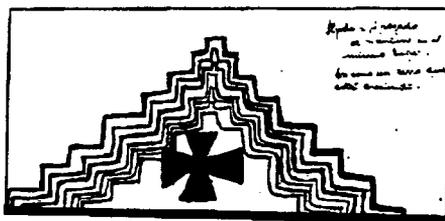
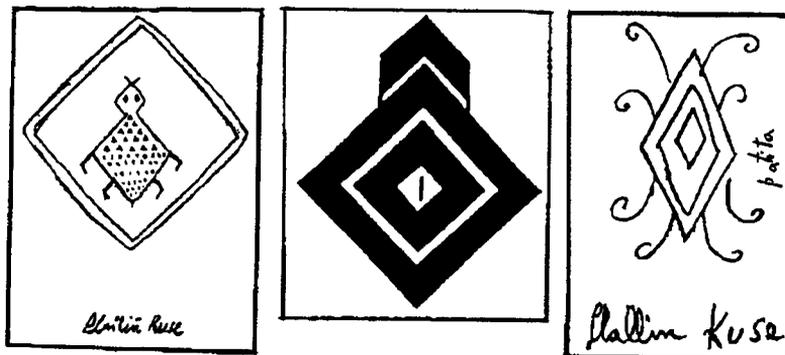


Figura 2
Dibujos de Cerros
.Trentren





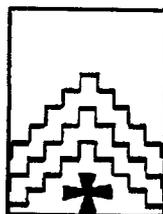
Comprensión del pensamiento indígena



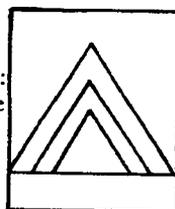
1. Winkul:
cerros



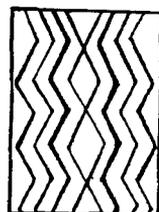
2. Ñukir Makuñ:
cerro que sube



3. Tremi win kul:
cerro que crece



4. Filu:
culebra



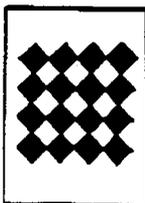
5. Filu-Kan:
cabeza de
culebra



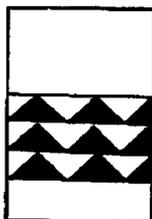
6. Amuli Ko:
agua que sube



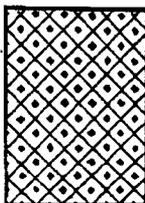
7. Llañil:
tarima o balsa



8. Ñguila chi wil:
cerro que se aleja
agua que baja de
los cerros



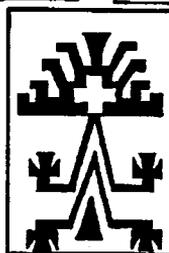
9. Repo Filu:
camino de culebra



10. Troxung:
abismo



11. Llukutul:
orante arrodillado





LA ETNOLITERATURA MAPUCHE VA A LA ESCUELA. EXPERIENCIA EN NEUQUÉN, ARGENTINA

Susana Nieves Rodríguez

Introducción

Con motivo de haber presentado al “Primer encuentro de docentes y técnicos de Ciencias Sociales” organizado por la Dirección General de Planeamiento e Investigación Educativa de Neuquén, en noviembre de 1988, mi trabajo sobre “textos de lectura para cuarto grado de la provincia de Neuquén”, un grupo de docentes del Departamento de Ciencias Sociales de la Escuela Normal Superior General San Martín de nuestra Ciudad, que también participaban de la mesa de trabajo, se interesaron por los planeamientos desarrollados en el mismo y me invitaron a planificar un taller para ofrecerle en el MEB (maestros de enseñanza básica). Se trata de un proyecto educativo que tienen en marcha setenta y cinco colegios del país y el único que cuenta con un taller indígena es el de Neuquén.

De ese modo redactamos un taller que denominamos “Nuque mapu tayil” (canto a la madre tierra) para un grupo de alumnos, pero como interesó a otros debimos pre-

sentar cuatro módulos. Los talleres son cuatrimestrales y no se repiten -salvo el pedido expreso de los alumnos- y para nuestra sorpresa en estos años siempre fue solicitado un nuevo taller. Aquí tuvimos en cuenta muy especialmente las inquietudes de cada grupo y los temas que querían abordar ya que al tener una experiencia previa es posible profundizar algún aspectos de la Cultura Mapuche o dedicarse a un único género literario.

En el ámbito de la Universidad Nacional del Comahue y respondiendo a una solicitud del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, elaboré una propuesta de taller destinada a docentes de cuarto y quinto grado en ejercicio en la provincia de Neuquén. La receptividad fue muy importante y las expectativas grandes. La producción de los docentes fue sumamente rica ya que debían presentar un proyecto para aprobar el taller y en todos los casos, los resultados fueron satisfactorios. A raíz de esta experiencia a través de la Dirección de Educación Continua de la Universidad se ofreció la propuesta en varias localidades del interior provincial y ha habido una mayoritaria respuesta. Para estos casos elaboré una pequeña encuesta que el participante debe responder al inscribirse con el fin de obtener un diagnóstico aproximado del grupo con el que trabajaré.

Por invitación de la Escuela Superior de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba, y como parte de la tarea de extensión universitaria del Departamento de Historia al que pertenezco, presente un taller destinado a docentes de institutos y escuelas de formación profesional comprendidos en la áreas de lenguas, literatura y ciencias sociales .



El mismo fue aprobado por las autoridades de aquella Universidad y formó parte del Ciclo Cultural: “Hacia nuestras raíces 1991” desarrollándose con normalidad. A raíz de estas actividades en la Escuela San Martín de Neuquén y ante un nuevo plan de estudios para la formación docente, estos talleres revisten el carácter de obligatorios. Es decir, se debe incluir la temática mapuche en los contenidos curriculares.

Fundamentación

La visión generalizada de nuestra Historia previa al descubrimiento por el mundo occidental, está cargada de prejuicios y preconceptos inadmisibles en un trabajo científico. Tenemos, muchas veces, una visión distorsionada de América por la cultura de aquel hemisferio que nos brinda conocimientos deformados de la realidad. Es por ello necesario recuperar nuestra Historia a partir de las “ fuentes documentales” en que se transforman las tradiciones orales de los pueblos originarios americanos.

En este caso que nos ocupa, las del pueblo mapuche, considerando que todos los testimonios orales transmitidos de generación en generación sirven para interpretar los acontecimientos del pasado, destacamos que la importancia de su estudio, no reside tanto en el crédito que como fuente histórica merezcan dichos testimonios sino por ser portadores de valores grupalmente compartidos.

La expresión plena de la etnias americanas que aun hoy subsisten, se manifiesta en sus lenguas particulares y los relatos de su cosmovisión se muestran hablando cantando y no sólo a través de la palabra.



Destacamos la importancia del estudio del pensamiento mapuche en el cuarto grado de la escuela primaria atendiendo al descubrimiento de la provincia del Neuquén que hacen los niños en el transcurso del año, y lo abordamos desde la narrativa indígena considerando que debemos mirar hacia adentro y valorar lo propio. Pero si no conocemos y reconocemos la raíces indígenas como parte de nuestro pasado cultural, no lograremos marchar junto en el desarrollo pleno de nuestra identidad.

Objetivos

1) Valorizar el estudio de la narrativa indígena rescatando las formas de la tradición cultural socialmente controlada y principalmente transmitida en forma oral y su contexto.

2) Lograr que el texto, contexto y medio se entretengan profundamente en el proceso de contar un relato o producir un drama social del cual el relato es parte.

3) Revalorar la cultura tradicional para la toma de conciencia de su raíz histórica.

4) Capacitar para transmitir el bagaje cultural y transformar la indiferencia social.

5) Lograr que nuestros niños conozcan cuentos que cuentan “otros” abuelos y comprender al “otro” cultural .

Propuesta

En este caso presentamos una planificación de taller que abarca la mayor cantidad de temas y actividades posibles, haciendo la salvedad que cuando lo redactamos para un tiempo y un espacio institucional, está claro que nos ajustamos a las posibilidades del cronograma requerido.

Organización

Una primera reunión para conocer las expectativas de los alumnos, canalizar inquietudes, explicación de la mecánica de la cátedra autogestionada y distribución del material. Por esta razón, cuando el taller se ofrece fuera de la Ciudad de Neuquén, suelo enviar un formulario diagnóstico que he elaborado en base a las experiencias recogidas, a fin de conocer rápidamente al grupo y agilizar su integración. Esto, fundamentalmente porque los talleres realizados como extensión universitaria, deben completarse en el corto tiempo de una semana.

Análisis de los distintos textos: mitos, cuentos, leyendas, adivinanzas, canciones.

Visitas al “rancho” de la asociación Nehuen Mapu de Neuquén y entrevistas, posibilidades de trabajar con narradores y recurrencia constante a los abuelos.

Exhibición de documentales: Narradores de Auca Pan, Recobrando la cultura mapuche; la tierra del Pehuén, con el fin de analizarlos y difundirlos.



Discusión de las distintas estrategias para abordar el trabajo áulico incluyendo cómo trabajar con los maestros especiales (plástica, música, educación física)

Posibilidad de analizar los “ulkantün” (romanceadas mapuches, canto popular).

Dadas las características de la metodología del taller, las clases o encuentros son eminentemente prácticas. Las modalidades que se adopten dependerán mucho del grupo que se constituya.

Formación de grupos de trabajo que aborden distintos temas: magia, mitos, juegos, medicina, arte, música, artesanías.

Cabría recordar en estos momentos cuales son los postulados básicos del taller en la escuela ya que se trata de una modalidad diferente que apunta a registrar lo vivenciado por los alumnos en el espacio áulico u otro, tendiente a lograr una acción que integre lo afectivo, lo intelectual y lo socio-productivo.

Los principios básicos son: 1) La libertad para la discusión abierta, 2) el esfuerzo autogestionado, 3) la solidaridad de los miembros entre sí. En el taller se aprende gracias a un sistema de enseñanza que descansa en el trabajo productivo material e intelectual” (Olvide Nenin, *El taller en la educación*, 1984).

Los talleres los caracterizamos por a) permitir al alumno elegir de acuerdo con sus intereses (a comienzos



de cada cuatrimestre se le presentan al grupo las propuestas elaboradas); b) un número reducido de alumnos (no más de quince); c) libertad de elección de temas privilegiando las respuestas a estímulos evidentes y canalizando inquietudes sobre la marcha sin que esto perturbe el normal desarrollo del mismo, muy por el contrario, aquí radica su verdadera dinámica.

Desarrollo

En las primeras reuniones (recordamos que sólo tenemos dos horas semanales) debemos realizar la tarea exploratoria para tener una idea de los conocimientos que los alumnos tenían de las tradiciones orales indígenas. También debimos explorar cuáles eran sus expectativas - como grupo e individualmente- al haberse anotado en el taller.

Luego de dos reuniones en las que destacamos la relevancia de la tradición oral para la memoria colectiva del pueblo, como así también la importancia que tiene en los trabajos de investigación histórica, comenzamos a explorar la literatura mapuche indicando bibliografía especializada y los lugares donde podían encontrarla. Observando las inquietudes de cada grupo y atendiendo a sus preferencias, fuimos indicando o sugiriendo actividades a realizar que variaban según los temas que cada uno elegía. Citamos algunas a manera de ejemplo:

* Conversar con niños del barrio, sobrinos, hermanitos, etc. sobre qué temas abundan en los cuentos y qué cuentos prefieren.



* Preguntarles a los chicos a qué juegan, cómo son los juegos y de quien o quienes los aprendieron.

* Averiguar el por qué de la calle donde viven.

* Recorrer el fin de semana la feria de los artesanos de Neuquén (en grupo) y conversar con ellos sobre sus trabajos, su historia personal y su producción (fundamentalmente en los casos de artesanos tradicionales).

* Visita a Artesanías Neuquinas, a la Casa del Norte neuquino y a Artesanías Mapuches (en todos los casos la actividad la hicimos en grupo, conmigo y previamente realizamos la preparación que corresponde a la técnica de la entrevista que mantuvimos con los artesanos que estaban trabajando).

* Movilizarse en el Archivo Histórico provincial y en el Museo de la Provincia con guías de preguntas y temas para consultar.

* Sugerencias de leer las noticias culturales, las fiestas y acontecimientos culturales/populares para, en lo posible, poder participar.

* Con guías de estudio previamente elaboradas, debieron investigar sobre qué es mito, leyenda, cuento, para luego pasar a otro tipo de ejercicio como por ejemplo: elegir una leyenda y relacionarla con el medio de donde surge, darle una explicación histórica, si es que la tiene, o popular, según el caso.

* En dos casos hubo situaciones individuales muy marcadas y atendiendo a los requerimientos, sugerimos material y guiamos en el estudio para que pudieran realizar su trabajo: Una alumna se interesó sobre los instrumentos musicales mapuches y otra, sobre la vida y obra de Juan Benigar.

* Adaptación de leyendas mapuches para trabajar con los alumnos de cuarto grado.

* Sugerimos elaborar un micro programa radial y pudimos hacerlo en L.U.5 Radio Neuquén todos los martes y jueves del mes de junio de 1989. También seleccionábamos nosotros la música que acompañaba a cada micro.

* Presentamos tres documentales realizados en nuestra provincia: "Narradores de Auca Pan ", "Recobrando la cultura mapuche" y "La tierra del Pehuén ", además de analizar la película testimonial " Gerónima". En todos los casos tuvimos jornadas previas para aprovechar al máximo este material.

* Entrevistas a artesanos aborígenes y a otro que recrea las formas y técnicas tradicionales sin ser mapuche y que además se dedica a talleres municipales.

* Hicimos un listado de los programas radiales y televisivos para indicar que los escucharan y vieran para hacer los comentarios en clases (siempre que fueran nativistas y tradicionales). De aquí surgían temas para discutir y propuestas de acción para encarar. la finalidad era doble: por un lado que escucharan temas pertenecientes a nues-



tras raíces y por otro, concientizar sobre los pocos espacios dedicados a nuestra identidad.

* Realizamos representaciones teatrales de varios cuentos/leyendas mapuches en distintas escuelas de Neuquén donde previamente hablábamos con los docentes de cuarto y quinto grados para motivar a los alumnos y luego hacíamos un trabajito oral de aplicación una vez concluida la representación.

* Reuniones con los representantes de la Asociación Nehuen Mapu (fuerza de la tierra), ya que entre los alumnos su mayor interés ha sido conocer la situación actual del aborigen en Neuquén capital y por ello tuvimos varios encuentros y la posibilidad de ver y analizar el audio-visual que ellos armaron: “Mapuche, memoria de la tierra”.

* En todos los casos hemos organizado actividades en homenaje al Día del Aborigen (siempre en conjunto con la Universidad) y la Asociación Española de Neuquén) y por ello este año preparamos una actividad novedosa: “Cuentos mapuches para los niños de Neuquén” haciendo después de la narración un trabajo plástico recreativo con los asistentes.

A raíz de estas actividades, nos han solicitado de dos escuelas que repitamos la representación del cuento “ El río de las lágrimas y su balsa” o cualquier otro siempre que sea mapuche y que volvamos a trabajar con los alumnos.lo mismo nos ha pasado de la emisora radial.

Como es claro en nuestra propuesta, tratamos siempre de atender a los objetivos que nos propusimos al ela-



ABYA
193 YALA

Comprensión del pensamiento indígena

borarla, pensando con seguridad, que *es posible* integrar el pasado aborigen a los requerimientos curriculares desde la escuela primaria. Las experiencias que realizamos con niños de cuarto grado nos resultaron sumamente positivas y el interés que demostraron mis alumnos sumado a la muy buena disposición de todas las autoridades, nos anima en nuestro trabajo, es decir, en su continuidad.

Por todo ello y como lo consideramos una propuesta de trabajo, es que estamos abordando a través del recurso actoral con los futuros docentes de Neuquén y con los que ya están en ejercicio, la incorporación de la narrativa indígena entre los textos cotidianos.

Conclusiones

Entre las dinámicas que usamos en el taller, quedaría agregar de qué manera ensamblamos todo lo que hacemos dentro y fuera del espacio áulico con el resto de las asignaturas del área Ciencias Sociales: semanalmente disponemos de un tiempo para analizar los temas que están desarrollando con sus alumnos en cuanto a contenidos y discutimos acciones tendientes a relacionarlos con los diversos aspectos de la cultura mapuche - en lo posible- el abordaje de la etnoliteratura.

Es evidente la necesidad de trabajar los temas indígenas en el ámbito de la escuela con ajustado conocimiento y cuidando de tratarlo siempre objetivamente. La necesidad que manifiestan los alumnos que serán mañana los docentes de Neuquén de conocer a fondo la rica cultura aborigen, no podemos dejarla pasar en forma inadvertida.



Es probable que -si seguimos teniendo esta importante posibilidad- podamos elaborar otras propuestas y seguir mejorando nuestra labor, teniendo siempre en nuestra mira, la formación de un docente consustanciado con su medio y capaz de amalgamar -sin conflictos- el pasado cultural y recrearlo con las más variadas formas y posibilidades que su entorno le brinda. Esto vale tanto para el medio urbano como para el rural. No perdemos de vista nuestro interés de trabajar estos temas junto a los maestros especiales de música, gimnasia y plástica recreando canciones, juegos, deportes y formas del acervo cultural indígena. Ni que hablar de las posibilidades literarias de cualquier texto que tengamos a mano.

Bibliografía

Álvarez, G.

- 1968 *El tronco de oro, folklore de Neuquén*. Edic. Pehuén, Buenos Aires.

Aretz, I.

- 1987 “Relaciones del folklore con la obra literaria de escritores de América Latina y el Caribe”, en *Revista de Investigaciones folklóricas* N° 2, UBA, (p.p.6/11).

Blache, M. y Macariños de Moretín, J.A.

- 1987 “Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica”, en *Revista de Investigaciones folklóricas*, N° 2, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA, Buenos Aires.



ABYA
195 YALA

Comprensión del pensamiento indígena

Calvo, M.:

1983 *Secretos y tradiciones mapuches*. Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile.

Degh, L. y Vazsonyi, A.

1988 "Leyenda y creencia (título original: Legend and belief)", en *Serie de folklore*, N°2, Departamento de Ciencias Antropológicas, UBA, Buenos Aires. Traducción de Fernando Brill.

Flury, L.

1979 *Mitos, sagas y simbología*. Edit. T.A.P.A.S., Córdoba.

González, M.T.

1988 *El taller de los talleres*. Buenos Aires.

Hassler, W.

1979 *Ngillatunes del Neuquén*. Siringa Libros, Neuquén.

Hernández, I.

1985 *Derechos humanos y aborígenes. El pueblo mapuche*. Ediciones Búsqueda.

Honko, L.

1988 "Methode in Fol-Narrative Research. Their Status and future", en *Ethnologie Europea*, Vol. XI, I, p.p.6/26, hay traducción castellana de Fernando Alberto Balbi, en *Serie de Folklore*, N°5, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, (p.p.31/62).

- Koessler, B.
1954 *Cuentan los araucanos*. Edit. Espasa Calpe, Buenos Aires.
- Koessler, B.
1961 *Tradiciones araucanas*. Instituto de Filología de la Universidad Nacional de la Plata, La Plata.
- Lara F, C.
1988 “Apuntes teóricos sobre la investigación de la cultura popular en América Latina”, en *Revista Oralidad*, Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina, La Habana, Cuba, Edit., José Martí, (p.p.36/39).
- Movsichoff, P:
1984 *A la sombra de un verde limón. Antología del cancionero tradicional infantil argentino*. Ediciones del Sol, Biblioteca de cultura popular, N°2 Buenos Aires.
- Movsichoff, P:
1987 *A la una sale la luna. Juegos tradicionales infantiles*. Edic. del Sol, Buenos Aires.
- Palermo, M.A.
1986 *Cuentos que cuentan los mapuches*. CEAL, Buenos Aires.
- Ramón y Rivera, L.
1977 *El folklore y la investigación de campo*. Cuadernos INIDEF, Caracas.



Veca Centeno, I.

- 1988 “Tradición oral y discurso popular andino. Avances de Investigación y perspectivas metodológicas”, en *Revista Oralidad*. Anuario para el rescate de la tradición oral en América Latina, La Habana, Cuba, Edit. José Martí, (p.p. 51/59).

Waag, E.M.:

- 1982 *Tres entidades “wekufu” en la Cultura mapuche*. EUDEBA, Buenos Aires.



LOS MITOS EN CUANTO SISTEMA SINGULAR DE PENSAMIENTO Y DE COMUNICACION HUMANA

Etienne Samain

Una observación preliminar

Las temáticas sometidas a nuestra discusión en ocasión a este simposio “Comprensión del Pensamiento Indígena a través de sus Expresiones Verbales...” son por sí mismas extremadamente complejas. Tan complejas que querer imaginar que podríamos simplificarlas al encararlas en el contexto de las sociedades indígenas, no deja de ser un grave equívoco.

Muy por el contrario, me parece que esas sociedades, por ser ágrafas, desarrollan sistemas de pensamiento y de comunicación, de memoria y de resistencia que, tal vez, tengamos mayor dificultad de identificar con precisión, de medir y de evaluar correctamente, justamente por estar envueltos en otros sistemas de comunicación, entre ellos la escritura, la radio, la televisión, el cine, la informática.

Con esto llamo la atención para dos cosas fundamentales:



1. La Primera: el pensamiento, la comunicación, la memoria de una determinada sociedad humana no están sólo impregnadas, sino también definidas por los medios de comunicación de que dispone y que utiliza.

2. La Segunda: sin emitir cualquier juicio sobre el valor o la excelencia de esos medios diferenciados de comunicación, todos emplean en sus producciones, “lógicas”, es decir, maneras de estructurar el conocimiento humano, que son propias y que, consecuentemente, no podemos confundir y mezclar. Quiero decir sencillamente: nuestro modo de pensar el mundo, de organizar nuestra sociedad, de comunicarnos... está ligado fuertemente a los medios de comunicación de que disponemos. No se piensa el mundo, no se expresa el mundo de la misma manera en una sociedad donde se lee y se escribe y en una sociedad que sea ágrafa. No representamos el mundo, de aquí y en adelante, de la misma manera como lo representamos hoy. Los modernos medios de comunicación audiovisual nos proporcionan nuevas posibilidades de concebirlo, de organizarlo, de comunicarnos con él. No serán, entonces, los dispositivos cognoscitivos del pensamiento humano que habrán cambiado, y sí los modos diferenciados de volverlos operativos.

La cuestión que planteo es, en términos de comunicación, de peso, en un país como Brasil donde, además de las sociedades indígenas ágrafas -de las cuales hablaremos seguidamente- conviven a nuestro lado, aproximadamente 40 millones de personas (un cuarto de la población total) que no saben leer y escribir, pero a las cuales no negaremos de antemano, espero, la originalidad, la complejidad y



ABYA
201YALA

Comprensión del pensamiento indígena

hasta la sofisticación de sus redes singulares de comunicación, de sus modos genuinos de fijar, borrar, de recordar y de expresar su historia humana. Aun más 40 millones, que sin la escritura, están hoy para la mayoría, mediadas directamente por los sistemas televisivos nacionales...

Para sintetizar esa observación preliminar, diría que, al pasar de lo oral puro y simple a la escritura, de la escritura a la informática, no fueron solamente los instrumentos de la comunicación que se transformaron y se ampliaron; fueron además las funciones cognitivas del hombre en ellos comprometidas que se diferenciaron singularmente. Fue nuestra relación al conocimiento que cambió; fueron los procesos de elaboración de las informaciones que cambiaron; fueron nuevos parámetros de organización y de comunicación asociadas que emergieron; fueron otros campos y formas de la memoria y de la resistencia cultural que surgieron.

Tres abordajes posibles

¿Cómo, ahora, encarar la cuestión de la comunicación y de la memoria en ese contexto de las sociedades indígenas? Me gustaría ser didáctico al sugerirles, en una primera instancia, tres ángulos de aprehensión de esas problemáticas que, hoy fueron poco sistemáticamente exploradas tanto por los antropólogos como por los comunicólogos. Podremos así en un segundo momento, profundizar -por lo menos en parte-, una expresión central y decisiva, en mi opinión, de la comunicación y de la memoria indígena: sus mitos y los rituales a ellos relacionados.



Tratándose de las cuestiones relativas a la Comunicación en las sociedades indígenas, veo tres ángulos posibles de ataque.

1. El primero se desprendería de una pregunta relativamente banal que se podría resumir de la siguiente manera: ¿Con quién los indios se comunican? Respondería que, evidentemente dialogan entre sí pero también con sus “divinidades” o héroes culturales; que dialogan con los espíritus de sus muertos como también con los genios, que pueblan su universo natural: “espíritus” de la selva o de las aguas, benéficos o maléficos, que tanto saben robar el *iang* (“sombra”, “principio vital”) de una persona como pueden enseñarle el arte de ser un “vidente”, i.é um xamá. Podría responder aun que los indios dialogan con la luna, el sol, las constelaciones, con los movimientos y las particularidades del tiempo y del espacio, con los animales de la selva, las aves, los peces... Dialogan, inclusive, con la sociedad en su conjunto... Esto es un conjunto de pistas que merecerían ser investigadas con mucho cuidado en la perspectiva de ese primer abordaje, que resumo de esa manera: ¿Cuáles son los protagonistas de la vivencia indígena? ¿Cuáles son los mediadores de sus informaciones y de su comunicación?.

2. Segundo ángulo propuesto al examen de la comunicación en las sociedades indígenas: el de los dispositivos sensoriales naturales que poseen como nosotros -el gusto, el olfato, el oído, el tacto, la vista-, dispositivos ésos que, pienso supieron desarrollar no solamente en otras direcciones más, sobremanera, con otra intensidad que nosotros, en el acto común de la comunicación con los hom-

bres, las cosas y el mundo. Un indio reconoce la calidad de un cinturón de cuero no a través de su precio, sino oliéndolo y analizando la textura del mismo. Un indio es capaz de percibir el ruido del motor de un avión mucho antes que nosotros lo oigamos, como es capaz de discernir una senda donde aparentemente para nosotros, no existe ningún camino, simplemente porque avistó una única rama quebrada. Los ejemplos de esta naturaleza son infinitos. Valen, por otra parte, para ambos lados...

Las cuestiones, además, son mucho más complejas aun: habría que preguntarse por ejemplo, por qué, en la región del alto Xingu (Estado de Mato Grosso) las mujeres no pueden “ver”, menos ainda “tocar” las flautas del *Jakui* ; por qué aun luego de la muerte de una persona, no se puede “decir” el nombre del difunto y, hasta, se debe “olvidar” del todo el nombre hasta la segunda generación, cuando será dado a otro individuo.

Es verdad que estos son ejemplos, entramos ya en otra manera de encarar la problemática de la comunicación en las sociedades indígenas.

3. Tercer ángulo, entonces, de colocar la cuestión de la comunicación: considerarlas bajo el ángulo de los instrumentos culturales que esas sociedades supieron promover y darse. Es, a mi ver, el más productivo abordaje de esas cuestiones, no sólo tratándose de las sociedades en punta, sino también de las nuestras; la más productiva y la más ardua.

Los indios evidentemente, se comunican a través de los sonidos articulados que forman sus palabras, constitu-



yen su lengua y, sobremanera, representan, para las sociedades ágrafas, un distintivo cultural fundamental: “Al hablar de una lengua de preferencia a la otra, el hombre ejecuta un acto ritual, revela algo de su status personal; hablar la misma lengua que sus vecinos, es expresar su solidaridad con ellos, hablar otra, es manifestar cierta distancia social o hasta una hostilidad” (Edmundo Leach). Eso es tan verdadero que los indios podrán resolver problemas serios, cada uno hablando sin entender la lengua del otro... y salir de ese “diálogo de sordos”, felices, declarando aparte que ¡“no entendía nada de aquello que el otro decía”! Lo importante no era necesariamente lo que fue dicho, y sí lo que fue “representado” en nombre de los otros en el acto de la comunicación.

Hablé de la lengua. Debería hablar largamente de los rituales y de las danzas, de las actividades chamanísticas, de las pinturas corporales. Debería hablar de los sonidos de sus flautas, de sus maracas o de otros instrumentos musicales. Debería hablar de los silbidos, de las posturas, de los gestos corporales culturalmente codificados, de las funciones generativas y constitutivas de la persona vehiculadas a través de los sueños, debería hablar de sus redes viales, internas y externas... Nunca podríamos tender una lista exhaustiva de esos instrumentos culturales de la comunicación que supieron crear.

Por lo menos, me gustaría no omitir uno de ellos, vehículo privilegiado de la expresión del “ethos”, en esas sociedades ágrafas: los mitos que, como diría Claude Lévi-Strauss, provocan, todos, “resolver un problema de comunicación”.



“Escuchar una voz viniendo de muy lejos”

Los indios Urubu-Kaapor, que viven en la región de las nacientes del río Gurupi (Maranhao), parafrasean de una manera muy expresiva lo que acostumbramos llamar “mitos”, “historias”. Para ellos, los mitos son “esas voces, esas buenas noticias viniendo desde muy lejos que la gente escucha” (en lengua tupi: *Mae Iman Har Pandua Ke*). Los indios Kamayurá (Alto Xingu, Mato Grosso) a su vez utilizan la palabra “Moroneta”, un concepto más amplio y genérico que designa toda forma de aclaración, antes que todo verbal y narrativa, pero que puede ser también de orden visual y pictórica. Es por esto que un “diseño” (*taángap*) trazado sobre el suelo (por ejemplo para evitar pronunciar el nombre tabú de la persona) o una “fotografía” serán también designados como “*Moroneta*”. Tal correspondencia semántica es reveladora. Significa que, para los Kamayurá, “mitos”, dibujos, fotografías, son “*moroneta*” no solamente porque son capaces de -no acompañados de expresión hablada- explicar lo que registra, sino sobre todo -quiero destacar el hecho- porque son “réplicas” de una realidad que solamente pueden “evocar” y “retratar”. Con otras palabras los *moronetas* no son la realidad, sino apenas las representaciones y las figuras de ellas, lo que remite a un original, generalmente fuera del alcance humano, sin el cual no existirían.

Con base en esto, me propongo tejer y concluir esa comunicación, con algunas reflexiones en torno de los mitos, de sus funciones históricas y sociales, en términos y de pensamiento.



Para comenzar es importante destacar el papel, decisivo tanto como fundamental, desempeñado por los mitos en las sociedades que no conocen la escritura. El mito es, dentro de otras cosas -para ellos- un instrumento poderoso de definición ideológica. El no es apenas la ideología informadora y reguladora de las conductas históricas de una sociedad particular, sino también el ingenioso recurso que el grupo dispone para reorganizar y justificar las nuevas conductas, a las cuales está conducido para asumir su deber histórico. Analizaremos brevemente esas afirmaciones.

1. Los mitos, lejos de ser ilusiones y esas fábulas viniendo de otro mundo, son, en realidad, los moldes necesarios que definen, nutren y reorganizan constantemente las conductas y los comportamientos, las ideas y los ideales de una sociedad. Son como espejos que reflejan para esta sociedad siempre singular no solamente los arquetipos pasados, sino también una realidad de otro orden, diferente de lo real en la cual se sumergen los hombres. Este último es, de cierto modo, ficticio e ilusorio, siempre en recomposición en relación al primero que lo informa y lo reconstituye sin parar. Desde ese punto de vista, los mitos tienen una función decisiva, la acosar y reactivar las energías de la comunidad, sus intenciones que, como en cualquier sociedad, siempre están sujetas a la esclerosis. Aún más precisamente, una de las funciones de los mitos es la de transmitir, de recordar y reforzar, por medio de la palabra y junto a la comunidad, lo que son sus valores, sus normas de conducta, individuales y colectivas.

2. Pero los mitos son también para esas sociedades que no conocen la escritura, los medios, los canales, los



vasos que se utilizan para poder incorporarse, absorber, justificar y hasta consagrar -aunque muy paulatinamente- sus exigencias de transformación cultural interna o, más frecuentemente, las razones de una dinámica cultural impuesta desde afuera. Claro que los mitos indígenas del origen del mundo no hablaban, antes de la colonización, del hombre blanco, menos aún del rifle que lo convertía en poderoso. Pero hoy, los mismos mitos incorporaron y explican esos mismos hechos. No tratan apenas, como era antiguamente, de la distinción existente entre las tribus indígenas viviendo en la región de Alto Xingu, diciendo que, en los orígenes, *Mavutsinim*, su demiurgo mítico y su héroe cultural, dio al Kamayurá el arco negro, al Waurá la vasija de barro al Kuikúru, el arco blanco, al Txucarramae la “borduna”. Hablan también del rifle que, más experto, el hombre blanco supo, en los orígenes del mundo, elegir y que el mismo *Mavutsinim* acabó entregándole, aunque luego después, “con rabia, expulsó al blanco lejos”.

Los mitos no miran apenas para los hombres; son los hombres todavía que les hablan sin parar. En un movimiento de vaivén, conjugan sus respiraciones mutuas. En pocas palabras, resumiendo lo que acabamos de entrever, diríamos que para las sociedades ágrafas, los mitos, “esas voces viniendo desde muy lejos y que se deben escuchar” son su memoria, sus instrumentos de dinámica cultural. Los mitos son sus esferas comunicacionales principales de resistencia como son los capilares de sus constantes transformaciones socio-culturales. Los mitos son, por así decirlo, los pulmones de la historia que hacen y de la comunicación que viven.



ANALISIS SEMANTICO

de vocabularios y confesionarios del Padre Luis de Valdivia

Horacio Zapater

La preocupación por evangelizar en lengua nativa constituyó el principal objetivo de la labor misionera del padre Luis de Valdivia. Por esa razón estudió la lengua de Chile, el *mapudungun*,¹ y las lenguas de Cuyo, de los *Huarpes allentiac*² y de los *Huarpes millcayac*.³

A través de estas fuentes lingüísticas se pueden recoger datos sobre los idiomas, los modos de vida y los medios de evangelización aplicados por el misionero en el Reino de Chile.

El padre Luis de Valdivia estudió las dos lenguas de los huarpes al finalizar el siglo XVI. Sus informantes fueron indígenas sanjuaninos y mendocinos trasladados por sus encomenderos para servir al español en los términos de Santiago.

Estos textos tienen finalidad catequística. Presentan una gramática, un vocabulario breve, doctrina cristiana, catecismo y confesionario.

No hay acuerdo entre especialistas en calificar las lenguas de los huarpes como idiomas distintos, pero estrechamente emparentados,⁴ o bien presentarlos como variedades dialectales de una misma lengua.⁵

Los idiomas de los huarpes muestran en sus fonemas, semejanzas al *mapudungun* y al *quechua*. Por su morfología se clasificarían como lenguas aglutinantes. Se agregaban partículas a los nombres, pronombres y adjetivos para determinar su género y su número.⁶

El vocabulario del misionero registra voces que permiten visualizar los modos de vida de los huarpes. Su dieta alimenticia se basaba en la recolección, en la caza y en una horticultura relativamente avanzada, con acequias y cultivo de maíz. Su vestimenta era de lana de auquénido, animal domesticado por el indígena, navegaban con balsas de totora en la laguna de Guanacache. La vivienda era de ramas, cañas de carrizo y paja. Diferenciaban la función del curandero de la del hechicero. Su organización social descansa en el parentesco.

Tanto en el Confesionario como en la documentación se registra información sobre poliginia sororal y levirato.

Sobre estas expresiones ecológico culturales se asentó la influencia incaica, la cual se manifestó por la difusión del quechua, por la jefatura política y por la superposición de creencias.

Se señala en un documento "algunos hablan la lengua del Perú". Se debe sobreentender que ese idioma estaría, principalmente, difundido a nivel de jefes locales.



Se señalan dos nombres quechuas para la jefatura: *apo*, jefe mayor y *curaca*, autoridad étnica subordinada al Inca del huamani o provincia del Tahuantinsuyu.

La influencia incaica se evidenció, también, en sus manifestaciones religiosas.

En el Confesionario de lengua *millacayac* se señala: “Has adorado cerros, sol, luna, o ríos, o al Hunuc huar (que pensáis está en la cordillera) para vivir o tener salud?. Pasando la cordillera, é ofrecístele maíz, plumas, o otras cosas como ellas para pasar bien la Cordillera? Cuando no suele llover, e buscastes algún indio hechicero que suele hablar con el diablo para que hiciese llover, dístele algo por eso?.

El texto refleja el pensamiento andino. El sol, la luna, los cerros, el *Hunuc huar*, se ubican en el plano arriba, el en *Hanan pacha*. Las ofrendas del viajero estaban dirigidas a su deidad por la protección acordada en la travesía. Por otra parte, las referencias al hechicero y a las prácticas mágicas tendrían carácter local.

La metodología utilizada por el padre Valdivia para evangelizar se infiere del análisis de tres fuentes lingüísticas: doctrina cristiana, catecismo y confesionario de ambos idiomas.

El jesuita buscaba transmitir la fe católica, adaptándola a su lengua y cultura. Intentaba desarraigar su cosmovisión pagana y alejarlos del pecado para que tuvieran, como meta de comportamiento, los mandamientos de la ley de Dios.



Para alcanzar su primer propósito introduce en su lengua voces relativas a la doctrina cristiana y vocablos abstractos, para expresar virtudes y sacramentos.

Inserta en sus idiomas los términos, “Dios”, “Gracia”, “Espíritu Santo”, “Reino”, “Misa”, “Fiesta”, y conceptos tan abstractos como; fe, esperanza, caridad, prudencia y justicia.

Para facilitar la comprensión de la doctrina un vocablos huarpes con voces españolas. Así, en *allentiac*, “Dios Padre” es “Dios *Piata*”, “Santa María Virgen”, es “Santa María *Muncha*”.

Además, con voces de esa lengua traduce principios del dogma. Por ejemplo: “la resurrección de la carne”, “por nuestra carne en la resurrección”.

En su Catecismo señala que el sol, la luna, las estrellas y los cerros no son Dios, por ser seres creados por la Divinidad.

En su Confesonario *allentiac* señala que son pecados adorar a una falsa deidad, *Hunuc huar*, y creer cosas falsas. Ejemplifica: tener por cierto que el hechicero provoca lluvia o que a través de los sueños e conoce el futuro.

Enseñaba, también, que las almas no tienen necesidades corpóreas.

Sin embargo, el idioma mejor estudiado por el padre Valdivia fue el *mapudungun* o idioma de los araucanos.



Esta lengua se expandió, a partir del siglo XVIII, por un amplio territorio que abarcaba el centro sur de Chile, la cordillera, la Patagonia septentrional, la Pampa seca y la Pampa húmeda de la Argentina. El idioma se diferenciaba en dialectos, en esa amplia extensión territorial.

El padre Valdivia introdujo en él, palabras españolas para enseñar la doctrina cristiana y el catecismo.

Desde el ángulo de la catequesis incorporó, a la lengua autóctona, voces o frases de contenido bíblico o eclesial. Los más frecuentes son: “Señor Dios”, “Cristo”, “Espíritu Santo”, “Santa María Virgen”, “Santa Iglesia Católica”, “Misa”, “Domingo”, “Bautismo”, “Comunión”, y vocablos para expresar virtudes teologales y cardinales: “fe”, “esperanza”, “prudencia”, “justicia”.

Figuran también, en su Vocabulario, voces españolas fonéticamente modificados como resultado de la comunicación hispano indígena.

El misionero denominó la lengua de Chile *Chillidunga*, pero en el calepino o diccionario de Andrés Febrés (siglo XVIII), figura al lado de *Chillidugu mapudugu*.⁷

Bernardo de Havestadt, misionero alemán de la misma centuria, conserva la voz *chilidugu*, como la lengua del Reino de Chile.⁸

El *Vocabulario de lengua araucano* del padre Valdivia es más extenso que los que escribió para los indígenas de San Juan y Mendoza. Las voces reflejan los modos de vida



de la sociedad mapuche en el primer decenio del siglo XVII.

Estos vocablos atañen a distintos aspectos de su cultura: recolección de raíces y frutos silvestres, extracción de mariscos, caza, pesca, cultivo de cereales, hortalizas y tubérculos, plantas y animales introducidos por los españoles, artefactos domésticos, vivienda, alfarería, hilado, tejido, adornos, sistema de parentesco y su organización política.

Sin embargo, en función al pensamiento indígena se destacarán los términos que expresan relaciones sociales y religiosas.

Se analizarán los siguientes vocablos: *che*, *Hynca che*, *curú che*, *Gen boye*, *Gen toqui*, *Gen che*, *machis*, *calcu*, *Pillan* y *Huecuvoe*.

Che: gente, hombres, los indios de Chile se llamaban a sí mismos *reche*, que ellos son los que simpliciter son *che*, los demás con addito, como *huyunca che*, los españoles, *curuche*, los negros.

El jesuita explica también la semántica de :

Re: antepuesto significa solamente sin mezcla de otro.

Reche: es por consiguiente, HOMBRE, en su pleno sentido sin ningún agregado que limite su valoración. Tiene alcance etnocéntrico.

Hay otros géneros de hombres, como los *huyna che*, extranjeros ajenos a su comunidad y los *curuche*, negros que acompañaron a los conquistadores.

Los misioneros jesuitas del siglo XVIII ampliaron los alcances de la voz *huinca*.

Andrés Febrés señala:

Huinca ghulmen: que son los caciques amigos de los españoles, que reciben bastón del señor Presidente, y tratan con él y con los jefes españoles las cosas de la tierra.

Muru huinca: los extranjeros no españoles, como franceses, ingleses, etc.

El padre Havestadt informa:

Muruche: *maurus, reliqui aliarum nationum* (moro, los restantes de otras naciones).

La jefatura para la paz y la guerra se halla expresada en dos voces, pero su dependencia al encomendero tiene un término muy significativo.

Los tres vocablos tienen en común la palabra *Gen* (*Ngen*) que significa dueño.

Gen boye: el cacique más principal señor de la canela, que no hay más de uno en cada Llaúcahuin que ponga árbol entero en sus borrachera los demás son Chapellboye que ponen una rama.



Gen toqui: el capitán principal de cada regua que tiene toqui.

Genche: el vecino, encomendero de indios.

Llaucahuin es la mitad de un *cavi*. De modo que el *cahuin* (junta donde habitan indios) tendrían “dos señores de la canela”, los cuales invitarían a los festejos a cada una de las mitades. En el lugar de reunión tenían bebederos y juegos de chueca. Se sentaban en círculo para beber y colocaban el canelo al medio.

El *gen toqui* era el dueño de la insignia de mando. Heredaba el hacha de pedernal negro de sus antepasados y su autoridad se reducía a convocar a su *regua* o parcialidad para tratar el alzamiento. Hay que diferenciarlo del caudillo militar que dirigía la campaña.

En contraste, con las voces anteriores, de raíces precolombinas, el *Gen che* es un neologismo que define al encomendero como el “dueño de hombre”, a cuyos encomendados obligaba a prestar servicios personales.

El padre Valdivia proporciona escasa información sobre las voces *Machi* y *Calca*, citada la primera en sus Sermones y la segunda en su Vocabulario. No los diferencia en sus funciones, simplemente los califica de hechiceros.

La mayor atención del jesuita recayó en vocablos vinculados a sus creencias: *Pillan* y *huecuvoe*. Las fuentes para analizar estos términos se hallan en su confesionario y en sus sermones.



Señala el Confesionario:

1. “Has nombrado para reverenciar al Pillan...”
2. “Haste sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al Pillan...”

Informa en sus sermones:⁹

Sermón segundo: “...si queréis saber que cosa es pecado... adorar al Pillan y al Huecuvoe...”. “Cuanto os parece que enojará a Dios, el indio que honra al Pillan, nombrándole, y que le suele reverenciar y llamar, y dejar de adorar a Dios, y el que suele nombra para honrarle al Huecuvoe...”

Sermón cuarto: “...y todos los que con reverencia nombran al Pillan se perderán en el infierno...El Pillan no merece adoración...”. “Estos (viejos y hechiceros) os quieren apartar de la palabra de Dios, y de su fe, y os dicen que con reverencia nombréis al Pillan, y Huecuvoe...” “De aquí adelante no adoraremos más al Pillan ni al Huecuvoe...”

Sermón quinto: “ los viejos os decían que el Pillan está en el cielo, y el Huecuvoe en la tierra, y el mar... no hay un Dios de Españoles y otro de Indios... Vosotros en el ser de hombre, sois más que el Pillan (que es el volcán), y más, que lo que llamáis Huecuvoe...”

Sermón Sexto: “...el diablo engañó a vuestros viejos, diciendo que se llamaba Pillan, y Huecuvoes, que si hubiérades sabido vosotros que es el diablo éste que llamáis Pi-



llan no le hubiérades de haber adorado, porque al diablo le soléis aborrecer... le llamáis mal diablo... mal alhue...” “el Pillan truena en el cielo y ayuda a pelear a los conas... por mandato del Pillan nacen o no nacen los sembrados, y que teniendo entrada el Pillan, tendréis vida y ventura...”

La información proporcionada por el jesuita permite destacar los siguientes puntos:

-El *Pillan* y el *Huecuvoe* eran adorados y reverenciados por el araucano.

-El *Pillan* residía en el cielo y el *Huecuvoe* en la tierra y el mar.

-El *Pillan* se manifestaba en el plano celeste, con truenos y en el inframundo con volcanes.

-El *Pillan* no era una deidad ociosa. Ayudaba a combatir a los *conas*, regulaba los sembrados y dispensaba vida y ventura.

-Ambas divinidades eran esencialmente araucanas.

Se complementan estos datos con la información de Francisco de Almendras, cautivo español, quien convivió más de treinta años con el indígena. Señala: “...creen en su *Güenupillan*, que es su Dios, y que éste tiene muchos *gucubus* que son sus *úlmunes*, sus grandes y caciques a quien manda, y también a los volcanes”.¹⁰

El *Güenupillan* es el *Pillan* del cielo, los *gucubus* son los *huecuvoes*, los *ulmenes* son las cabezas de linaje.

Mientras que el Pillan es una deidad celeste, los *huecuvoes* y los volcanes se presentan en multiplicidad y están subordinados a la divinidad del plano superior.

Pedro Lozano, cronista del siglo XVIII, proporciona información en base a documentación, sobre controversias en materia religiosa entre misioneros y caciques.¹¹

Una de estas polémicas tuvo lugar en un Parlamento celebrado por el padre Valdivia (1605), en tierra de guerra, más allá del fuerte de Paicaví: “Levantóse aquí Avilú muy soberbio y saliendo en medio de todos empezó a gloriarse, que su Pillan se lleva al cielo a sus ulmenes, y a los Conas, que pelean contra los españoles, y que por su mandado las almas de otros se aparecen en su muerte a los caciques, para elevarlos al Paraíso de deleites, y que Pillan estima tanto a los valientes y guerreros, que ponen allí en el cielo su sangre junto al sol, donde la ven ellos cuando hay arboles”.

La otra controversia se dio en la isla Santa María, por esos años, a raíz de la prédica del jesuita Martín de Aranda: “...No hay más Dios que nuestro Huecubu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes; las machis son los nuestros; y no es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores”.

El padre Diego Rosales suministra información sobre las concepciones animistas del mapuche: “Y lo mismo entienden por el Pillan a quien también invocan, porque los volcanes que hay en este Reino, que son muchos y echan



fuego, humo y azufre, dicen que son algunos de sus caciques difuntos que habitan en aquellos volcanes y arrojan fuego cuando se enojan. Y así cuando invocan al Pillan, ni llaman a Dios ni al diablo sino a sus caciques difuntos que se han convertido en volcanes”.¹²

Las almas de los indios soldados que caían en la guerra subían a las nubes y se convertían en truenos y relámpagos. Proseguían en el cielo sus ejercicios de guerra. Al tronar, salían de sus rucas, y arrojaban chicha para su *Pillan* del cielo. Por la dificultad de llevar a sus tierras el cuerpo del guerrero muerto, quemaban su cadáver y llevaban consigo las cenizas. Pensaban que, a través del fuego y del humo, ascendían con más velocidad a las nubes transformados en *Pillan*.¹³

Por otra parte, el misionero jesuita Miguel de Olivares (siglo XVIII) señala que, para el indígena todos los males provenían del huecuvoc. Constituía, por su naturaleza, un ente dañino.¹⁴

Fonéticamente corresponde al término *weküfe*.

Sin embargo, el estudio realizado hace poco años por Helmut Schindler¹⁵ rectifica esta interpretación. Sus datos proceden de investigaciones de campo con informante machi. El autor recogió información de la chamán Juanita Trango, quien señala: “*Weküfe* es el espíritu que le viene a la machi... cada machi tiene su espíritu. Algunos espíritus de la tierra, no los puedo nombrar. Hay machis que tienen espíritu de tierra. Hay espíritus de cielo, de Dios, al que ordena Dios, porque viene el espíritu en el sueño.”

Se infiere entonces, que un espíritu del cielo complementado con un espíritu de tierra sobrevivió en la mentalidad de los *machis*, conservadores de la cosmovisión araucana.

Doña Juanita informó también, sobre un *machi* que podía provocar la lluvia mediante su *weküfe*.

Se aclara a través de estos datos la semántica de las dos voces estudiadas.

Se puede afirmar que el *Pillan* fue una deidad urania de raíz precolombina. Se lo invocó en los I hasta el siglo XVIII¹⁶ para ser posteriormente reemplazado por *Ngenchen*.

Se le ofrendó sangre y chicha como manifestación de culto. Intervenía en el plano terrestre (siembra, guerra) como ya se señaló. El *Pillan* como ser celeste, se diferenció de los *pillanes* o almas, ya fuere de un cacique fallecido o de un *cona* muerto en combate.

Por otra parte, el *weküfe* (espíritu de la tierra), revestía carácter dual, tanto para el bien como para el mal, según fuese manipulado por el o la *machi* o por el *kalku* o brujo.

NOTAS

- 1 Valdivia, Luis de: *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile con su vocabulario y confesionario compuesto por el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Lima, 1606; Ausgube von Platzmann, Leipzig, 1887.



- 2 Valdivia, Luis de: *Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera con un confesionario, arte y vocabulario breve*. Lima, 1607.
- 3 Ibid.
- 4 Señala Antonio Tovar: "...la relación entre el allentiac o Huarpe de San Juan y el millcayac de Mendoza no está aún suficientemente precisada, pero el examen de los textos millcayac descubiertos por Márquez Miranda, permite confirmar las ideas que existían ya en favor del próximo parentesco de estas dos lenguas". Tovar, A.: *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1961, 27.
- 5 Catalina Teresa Michieli sostiene, por su parte, que ha sido aceptado y suficientemente probado el hecho de que conforman ambos más bien dos formas dialectales de un mismo idioma que dos lenguas diferentes. Michieli, C.T.: *Los huarpes protohistóricos*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas, Facultad de Filosofía, Humanidades y Arte, Universidad Nacional de San Juan, San Juan, 1983, 142.
- 6 Canals Frau, Salvador: *La lengua de los huarpes de San Juan*. Anales del Instituto de Etnografía Americana, II. Mendoza, 1941, 45-46.
- 7 Febrés, Andrés: *Arte de la lengua general del Reyno de Chile y un vocabulario hispano-chileno y un calepino más copioso chileno-hispano*. Lima, 1765.
- 8 Havestadt, Bernardo: *Chilidügú, sine tractatus linguae chilensi*. Müsnter, 1777 (ed.); Platzmann, 2 vols., Leipzig, 1833.
- 9 Valdivia, Luis de: *Nueve sermones en lengua de Chile por el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús*. Impreso en Valladolid en 1621; reimpresso en la Imprenta Elzeviriana, Santiago, 1887, por José Toribio Medina.
- 10 Ovalle, Alonso: *Histórica relación del Reino de Chile*. Instituto de Literatura Chilena, Santiago, 1969, 348.



ABYA
223YALA

Comprensión del pensamiento indígena

- 11 Lozano, Pedro: *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, I. Madrid, 1754, 384.
- 12 Rosales, Diego: *Historia general del Reyno de Chile*, I. Imprenta del Mercurio de Valparaíso, Valparaiso, 1887, 162.
- 13 Ibidem, I, 163.
- 14 Olivares, Miguel de: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Colección de Historiadores de Chile, VII, Santiago, 1864, 51.
- 15 Schindler, Helmut: "Pillán 3", *Actas de lengua y literatura mapuche* N° 3, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989, 183-204.
- 16 Esta información figura en el *Calepino* o diccionario de Andrés Febrés.



ANEXO

Los modos de hablar de los mapuches de la Argentina. ¿Discurso ritual y arte verbal?*

Lucía A. Golluscio

Introducción

Este trabajo se propone como un aporte al estudio de la compleja red de relaciones entre lengua, cultura y sociedad -y el papel del individuo en esa interacción- en el marco que provee la etnografía del habla.¹

La posibilidad de establecer relaciones lineales entre la lengua (entendida como código) y el pensamiento, o la cultura, se plantea como “una interpretación limitante de la hipótesis Sapir-Whorf que posiblemente haya llegado a un punto muerto” (Sherzer 1982). Desde la lingüística antropológica, sin embargo, se ha revitalizado la cuestión en un sentido distinto, proponiendo al habla (Hymes 1966) y más aún, a la organización retórica y poética del discurso

* Esta ponencia, aunque no forma parte del grupo original de trabajos, se incluye por considerarse de gran aporte al tema general de este texto y por no haber podido ser presentada en publicaciones anteriores.



(Hymes 1981; Sherzer op. cit.) como punto de intersección entre el lenguaje y cultura. Paul Friedrich, por su parte, lingüista antropólogo de sólida producción teórica -y a la vez, poeta- en su sugestiva reformulación de la hipótesis del relativismo lingüístico (1986) define al discurso poético -y a la imaginación individual, en relación con aquél- como “locus de las diferencias entre las diferencias entre las culturas”.

En cuanto al código, y desde otra orientación, Wierszbicka 1986, entre otros, demuestra que son “aque- llos aspectos pragmáticos de la gramática, esto es aquellas partes del sistema más afectadas por condiciones pragmáti- cas de la ejecución”, las que reflejan una cultura viviente.

En fin, los desarrollos teóricos desde los años 60 han puesto en foco otras posibilidades de la hipótesis whorfiana, en última instancia relacionadas con el reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural como patrimonio hu- mano universal (Fishman 1982).

A partir de estos planteos, y del reconocimiento de la modalidad específica que adoptó el proceso de contacto in- terétnico en el área, me interesa investigar el discurso ac- tual de los mapuches argentinos en lengua vernácula en dos direcciones: por un lado, con referencia a las catego- rías del discurso ritual; por otro, respecto de las notas que caracterizan el arte verbal, esto es, el componente estético en las ejecuciones,² entendidas a la vez como acciones ar- tísticas y como situaciones artísticas que involucran al eje- cutante, la forma, la audiencia, y el escenario (Bauman 1977) en una cultura oral. Definir el discurso mapuche en

relación con cada una de estas categorías y, más aún, demostrar su interrelación y definir las características que asume tal relación en cada ejecución/actualización es, entonces, el objetivo específico de la presente comunicación.

Se han seleccionado, por sus significativas diferencias formales, de contenido, función y ejecución, algunos de los modos de hablar vigentes categorizados en la teoría discursiva mapuche,³ los cuales se presentan en su contexto etnográfico de ejecución, en el cual se registraron.

Por último, nuestra investigación parte de la siguiente premisa, elaborada y ratificada a lo largo de más de quince años de trabajo en el campo,⁴ a saber.

Una aproximación a la situación etnolingüística actual del área araucana argentina debe tomar en cuenta la heterogeneidad de dos niveles de análisis: *superficial* y *profundo*. Mientras lo que se “muestra” al blanco es, en muchos parajes una pérdida avanzada de la lengua vernácula, la negación de la historia, la cultura y la lengua de los *Kwifike che* ‘los antiguos’ y una aparente aceptación de los modelos culturales y específicamente lingüístico-comunicativas mapuches, la práctica sistemática de técnicas de ocultamiento o ‘disimulo’ frente al blanco y un hondo sentimiento de pertenencia a la etnia y de recelo hacia aquél.⁵

Los mapuches, una cultura centrada en la palabra

Desde temprano, misioneros, cronistas y estudiosos advirtieron el papel relevante de la lengua en la cultura mapuche. “Pueblo de oradores”, como lo definió Guevara



(1911), el dominio de la lengua de los antiguos ha sido uno de los factores que define el prestigio y aún el rol social y comunitario de sus miembros. Hombres y mujeres, niños y ancianos disfrutaban del placer de con versar, contar chistes, hacer “Kantun” narrar o escuchar un epew o un ngitram, o se conmueven profundamente al escuchar su propio tayil.

Entre los araucanos, además de cumplir una importante función social, estética y lúdica, la palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más aborígenes de su religiosidad y con la concepción del bien y del mal cuyos límites, en la cultura araucana, no son muy rígidos.⁶

Esas fronteras desdibujadas, esa oposición que se reitera, se resignifica y cambia de signo resultan un formante básico del sistema social mapuche. Decíamos en otro lugar (Golluscio 1989) que la mezcla de lo bueno (Kime) y lo malo (weda), lo limpio (lif) y lo sucio (pod) y, muy especialmente, la posibilidad amenazadora de que lo bueno se vuelva malo, o que lo malo -terror objetivado en seres deformes o fragmentados-⁷ no pueda ser reconocido antes que se produzca el daño, rigen la vida individual y las relaciones sociales araucanas. El bien y el mal no son entidades abstractas, o lejanas, o sólo vinculadas al ámbito de lo trascendente, sino que habitan en los otros hombres, en los animales o en las otras cosas, esto es, en el mundo cotidiano con el que se relaciona el indígena. Cualquier hombre o mujer, aun el esposo, el vecino, el pariente pueden, sin que se lo sepa, ser Kalku ‘brujo’ y mantener relaciones estrechas con las esferas del mal. Esto crea una actitud de



sospecha social generalizada sin cuyo reconocimiento resulta imposible analizar la modalidad de interacción que caracteriza a la sociedad mapuche argentina.

En ese momento surge la importancia de la palabra (dungu) como generadora de 'poder',⁸ esto es, fuerza para luchar contra lo malo, la envidia -tema básico en las relaciones sociales araucanas- sus consecuencias: la enfermedad, la miseria, la muerte. El mapudungu (mapu 'tierra'; dungu 'lengua') se vuelve, así medio insustituible y privilegiado en la relación con los 'dueños' del poder. En una realidad donde el español se convierte, cada vez más, en lengua de comunicación cotidiana y el retroceso de la lengua vernácula es evidente en muchas regiones del área ése sigue siendo el único dominio inaccesible al blanco; sólo se puede hacer machitun y ngellipun o ngillatun (cf. 5.3) en la lengua de "los antiguos": mapudungu, nombre registrado más frecuentemente en Chile, rechedungu (re 'puro'; che 'gente') o chedungu: ('lengua de la gente'), nombres recogidos personalmente del lado argentino.

Uso marcado de la lengua en el área araucana argentina

Distingamos, para los mapuches argentinos, entre competencia lingüística y uso.⁹ El número de hablantes araucanos con competencia lingüística en su lengua materna es mucho más numeroso que lo que revela su uso. En este sentido, y a pesar de afirmar la existencia de diferentes grados de conservación de la lengua entre las distintas comunidades, familias, o individuos (Golluscio 1987) se debe reconocer que el español se extiende cada día más en las comunidades estudiadas.



Aun los hablantes bilingües coordinados y la mayoría de los hablantes subordinados con predominio de mapuche, hablan necesariamente en español la mayor parte del día. Para muchos hablantes la lengua materna no cumple más una función generalizada de comunicación. Para dicho fin, resulta muchas veces más útil el español y así lo reconocen (“el español está por delante”). El trabajo, la escuela, las relaciones comerciales obligatorias, la incorporación de individuos no indígenas a la familia, la atención de la salud, la conscripción, los medios de comunicación (sobre todo la radio) son factores ineludibles de relación interétnica que plantean el uso del español como una necesidad. Esta situación se radicaliza en los casos de familias que emigran a centros poblados.

Se ha ido gestando, entonces, un uso “marcado” (Gumperz 1970) de la lengua mapuche relacionado, en especial, con dos aspectos: el ámbito de uso, y la intención, vinculada esta última con el mecanismo de señalamiento étnico (Plotnicov y Silverman 1970).

El mapuche ha ido, como ya se dijo, estableciendo históricamente y transmitiendo a las generaciones más jóvenes, estrategias de interacción comunicativa y verbal más claras y definidas de acuerdo con los estereotipos que él ha creado con respecto a sí mismo como emisor/agente y al “otro” como interlocutor/receptor.

Sus estrategias están pautadas socialmente y se repiten de manera asombrosamente homogénea entre comunidades e individuos que jamás han tenido contacto entre sí. Se trata de mecanismos “en espejo”:¹⁰ el emisor indígena



sabe cuál tiene que su discurso y sus gestos explícitos y qué código es el que corresponde (cf., sobre este tema, Sepúlveda 1984) según la imagen interna que tenga de su interlocutor, sea este blanco, otro indígena, un indígena más joven, un par, uno más viejo, o con diferencias de status social, etc., y las pautas que tienen internalizadas sobre las actitudes comunicativas que se deben asumir en cada situación.

Ámbito de uso y señalamiento étnico

Caracterizaré, a continuación y a partir del reconocimiento de la heterogeneidad que caracteriza al área en las comunicaciones argentinas estudiadas, el ámbito de uso del rechedungun:

a. Es la lengua privilegiada en el dominio religiosos (en el camaruco, para orar o para referirse a temas religiosos).

b. es la lengua de los trawin o “juntas” en las que no haya participación o presencia de individuos no indígenas.

c. Es la lengua seleccionada por dos hablantes mapuches con relación de amistad y mucha confianza para conversar (en cuanto surge la presencia de otra persona -sea ésta mapuche o no- que no sepa hablar “en paisano”, se produce un inmediato cambio de código al español).

d. Es la lengua que se usa para saludar a otro mapuche (especialmente en el camaruco), con una clara connotación de “pertenencia a la misma etnia” y de cohesión de



grupo y, por lo tanto, de exclusión del blanco, a quien se saluda en español.¹¹

e. Es la que se usa preferentemente para conversar con un anciano.

f. Se usa en reuniones sociales, especialmente aquellas como la “señalada” de los animales nuevos, relacionada con el ciclo económico, o acontecimientos del ciclo vital donde se crea un clima de alegría, a veces asociado con la bebida.

g. Se usa con connotación afectiva, muy cariñosa (vocativos, apodos, tratamiento a niños pequeños, uso de *katri kewin* (media lengua).

h. Es la que se usa para hablar sin que el blanco entienda.

En síntesis, el uso del *mapudungun* está asociado a situaciones intraétnicas, muchas veces referido al discurso religioso propiamente dicho, pero siempre a ámbitos de interacción altamente pautados. La selección de una u otra lengua connota un mecanismo social evidente de *inclusión* (el “nosotros”) versus *exclusión* (“ustedes”), relacionado con la contradicción básica *mapuche-wingka*.

Algunos modos de hablar mapuches

Los modos de hablar que se presentan en este apartado se caracterizan por las siguientes notas:

- a. Son un conjunto complejo de actos de habla;
- b. Están estructurados;
- c. Se producen e interpretan en un contexto comunicacional determinado;
- d. Manifiestan temas, finalidades, participantes, lugar y tiempo, mecanismos formales y comunicativos propios;
- e. Están regidos -y restringidos- para su producción e interpretación por pautas comunes al universo cultural y textual mapuche.

Diferenciaré, dentro de los modos de hablar araucanos, dos clases:¹² los actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales, como el *ngitramkam* ‘conversar’ o el *pentukuwīn* ‘visita’, saludo y conversación entre dos personas que no se conocen’ (clase I) y aquellos que necesitan situaciones sociales para emerger como ejecución, por ejemplo, los *tayil* que se cantan en el *camaruco* (clase II).

Así:

Clase I: Acto lingüístico = acto social

Clase II: Acto lingüístico < acto social

Un modo de hablar coloquial, el ngitramkan

La ejecución del *ngitramkan* ‘conversar’ (también conversación) emerge en un contexto social, en general in-

traétnico (una reunión, una visita, una comida, el ngellipun, la “señalada), en situaciones diádicas (preferentemente entre personas del mismo sexo),¹³ con roles intercambiables hablante-oyente, en turnos de conversaciones largos cuyo fin se indica entonacionalmente, con una elevación marcada de la voz. En las familias más conservadoras, se excluye a los más jóvenes.

En cuanto a las circunstancias de su ejecución, cualquier momento es oportuno, especialmente los descansos del trabajo. existe un gusto especial entre los hombres, por ejemplo, en sentarse a tomar mate, o en esperar el asado (muchas veces de a dos), y entablar una conversación sin apuro.

Aunque las mujeres tienen menos ocasión de hacerlo (por las obligaciones de la casa) cuando surge una oportunidad una visita, una reunión familiar, un trawin “junta” o reunión comunitaria) disfrutan notablemente de la charla con una vecina, una parienta u otra mujer de la agrupación a la que quizá, no ven muy a menudo.

La noche, por último, es un momento placentero para la conversación, tanto entre los compañeros de trabajo (peones por ejemplo) como entre miembros de familia.

Los temas son distintos según la edad, el sexo, las circunstancias, pero en general referidos a la vida cotidiana. Un tema preferido entre los hombres es el trabajo, del cual, en general, no se habla mucho con las mujeres. Entre estas últimas -cuando hay una relación de confianza- se cuentan chismes y chistes.

Respecto del tono elegido, a pesar de la seriedad que caracteriza el tratamiento de determinados temas (por ejemplo el religioso) o que impone a la situación de comunicación la presencia de un personaje destacado (un anciano, el cacique), resulta notable el uso del tono jocoso (“de chacota”) muy frecuente en las conversaciones entre pares (por edad, sexo, posición social). En esos casos es casi una costumbre el bromear alrededor de alguien en especial (presente o ausente), que se convierte por un rato en el centro de las pullas y alusiones.

Dentro de los *ngitramkan* se destaca, por la particularidad de su temática y, por su alto nivel de estructuración, la conversación habitual entre dos personas al levantarse a la mañana. Resulta también interesante la uniformidad de su vigencia entre comunidades que no tienen contactos evidentes entre sí y el hecho de que si no se da en mapuche se da en español, como un verdadero calco del mapuche.

El dueño de casa pregunta “¿cómo amaneció?” (en mapuche o español, según casos). E inmediatamente después añade: “¿no soñó?” (*pewmalaymi*). Si el visitante contesta afirmativamente, debe hacer a continuación un relato del sueño. Señalo este tipo de conversación de manera muy especial por la importancia que asume el sueño entre los mapuches como modo de conocimiento (cf. Olivera 1984).

Del ngitramkan al pentukuwin

Pentukuwin llamaron los ancianos mapuches argentinos consultados tanto a la “visita de una persona a otra a

la que hace mucho tiempo que no se ve” “como al diálogo que tiene lugar entre ellos”, esto es, *la situación social* y el *modo de hablar* que se ejecuta en ese contexto. Se trata también de una situación -y de un género discursivo- dialógico como el *ngĩtramkan*, pero todas las características que adopta su ejecución inscriben al *pentukuwĩn* en una categoría discursiva diferente, relacionada con un estilo formal, elevado.

Los participantes de los *pentukiwĩn* presenciados han sido ancianos prestigiosos, social y lingüísticamente, con una relación simétrica entre ellos y un grado muy alto de competencia lingüística mapuche.¹⁴

Se abordaron temas que escapaban del ámbito de lo cotidiano. se hicieron planteos sobre la vida y la muerte, sobre la relación con Dios e, incluso, se esbozó una definición sobre el modo de vida mapuche y sus beneficios sobre el modo de vida no indígena.

En cuanto a la estructura, los interlocutores se alternan en el uso de la palabra por períodos extensos y, al igual que en el *ngĩtramkan*, mientras uno de los participantes habla el otro reduce su intervención a confirmar su rol en la comunicación repitiendo la frase *fey, feley* “es así”. Cuando el otro concluye, comienza él su discurso. Puede durar horas: su extensión depende de la calidad de la competencia lingüística de los hablantes.

El tayil en su contexto etnográfico, el ngellipun

Entre los rituales tradicionales de la cultura mapuche en los que se ejecutan modos de hablar determinados -



casos, entonces, pertenecientes a la clase II definida más arriba, esto es, acto lingüístico < acto social se encuentran el machitun, ceremonia de curación-, el katan kawñ o katan kawell -rito de horadación de las orejas a las niñas- y el ngellipun (también llamado llellipun, ngillatun o camaruco, según los parajes), la rogativa comunitaria araucana.¹⁵

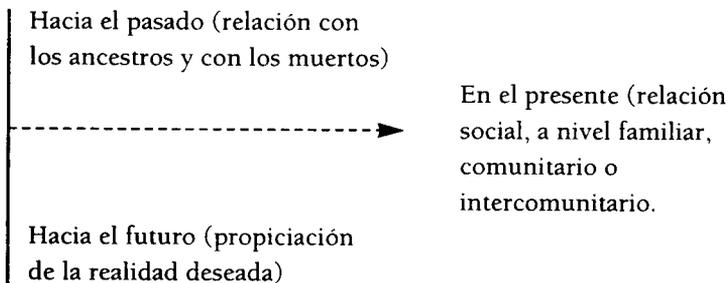
El ngellipun, ritual aún vigente entre los mapuches chilenos y argentinos, constituye una situación lingüístico-comunicativa privilegiada, por varias razones, entre ellas, la riqueza y complejidad de sus manifestaciones y tipos de interacción, de distintos orígenes y antigüedad y, muy especialmente, la obligatoriedad en el uso de la lengua vernácula durante la ceremonia y la exclusión -más o menos absoluta (y explícita)- de los blancos.

Desde el punto de vista lingüístico, la ejecución del camaruco significa la actualización del código y de varios de los modos de hablar tradicionales.¹⁶ En un campo de estudio como el nuestro, el de una cultura ágrafa dominada, con una situación lingüística que se define por el avance del español en el área como lengua de comunicación cotidiana y un retroceso del araucano a algunos dominios intraétnicos, proceso más o menos marcado según las regiones, la actualización que hacen los ejecutantes del patrimonio textual adquiere una importancia fundamental. El que dirige el ritual -el ngenpin “dueño del decir”- y los demás participantes se convierten en agentes insustituibles en la construcción/actualización de la memoria oral y, como se verá más adelante, de la identidad personal y social.

Todas estas razones explican que sea justamente en el ngellipun donde esa intención de “poder” descrita en el

punto 2 alcance su punto más alto haciéndose comunitaria, obstinada intención generadora de poder, poder mágico, con el cual hacer frente a la vida, a la enfermedad, a la muerte que rige todas las instancias del ritual es a nuestro parecer, manifestación del profundo componente chamánico aborigen que se actualiza de modo evidente en el ngellipun chileno y transita por canales subyacentes, pero no por eso menos reales, del lado argentino. Y en esa gestación del “poder” durante el ritual de uso de la palabra, *kime dungu* “buena lengua’ y, muy especialmente, la ejecución de los *tayil*, los cantos sagrados, cumplen un papel fundamental.

El ngellipun es una ceremonia compleja que cumple, a la vez, una finalidad religiosa y una social, orientadas hacia tres dimensiones: pasado, presente y futuro (Golluscio 1987; Kuramochi y Nass, sobre el *camaruco*, 1988).



El *camaruco* se aparta (Golluscio op.cit.) de las definiciones de ritual que tienden a concebirlo como una unidad homogénea, uniforme, brillante (cf. Turner y Turner 1978). Se trata, por el contrario, de una red de manifestaciones simbólicas distintas, de diversos orígenes y antigüe-



dad, muchas veces contradictorias -contrastes de los que seguramente va naciendo la significación-¹⁷ que se va tejiendo a medida que se desarrolla el ritual.

El rito resulta de una conjunción de espacio, tiempo y actores que van tomando cuerpo y consistencia a partir de una “nada” inicial -una pampa desnuda- unos indígenas muy pobres -crianceros de ovejas, barrenderos en una ciudad de turismo internacional, changarines-, algunos animales y objetos desordenados y heterogéneos. En un “trabajo” -en términos de los propios protagonistas- comunitario, se produce una transfiguración de la realidad cotidiana. El espacio y el tiempo sagrados, lo mismo que la conversión de los participantes en “actores” del ritual se van construyendo.¹⁸ Todos los miembros de la comunidad ritual tienen un rol que desempeñar para que el rito se cumpla, y sin errores. Ellos son los gestores de lo sagrado.

Entre los mapuches no existe un lugar físico que funcione como templo: el espacio sagrado se va conformando a partir del pillañ lelfin “pampa del pillañ”, nombre que recibe el mallin donde se realiza la ceremonia todos los años.

Desde los primeros preparativos empieza a conformarse, asimismo el tiempo sagrado. Se va gestando la sensación de “otro tiempo”, de “tiempo fuera del tiempo” o , más bien “tiempo más allá” y, a la vez “antes que” otro tiempo que será prefigurado por el ritual. Se conjugan, así, el pasado más remoto con el presente, el futuro y una presencia onmitemporal, la de “los cuatro” (la pareja de viejos y la de jóvenes) a quienes se convoca desde el cielo. A la

vez que se invoca a los ancestros y a los muertos queridos, se interactúa con los vivos y se configura, en última instancia, el futuro.

En cuanto a los participantes, hombres y animales, sufren una transfiguración notable, se transmutan, son “otros”; por unos días, el zaino o el alazán dejan de ser sufridos caballos de campo, ni aquel purrufe ‘bailarín’ habilitado, que contonea su cuerpo con libertad y picardía, permite entrever detrás de su cara con pinturas blancas, su cabeza coronada con un penacho de plumas de choique ‘ñandú’ y sus pies desnudos asentándose con vigor al ritmo del kultrun, al barrendero sometido, al peón de estancia endeudado eternamente, al tuberculoso: todos adquieren una fuerza que los agranda y los transforma.

Es que, paralelamente a la construcción del tiempo y del espacio ritual y a esa metamorfosis que va creando a los “actores”, se va generando, produciendo, una construcción social de la realidad. Otra vez, la necesidad de diferenciar dos niveles en nuestro análisis, como se anticipó al principio de nuestra exposición: manifiesto y subyacente, dos niveles, en fin, de “lectura” del universo simbólico. Y la realidad que resulta así construida, sobre la base de la actualización de significantes y significados compartidos culturalmente por la comunidad ritual, es la de la identidad. Identidad mapuche, sin duda, de la cual queda excluido todo aquel que no pueda generar, y “leer”, esa abigarrada y rica trama de manifestaciones simbólicas de la que hablamos más arriba. “Todo aquel”, es decir, el no mapuche.

Decía Briones (1985): “El ngillipun objetiva la identidad mapuche”. El “hacerse otros” de los participantes”,

los objetos, las relaciones, durante el camaruco (cf. Golluscio op. cit.) a la vez que sacraliza la realidad la hace más “real”. Esto es, a lo largo de estas jornadas de “trabajo” se va gestando y restaurando el profundo entretejido de lazos personales, históricos, culturales en la cual la comunidad ritual se va construyendo/re-construyendo a sí misma.

El rol del discurso en el desarrollo de Ngellipun se inscribe, entonces, en ese marco de “construcción social de la realidad” esbozado más arriba.

En todos los rituales mapuches palabra y gesto conforman una unidad. Ambos están reforzados el cumplimiento de la finalidad deseada.

En el caso del camaruco, dado el lugar central que ocupa en esa cultura y lo que ya se anticipó sobre la lengua araucana como medio obligatorio de relación con lo trascendente, la palabra (dungu) cumplirá un papel relevante en la propiciación del futuro y en el fortalecimiento de lazos sociales, a veces, como se adelantó más arriba, en conjunción con el gesto (palabra+gesto=rito), a veces sola (palabra =rito).

El cumplimiento de la finalidad del ngellipun, entonces, guarda estrecha relación con el uso que se haga de la palabra, es decir, la palabra bien dicha (Kime dungu), reconocida por consenso por los integrantes de la comunidad como ejecutada siguiendo los standards tradicionales.

Con la ejecución de los tayil la palabra adquiere un poder especial dentro del ritual actuando como agente de transformación de la realidad. Esta metamorfosis, como se



dijo más arriba, actúa en dos sentidos, a la vez que “hace otra” a la realidad, la funda, la construye, en las dimensiones más profundas del individuo y del grupo, esto es, aquéllas relacionadas con la identidad.

El tayil, canto sagrado (por oposición al *ilkantun*, canto profano), relacionado, en la interpretación de los mapuches argentinos consultados, con la noción de *Kempeñ* (tayil es *kempeñ*) han recibido un tratamiento especial por parte de lingüistas, antropólogos, musicólogos (Casamiquela 1958; Golluscio 1984, 1989; Grebe 1988, Mendizábal 1985).

Según mi propia experiencia, y de acuerdo con su comportamiento frente a distintos parámetros (formales, de ejecución, de imposición, destinatario, temas: Golluscio en prensa), se pueden distinguir al menos dos clases de tayil. Por un lado, aquellos que se entonan a cada bailarín durante el *ngellipun* que se pueden llamar “familiares” aunque parece más adecuado llamarlos “personales” es decir, le pertenecen a cada persona, se conectan con las zonas más íntimas de su ser. Por otro, una amplia gama de tayil que se pueden crear, o bien repetir, algunos de los cuales se ejecutan dentro del *camarucu*, antes de que los participantes se instalen en el *pillan/ lelfín*, en la cual se unge a los caballos de los *piwinchen wentru*, los bandereros. Después de cantar ese tayil -y de pintar, simultáneamente, las ancas de los caballos, en una conjunción de palabra más gesto- los caballos de los bandereros son dios, y así lo afirma la letra del mismo tayil.

Por las condiciones especiales de su ejecución y transmisión tradicional -por vía femenina-, los tayil (Go-



llusio id.) han resultado un ámbito de reserva semántica que se ha logrado mantener fuera de la influencia de los blancos. Así, su ejecución significa, a la vez, una actualización del sistema de creencias y valores aborígen más antiguo, un recurso eficaz de fortalecimiento de lazos con lo trascendente y con los otros miembros de la comunidad y un disparador de mecanismos profundos relacionados con la identidad personal y social; en última instancia, entonces, una estrategia viva de resistencia cultural.

Modos de hablar mapuches y el discurso ritual

Si se define ritual como “una conducta formal y preescrita en ocasiones no denominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner 1967, 1980: 2) o, en una definición más amplia, una “conducta consagrada” (Geertz 1973), serán manifestaciones del discurso ritual aquellas ejecuciones lingüísticas que forman parte estructural del ritual.

Trabajos de los últimos años que abordan el ritual, como lo define Turner, en un sentido estricto, entre ellos: Du Bois 1986; Knowles-Berry 1990) afirman que el discurso ritual “difiere del coloquial de varios modos”. Du Bois los agrupa bajo cuatro grandes categorías: 1) complementariedad; 2) restricción; 3) paralelismo; 4) mediación.

1. Algunos rasgos del discurso ritual están en distribución complementaria con el habla coloquial. En este sentido, se hace uso de un registro ritual, distinto del coloquial, que se remonta a modelos ancestrales. A menudo está construido sobre la base de elementos arcaicos, fórmu-



las, préstamos, términos tabús, selección de ítemes, léxicos, eufemismos, circunloquios, procedimientos metonímicos y metafóricos relacionados con la opacidad del significado.

Con respecto a su transmisión y aprendizaje, en general, se enseña y se repite como una totalidad.

2. El discurso ritual se caracteriza por una reducción en el alcance de las posibilidades expresivas del habla cotidiana. Así, se da un aumento en la fluidez y el tempo del discurso y una cualidad marcada de la voz muchas asociadas con una restricción entonacional.

3. Otra característica es su estructuración altamente paralelística en todos los niveles, fonológico, gramatical, léxico.

4. Existe en el discurso ritual una ruptura o transformación de la inmediatez del discurso coloquial por distintos recursos, desde la mediación del mensaje a través de portavoces que lo transmiten a la audiencia hasta formas menos espectaculares, como la negación de una voluntad personal por parte del ejecutante, el uso escaso (o ausencia) de deícticos u otras marcas lingüísticas personales, o el explicitar una fuente tradicional.

Sintetizaré, en el cuadro siguiente, el comportamiento de los modos de habla seleccionados para este trabajo en cuanto a: 1) los distintos recursos que define la categoría “discurso ritual”; 2) los componentes de la situación lingüístico-comunicativa (participantes-hablantes, audiencia-; escenario-tiempo, lugar; temas; fines; tonos).



1. Respecto de la característica de “conducta consagrada” o “conducta formal prescrita” que define al ritual (y al discurso que le es propio), el alto grado de estructuración y pautamiento, el escaso margen de flexibilidad y la exigencia del cumplimiento de pautas tradicionales que caracterizan a las ejecuciones consideradas las acercan estrechamente al discurso ritual.

2. El uso marcado de la lengua vernácula hace que su misma actualización resulte -especialmente en aquellos parajes donde se da un avance del castellano en los usos cotidianos- un registro distinto del coloquial.

Sin embargo, existen diferencias de grado entre los distintos modos de habla relacionadas, en general, con la mayor o menor opacidad semántica.

3. En cuanto a los recursos, el paralelismo se manifiesta en todos los modos de hablar elegidos. La estructura paralelística y la repetición resulta una característica no sólo del habla ritual en el sentido estricto sino también de las formas coloquiales; más aún constituye una nota distintiva del discurso mapuche. Hemos tratado en otro lugar (Golluscio 1990) el tema de la repetición como principio de estructuración de la narrativa mapuche. Asimismo, el estudio de los *ngilam* (consejos), por ejemplo, o de los *ilkan-tun* (cantos profanos) recogidos en el área pronto revelan la presencia de estructuras paralelas en la construcción del discurso.

Cuadro: Algunos modos de hablar mapuches y la categoría del discurso ritual

<i>Recursos textuales/ comunicativos</i>	<i>Modos de hablar</i> ngitramkan	Pentukuwin	Tayil
-Registro ritual			
*selec. de códigos	pueden alternan araucano/español	uso exclusivo de <i>mapudungu</i>	uso exclusivo <i>mapudungu</i>
*sel. de ítemes léxicos	no	no evidente	sí (ej. <i>Weke/</i> <i>ofisha</i>)
*elem. arcaicos	algunos	algunos	son constitutivos
*préstamos	no	no	no
*fórmulas	sí (formas paremiológicas)	ídem	son parte constitutiva
*elem. tabúes	?	?	?
*eufemismos y circunloquios	epítetos de lo trascendente.	ídem	ídem
<i>Procedimientos metafóricos y metonímicos</i>	algunos	parte constitutiva	parte constitutiva
-Opacidad semántica	no	no	no
-Paralelismo sem.-gramatical/ repetición	sí	sí	sí
-Entonación marcada			
*cualidad voc.marc	no	no	sí
*fluidez	normal	normal	mayor
*restricción enton.	no	no	sí
-Conocimiento gestáltico	no (sólo las fórmulas)	ídem	sí
-Rechazo de voli- ción personal		se da crédito a fuentes tradicion.	sí
-Modelo ancestral	no siempre	se explicita	se explicita
-Ausencia de	tema a estudiar		



deficitos -Discurso mediador dor	no	no	es el tayil mismo un discurso media- ante lo trascendente
Contexto -Participantes	cualquiera	altos en prestigio social y en compet.ling.	mujeres
-Grado de compet. lingüística	normal	alto	especializado
-Tiempo	indistinto	al llegar de visita	en el camaruco
-Lugar -Temas	indistinto de la vida cotidiana	en la casa, otro excede a la vida cotidiana	en el rewe no tiene argumento (famil.); (pedido, descripción, alaban- za
-Fines	interacción social	interacción social y actualización de valores.	(no familiares) lazos con lo trascendente

El arte verbal y los modos de hablar mapuches

La dimensión estética de la vida social y cultural parece ser un universal de las culturas: Hockett (1973), afirmaba en ese sentido “No human community on record has been indifferent to beauty”.

Dos posiciones extremas caracterizan el abordaje del arte verbal: una, centrada en el estudio del texto; la otra, orientada hacia el análisis de las manifestaciones del arte hablado como acción y evento social y comunicativo, reconoce, entonces, la importancia de la ejecución/actualiza-



ción (performance) esto es, la ‘realización del material tradicional conocido’ (Bauman 1977).

Sin embargo, existe un factor común a ambas orientaciones: tanto aquellas que definen los recursos utilizados en la gestación de lo artístico” como “rasgos formales de los textos” como la teoría de la ejecución que los trata como “recursos comunicativos necesarios para que emerja y se afirme la ejecución”, ambas definen lo estético como distinto de lo literal. Así, para Bauman, exponente de la última posición:

“En la ejecución artística, hay algo que se da en el intercambio comunicativo que dice al auditor: interpreta lo que digo en algún sentido especial; no lo tomes para significar lo que las palabras solas, tomadas literalmente, dicen” (1977-79).

Del otro lado, desde las primeras definiciones de los formalistas, el arte verbal se asoció con el uso marcado de recursos lingüísticos que tienden a destacar los usos y pausamientos especiales de rasgos formales dentro de los textos. Roman Jakobson, en su trabajo seminal sobre “Lingüística y Poética” (1960) define la función poética como aquella función del lenguaje centrada en el mensaje; en eso reside la esencia del arte verbal con la “forma de expresión” arriba y por encima de las necesidades de comunicación” (1955), y Havranek definió la piedra de toque del arte verbal como “el uso maximizado de los recursos de la lengua de modo que ese uso mismo atrae la atención y se percibe como no común” (1964), y entendidos los recursos formales o comunicativos, existe una transformación



de los usos básicos referenciales, una quiebra con el modo de hablar cotidiano, ruptura de donde surge lo estético y la percepción de lo estético.

Las posturas que dan importancia a la ejecución, otorga un rol en la producción de lo estético no sólo al emisor, sino a la audiencia como co-enunciador.

Así, se da la obligatoriedad de que en la ejecución de un texto se actualicen/realicen (por parte del ejecutante) y se reconozcan, acepten (por parte de la audiencia) los standars intrínsecos a la tradición del grupo social.

La ejecución implica el establecimiento de una relación dialógica ejecutante audiencia, relación que genera y permite el cumplimiento de la ejecución, significa por parte del ejecutante, un despliegue de competencia comunicativa (entendida como conocimiento del código+ los usos de la lengua) y la asunción de una responsabilidad social ante la audiencia; por parte de esta última, un conocimiento del material tradicional y de los recursos de la ejecución compartidos, una capacidad evaluativa sobre el qué y el cómo de la ejecución además de la capacidad de sentir placer y entretenerse con la ejecución. Es la audiencia, en última instancia, el participante del acto comunicativo que percibe lo estético, esto es, en el cual se produce la ruptura que genera lo estético.

En el caso de la cultura mapuche, esta dimensión estética impregna y orienta, la totalidad de la actividad verbal. Los modos de hablar mapuches en general, tanto los religiosos como los profanos, el discurso coloquial como el



ritual más altamente estilizado manifiestan una voluntad de construcción estética y la actualización de algunos de los recursos (Bauman id.) de donde emerge la ejecución como arte verbal, especialmente, como ya dijimos, el paralelismo, la apelación a la tradición, los mecanismos metonímicos y metafóricos, los eufemismos y la apelación a la tradición.

Esta intención aparece maximizada en los *tayil* y en el contexto etnográfico en que emergen, en que se ejecutan, esto es, el *ngellipun*. Es que en el transcurso del ritual y a través de la actualización de los *tayil* en ese marco se manifiesta lo que Friedrich (1986) define como característica fundamental de lo poético, que él asocia con completud, emoción, técnica y forma, aislamiento y equilibrio, empatía y verdad:

“Mi propio sentimiento es que la belleza poética es una tenue mediación entre dos cosas. primero, los niveles usuales y compartimientos del lenguaje están alterados en parte, aun mezclados y rotos, de modos que sugieren lo novel, lo primordial, o lo caótico. Simultáneamente, el lenguaje se conforma en algún grado según los niveles, límites y reglas de una tradición poética o algún estilo análogo”.

“Este contrapunto dinámico entre incertidumbre y armonía crea con creces el sentido de belleza. En un sentido más vago pero igualmente significativo, la belleza poética surge de una mediación entre diferentes intuiciones que la realidad e irrealidad, y por otro lado, de uno aún más elusivo, que tiene que ver con las vibraciones sonoras del lenguaje”.



Esto se ve intensificado, como anticipamos, en los tayil, que cumplen las dos condiciones distintivas de la poesía para Friedrich: la música y lo mítico.

La poesía es entonces, el proceso simbólico por el cual el individuo media entre la música de una lengua y el mito al cual define como: “tropo master de la poesía, único, diagnóstico de la poesía”.

En el caso de los antiguos tayil que se cantan a cada bailarín, su grado de ininteligibilidad y opacidad semántica -muchos son una sucesión de sonidos que han perdido significación- es paralelo (Tinianov y Jakobson) al grado de evocación estilística de los mismos (cf. relación entre función poética y esotérica del lenguaje). Los procesos metonímicos y metafóricos constitutivos de los tayil (un estudio sobre el tema está en preparación) no familiares (wenu tayil “canto del cielo”; Elel tayil Canto del cielo; Elel tayil “canto de Elel” ‘el que nos creó’, entre otros) actúan, también, como mecanismos de liberación del automatismo perceptivo, que los formalistas rusos relacionan íntimamente con lo estético. Ya Jakobson afirmaba, en aquellos textos fundacionales reunidos por Todorov: “Los tropos hacen el objeto más sensible y nos ayudan a verlo” (1965 (1970-73)).

La interpretación del ngellipun o ngillatun (y la ejecución de los tayil), entonces, debe incorporar -como lo anticipábamos embrionariamente en Golluscio 1989- modelos de análisis cuyo punto de partida sea una definición distinta de ritual en la cual el sentido surja de la diversidad, la polisemia, la contradicción. hemos visto además



que se delinea, además, otro eje significativo, el de rito como “trabajo”, un “hacerse” paulatino, costoso ritual que “hace” -simbólicamente- la realidad social y personal araucana. Composición, armado, transfiguración, metamorfosis. Todos, en fin, asociados con conceptos teóricos provenientes de los artístico e históricamente relacionados en su origen, especialmente los formalistas rusos y el expresionismo alemán.

Taussing (1987), introduce el concepto de montaje para interpretar la lógica no occidental que rige el desarrollo de la “la cura del yagé” cuyo componente chamánico lo asemeja a los antiguos orígenes del camaruco araucano. Montaje -“gramática del cine”, para algunos (Romaguera y Alsina 1985)-, “creador” del tiempo cinematográfico, fase final y definitoria en la construcción de un filme que lo crea como unidad semántica, con el cual emerge la coherencia a partir de los fragmentario, proceso, en fin, que genera el emisor pero debe ser “leído” por el destinatario. montaje expresionista, sin duda, el válido para nuestro análisis :alteración del “orden” y ruptura del tiempo y el espacio cotidianos, sucesión y coexistencia de símbolos diversos, transmutación de los participantes. Michael Taus-sing recupera la estética brechtiana. Decía Brecht (1957 (1963:38)): “Llamamos efectos de extrañamiento a la representación que, si bien deja de reconocer al objeto, al mismo tiempo lo hace aparecer extraño”; yo añadiría a su postura la formulación y ejecución de la teoría del montaje en la obra de Eisenstein, íntimamente vinculada con el concepto de extrañamiento arriba citado e inspirada, en parte, en sus estudios del idioma japonés.



Por último, otro principio, básico en el desarrollo teórico de los formalistas rusos, el de construcción (desde Tinianov, Jakobson y otros), que propone la integración, e interacción dinámica entre los componentes y la creación de un todo mayor y distinto de sus componentes, el hecho artístico -en el caso de los autores citados-, la obra literaria.

En suma, montaje, técnicas de distanciamiento, construcción ritual. Resignificación de los objetos, las personas, las relaciones; extrañamiento que hace perceptibles las relaciones interiores; “lógica” de los opuestos; construcción de un “orden” no lineal, de un “mundo” simbólico: en fin, ruptura de lo cotidiano, de aquel automatismo de la percepción vehemente cuestionado por Shklovski, de donde emergerá lo estético... y la creación social de la realidad. El principio de construcción, base estética del ritual es, en realidad, organizador semántico del mismo. En ese trabajo de conectar significantes y atribuir significados, de darle unidad a esas múltiples manifestaciones, se va gestando, re-creando, la identidad, en los niveles más hondos del individuo y la comunidad.

Conclusiones

*Los modos de hablar mapuche: discurso ritual y arte verbal.
Dado que, en el área araucana argentina*

a. El uso “marcado” de la lengua vernácula actúa como mecanismo de señalamiento étnico (inclusión del otro indígena vs. exclusión del blanco), restringido a situaciones intraétnicas y especialmente las referidas al ámbito ce-

remonial, lo que hace que se trate de ejecuciones altamente pautadas y estilizadas;

b. El retroceso en el uso de la lengua vernácula en el área va provocando una disminución de hablantes con una competencia lingüístico-comunicativa en mapuche, lo cual transforma a aquellos hablantes que todavía la poseen en verdaderos ejecutantes (en la concepción de Bauman op. cit.: ejecutante=artista verbal). Esto es, cada actualización de un texto en lengua significa por parte del emisor un despliegue de capacidades estilísticas y lingüísticas y la asunción de tal responsabilidad social frente a la audiencia;

c. La obligatoriedad del uso de mapudungu en el discurso ritual religiosos, dada la situación especial por la que está atravesando la lengua vernácula en muchas regiones del área -resignificación de su uso y actualización en dominios más restringidos- provoca efectos semejantes a los de la técnicas de distanciamiento: lo cotidiano se “extraña”, se produce una ruptura del automatismo de la percepción;

d. esta sensación de extrañamiento alcanza sus puntos más altos con la ejecución obstinada, constante, monótona, letárgica de las ancianas de los tayil “cantos sagrados”.

Concluiremos afirmando que en toda actualización de discurso mapuche en el área argentina en nuestros días se puede afirmar la presencia de un componente estético con el reconocimiento de una diferencia de grados de esteticidad entre los distintos modos de hablar.



En este último sentido, en una “escala de estética”, entonces, el tono elevado, su finalidad, la dominancia de los procesos altamente simbólicos en su constitución y, por último, la valoración especial que otorgan los mismos miembros de la cultura al discurso ritual religioso -en especial los tayil- los ubicarían en una posición privilegiada. El “hablar bien”, en fin, requisito indispensable de la ejecución del discurso ritual, se orientará hacia dos direcciones; la estética se une a la mágico-religiosa, ya que del “hablar bien”, es decir, ejecutar siguiendo las pautas de excelencia de la lengua, oportunamente y sin errores los cantos y las rogativas depende que se cumpla la finalidad buscada con el ritual, en última instancia, “cambiar el estado del mundo”.

Y son los tayil de mayor opacidad semántica y que por lo tanto, revelan mayor grado de evocación estilística y mayor poder de extrañamiento, los que parecen relacionarse con los dominios más cercanos a lo caótico.

Lo primordial, lo esotérico -pero también lo más íntimo- quizás, en el caso de los mapuches, aquel antiguo y poderoso componente chamánico, cuidadosamente y sistemáticamente ocultado entre los mapuches argentinos.

Discurso e identidad: conjunción de significados

Ruptura de lo cotidiano, extrañamiento de las personas y los objetos, construcción; nociones básicas que se reiteran a lo largo de nuestro análisis en las cuales se funden las tres dimensiones en juego; mágico religiosa, estética y social.

Paradójicamente, todos los mecanismo simbólicos de construcción de “otra” realidad -especialmente los lingüísticos, sobre todo a través de la ejecución de los tayilfundan, construyen las dimensiones más profundas, más “reales” del individuo y el grupo, “ríos profundos” relacionados con la identidad, límite virtual (Lévi-Strauss 1974-75) entre propios y ajenos cuya gestación, o restauración, resulta “indispensable para que los mapuche no se terminen” como decía aquel anciano cacique de Río Negro.

NOTAS

- 1 Sobre esta orientación sociolingüística que se caracteriza por su abordaje etnográfico, cf. además, Gumperz y Hymes 1964, 1972; Bauman y Sherzer 1974; Hymes 1974; Sherzer 1983.
- 2 La teoría de la ejecución o actuación (*'performance'*) surge, en el campo de la lingüística antropológica y del folklore, como reacción a la postura chomskiana que considera a la ejecución, esto es, la conducta lingüística manifiesta, como una realización imperfecta, en un rango inferior respecto de la competencia (*competence*).
- 3 Todos los textos considerados han sido recogidos en el área, en la lengua original y en su contexto natural de ejecución. Para los textos ejemplos de otros modos de hablar aquí considerados, cf. Golluscio 1980.
- 4 He realizado trabajos de campo en las siguientes comunidades de Argentina. Chacayhuarruca, Anecon Grande, Chaiful y Atraico (Río Negro); Gushamene (Chubut) y Ancacruz, Aucapan, (Neuquén), además de relevamientos generales en equipo en otras reservas de la última provincia citada, Antñiir, Catalán, Puel, Huayquillán, Mellao Morales, con entrevistas con informantes claves. He llevado a cabo el trabajo lingüístico intensivo con ancianos prestigiosos de distintas comunidades a quienes agradezco enormemente su paciencia, su generosidad y el privilegio que me coincidieron de abrirme su casa, transmitirme su sabiduría y, sobre todo, abrirme su corazón. A don Adolfo Meli, anciano mapuche recientemente fallecido a quien dedico esta ponencia, y su esposa, doña Julia Nahuel-

quir, Don Faqui y doña Rosa Prafil, doña Lucerinda Caquimil, don Raúl Epullán, don Guillermo Queupán y doña Lorenza Agüero, todo mi reconocimiento.

- 5 El proceso de reconocimiento/pérdida de la lengua vernácula se manifiesta con una notable heterogeneidad en el área no sólo en el nivel de las comunidades y regiones, sino aun entre familias de la misma comunidad o entre individuos de una misma familia o aun dentro del alcance del repertorio verbal individual. Con respecto a este tema y a las estrategias indígenas de resistencia cultural, especialmente la autorrepresión y el disimulo, cf. Golluscio 1987, 1989.
- 6 Sobre este tema, cf. Briones y Olivera 1984.
- 7 Entre las entidades maléficas mapuches, además de los wekufu, espíritus que habitan en el Kallku 'brujo', se describe al chonchon como "un cristiano sin cabeza", como "una lucecita" que se ve a lo lejos en el campo. El ifunche es un ser deforme producto de las manipulaciones de los Kallku; el Witranalwe, un aparecido que adopta distintas apariencias según los relatos.
- 8 Este tema se trata en detalle en Golluscio 1989.
- 9 Nuestras conclusiones en este punto coinciden con Fishman 1965, a pesar de las diferencias tratadas en Golluscio 1989 entre una comunidad indígena americana y una comunidad de inmigrantes europeos en América.
- 10 Coincido, para la situación lingüística y comunicativa, con el planteo de Olivera y Briones sobre los mecanismos especulares, desde la antropología.
- 11 He conocido escasas excepciones en este sentido, y se trató de personas que manejaban la lengua con fluidez, como Rodolfo Casamiquela y el Padre Francisco Calendino.
- 12 Sobre este tema, cf. Golluscio 1987.

- 13 He presenciado ejecuciones entre personas de distinto sexo pero, en general, si llega el marido a la participante de sexo femenino, su interlocutor sigue conversando con el hombre.
- 14 Me refiero en este trabajo al pentukuwin que presencié en Aneatrúz, entre Guillermo Queupán y Lorenza Agüero y al que hicieron Adolfo Meli y Lucerinda Cañumil, en ocasión de la llegada del primero a la casa de los Cañumil.
- 15 En la Argentina, esta ceremonia se cumple, en general, anualmente -en algunos parajes, bianualmente-, y se ora pidiendo un buen año, buen invierno, salud y bienestar para los hombres y especialmente para los niños y los animalitos. Presencié este rito en tres oportunidades en la comunidad de Anecón Grande, tal como la ejecuta la tribu Prafil. Se trata de cuatro jornadas de "trabajo" ritual y en su desarrollo se suceden, a partir de la unción de los bandereros y los caballos sagrados (cf. Golluscio 1987, cap. 7), momentos de rogativa propiamente dicha, bailes de hombres (puelpirun) y de hombres y mujeres (amupirun), acompañados continuamente de la ejecución de tayil (cantos sagrados). Al final de la ceremonia se suceden momentos de adivinación, el sacrificio ritual de los corderos, la comida ritual comunitaria, el discurso final y la despedida.
- Se pueden consultar distintas descripciones de esta ceremonia. Cf. la obra de Augusta y Guevara y los análisis más recientes de Faron, para Chile; los trabajos de Rodolfo Casamiquela, para la Argentina; también Olivera 1986.
- 16 Durante el gnellipun se ejecutan, además de las dos clases de tayil mencionadas, rogativas (ngellipun propiamente dicho), discursos (de bienvenida y despedida), discurso final. Asimismo, los momentos de interacción social entre los participantes y, por lo tanto, el ngitramkan, abundan. Además de los modos de hablar estructurados, existen otras manifestaciones verbales no estructuradas, como la grita ritual.
- 17 Esta afirmación, básica para el desarrollo de la lingüística como ciencia, se actualiza en el campo de la semántica y la semiología (cf., por ejemplo, los aportes teóricos de Greimas y Kristeva en este sentido).



- 18 Se trata de un proceso que se va gestando desde los preparativos previos a la ceremonia misma, tanto los que se realizan a nivel comunitario como familiar. Entre los últimos, quiero destacar la rogativa propiciatoria que se hace en la casa la madrugada del día que se sale para el camaruco. Se va preparando así la actitud, "el corazón", de los participantes.

Bibliografía

Bauman, R.

- 1977 *Verbal art as performance*. Rowley, Mass, Newbury House.

Bauman, R. y Sherzer, J.

- 1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge, Cambridge U. P.

Briones, C. y Olivera, M.A.

- 1984 "Che kimin. Un abordaje a la cosmológica mapuche". *RUNA*, XV (43-81).

Casamiquela, R.

- 1958 "Canciones totémicas araucanas y gūnina kēna". *Rev. del Museo de La Plata*, 6, Antropología 31 (43-80).

Casamiquela, R.

- 1964 *Estudios del ngillatun y la religión araucana*. Cuad. del Sur, B. Blanca, U. Nac. del Sur.

Du Bois, J.M.

- 1982 "Self-evidence and Ritual Speech". En Chafe, W. (ed.): *Evidentiality*. Nerwood.



- Eisenstein, S.
1970 "Montaje 1938". En *Reflexiones de un cineasta*. Ed Gubern, Lumen.
- Faron, L.C.
1961 *Mapuche Social Structure*. Illinois Studies in Anthropology, U.I.P.
- Faron, L.C.
1982 *Los mapuche. Su estructura social*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Friedrich, P.
1986 *The Language Parallax. Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*. Austin Univ. of Texas Press.
- Fishman, J.
1965 "Yiddish in America". *IJAL* 31, N°2 (1-94).
- Fishman, J.
1982 "Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asses". *Language in Society* 11 (1-14).
- Geertz, C.
1973 *Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures*. N.Y., Basic Books (360-411).
- Golluscio, L.
1984 "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche". *Actas, Jornadas de Lengua y Literatura mapuche*, Temuco, Chile (103-114).

Golluscio, L.

- 1987 "Problemas de la comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina". Tesis de Doctorado, Univ. Nac. de la Plata, Argentina.

Golluscio, L.

- 1989 "Lengua-Cultura-Identidad: El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural". *Sociedad y religión* N°7. Buenos Aires, CEIL.

Golluscio, L.

- 1990 "La imagen del dominador en la literatura oral mapuche y lo no dicho como estrategia de resistencia cultural". *Annales literaires*, Besançon, Francia, Univ. Franche-Comte.

Grebe, M.E.

- 1988 "Mito y música en la cultura mapuche: el tayil, nexo simbólico entre dos mundos". *Actas de lengua y literatura mapuche* (229-42).

Guevara, T.

- 1908 *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile, Imp. Cervantes.

Guevara, T.

- 1911 *Folklore araucano*. Santiago de Chile.

Gumperz, J.

- 1970 "Verbal strategies in multilingual communication". En Alatis (ed.): *Bilingualism and language contact*. Georgetown U.P. (129-48).



- Hockett, Ch.
1973 *Man's Place in Nature*. N. York, Mc. Graw-Hill Book Company.
- Hymes, D.
1966 "Two types of linguistic relativity (with examples from Amerindian ethnography)". En Bright (ed.): *Sociolinguistics*. Mouton (114-167).
- Hymes, D.
1972 "Models of the interaction of language and social life". En Gumperz y Hymes (ed.): *Directions in Sociolinguistics*. N. York, Rinehart.
- Hymes, D.
1974 *Foundations in Sociolinguistics*. Filadelfia, Univ. of Pennsylvania P.
- Hymes, D.
1981 'In vain I tried to tell you': Essays in Native American Ethnopoetics. Filadelfia, Univ. of Pennsylvania P.
- Jakobson, R.
1960 "Closing statement: Linguistics and Poetics". En Sebeoc, Th. (ed.): *Style in Language*. Cambridge, Mass., MIT Press (350-377).
- Jakobson, R.
1965 "Sobre el realismo artístico". En Todorov, T. (ed.), 71-80.

Knowles-Berry, S.

- 1990 "Chontal (Mayan) Petitions to the Dead: The Importance of Performance". Ponencia presentada en 49° Encuentro Anual de AAA, New Orleans.

Kuramochi, Y. y Nass, J.

- 1988 "Kamarikun. Valoración de la tradición y causalidad". *Actas de lengua y literatura mapuche*, (26-56).

Lévi-Strauss, C.

- 1981 (Comp.) *La identidad*. Seminario Interdisciplinario.

Mendizábal, M.

- 1985 "El taiël y el këmpen mapuche: Una aproximación etnomusicológica". Ponencia presentada en II Jornadas de Etnomusicología.

Olivera, M.A.

- 1983 "Crisis y sueño: contextos y textos oníricos". *Scripta Ethnologica*, vol. IX.

Olivera, M.A.

- 1986 "Ngillatun: La representación cosmovisional, la dramatización de conflictos sociales y la búsqueda de la identidad étnica del pueblo mapuche". *Relaciones*, B. Aires, Soc. Argentina de Antropología.



Olivera, M.A. y Briones, C.

- 1984 "Políticas para el aborígen como un espejo de las relaciones interétnicas: un juego entre 'autoimágenes' e 'imágenes' del otro". Jornadas de Política seguida con el Aborígen, Museo Roca (m. I.).

Romaguera i Ramio, J. y Alsina, H.

- Textos y manifiestos del cine*. B. Aires. Corregidor.

Sepúlveda, A.

- 1984 "Vitalidad etnolingüística de la lengua araucana" *CUHSO*, U. Católica, Temuco, Chile (223-38).

Sherzer, J.

- 1982 "The interplay of structure and function in Kuna narrative, or: How to grab a snake in the Darien". Georgetown Round Tables.

Taussig, M.

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago, The Univ. of Chicago P.

Tinianov

- 1970 (En castellano "La noción de construcción". En Todorov, T. (85-88).

- Todorov, T.
1970 (comp.) *Theorie de la litterature*. Paris, Ed. du Seuil, 1965. En castellano, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. B. Aires, Signos.
- Turner, V.
1980 *The Forest of symbols. Aspects of the Ndembu ritual*. En castellano *La selva de los símbolos*, México, s. XXI.
- Turner, V. y Turner, E.
1878 *Image and Pilgrimage in Chistian Culture*. N. York, Columbia U.
- Whorf, B.
1940 "Science and Linguistics". En *Language, Thought and Reality*. MIT.
- Wirszbicka, A.
1986 "Does language reflect culture?". *Language in Society* 15