

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEORIA LITERARIA

MAPUCHE

Lucía Golluscio de Garaño
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas. Argentina.

Introducción: Papel de la lengua en la cultura mapuche¹

Un rasgo cultural distintivo del pueblo mapuche es el papel fundamental que otorga al lenguaje en el desenvolvimiento social. No sólo se trata de un pueblo de narradores y oradores natos donde el manejo de la lengua de los antiguos es muy valorado y constituye un factor de prestigio social dentro de la comunidad, sino que llega, en sus representantes más lúcidos, a un grado de conciencia muy alto de la función esencial de la lengua en la supervivencia y continuidad de la cultura.

Los ancianos mapuches de la Argentina saben -y así lo expresan- que cuando muera la lengua (y el ngellipun² o rogativa comunitaria) habrán muerto como pueblo. Y asocian esa posibilidad con la "misturación" con los blancos, término que les permite definir esa contexto de aculturación creciente y acelerada de la que son testigos impotentes.

Una caracterización más detallada de las funciones que cumple el mapudungu en la cultura mapuche tradicional, a partir del reconocimiento de una primera y abarcadora función social, dará más consistencia a estas afirmaciones de los ancianos. Dicha función social integral de la lengua se define no sólo a nivel sintagmático, en cuanto:

- . refuerza lazos sociales
- . es medio de comunicación interpersonal
- . es medio de comunicación comunitaria
- . se usa para concretar contratos sociales³

sino paradigmático, ya que:

- . refuerza lazos con los ancestros y los orígenes
- . conserva y transmite el sistema de valores y creencias de los antiguos.⁴

Las demás funciones, de alcance más específico, se recortan y adquieren densidad en relación con esta primera y entre sí. Así ocurre con las siguientes:

- función didáctica

Se cumple en dos ámbitos:

a. comunitario

Las reuniones en que se conversa en lengua mapuche- hoy reemplazada por el español en muchos casos-, se cuentan historias o se canta son situaciones de habla privilegiadas para la transmisión de valores, creencias y normas de vida.

b. individual

Los consejos (ngilam) de los mayores a los más jóvenes son un modo de enseñanza efectivo por medio del lenguaje.

- función mágico-religiosa

Por las connotaciones que le son propias, lo religioso es el ámbito donde el uso de la lengua mapuche resiste más efectivamente su reemplazo por el español. La lengua de los antiguos es el medio máspreciado e insustituible de relación con lo trascendente, ya sea a través de los cantos sagrados (tayil) o las rogativas individuales o comunitarias (ngillatun ó ngellipun).

- función lúdico-recreativa

Se cumple específicamente en los cuentos (epew), historias (ngitram), chistes (ayekan), cantos profanos (ilkantun). Pero en general todos los encuentros con amigos, vecinos o parientes crean situaciones de habla de las que los participantes disfrutan con placer agregando muchas veces notas de humor y picardía.

- función estética

También se percibe en dos niveles:

a. emisor

Hay una voluntad estilística manifiesta en el que hace un discurso, cuenta un cuento o canta un tayil. Quiere "contarlo bien" y para eso hace gala de recursos expresivos y selecciona el tono y el ritmo adecuados.

b. receptor

Hay un placer también evidente en el que escucha y una valoración de la "buena lengua", del hablar bien o del "contar bien", lo que implica contar bien en el plano del argumento (lo que se cuenta debe estar completo, debe responder "sin olvidarse de nada" a la tradición oral) y en el plano del discurso (en cuanto a habilidad y dominio de la lengua y uso de los recursos estilísticos, tono y ritmo correspondientes).

Una teoría literaria nativa

Existe, sin dudas, una teoría literaria entre los mapuches, que se ha desarrollado históricamente en relación estrecha con ese rol predonderante que cumple el lenguaje en la sociedad mapuche.

El valor estético de la lengua es tan fuerte en el pueblo mapuche que no sólo está presente en las formas consideradas, en general, "literarias" (cuentos, cantos) sino que impregna hasta las conversaciones cotidianas.

Lo estético, que en algunas especies verbales se manifiesta de un modo más explícito y consciente (en un cuento, por ejemplo, puede ser la finalidad central) surge también en cualquier situación de habla informal, no porque exista un objetivo consciente de ese tipo entre los participantes de dicho acto, sino porque la postura mapuche ante la lengua es esencialmente estética.

Ante la multiplicidad y riqueza de su producción verbal el mapuche posee criterios clasificatorios claros sobre la base de los siguientes ejes principales.

- a. características formales (con música/o no, ritmo, tono)
- b. finalidad (religiosa, recreativa, didáctica, estética)
- c. contextos en que se usan (fiestas, ceremonias religiosas, en la casa, a solas)
- d. participantes: emisor (sexo; rol social, familiar o religioso) destinatario (el grupo; un individuo; dios)
- e. componentes argumentales: (temas; personajes; mundos representados -realidad/fantasia-; tiempo; espacio)

De acuerdo con estas variables lo primero que surge es la presencia de dos bloques contrapuestos: canto/no canto, definidos por la presencia de música, o no, eje que consideramos no detalle aleatorio sino un componente decisivo en la conformación del texto.

A partir de esta división básica el mapuche distingue las variedades orales con nombres diferentes y características excluyentes.

El canto mapuche. Los tayil o cantos religiosos

Los mapuches distinguen entre tayil (tayil) o canto religioso (muchas veces con connotaciones de canto sagrado) e il (ilkantun) o canto profano.

Es interesante destacar dos elementos claves y diferenciadores entre ambos tipos de canto. Por un lado, aunque a veces son aprendidos de otra persona, los i'lkantun tienen en general una gran cuota de improvisación y creatividad individual y corresponden a circunstancias concretas que sirven de motivación al canto: una visita, un viaje, un acontecimiento familiar, una despedida. Por otro, pueden ser cantados por hombres o por mujeres.

Los tayil o cantos religiosos, en cambio, parecen ofrecer un campo más restringido a la improvisación y creación personal. Son entonados, salvo raras excepciones, sólo por mujeres y la transmisión es, por lo tanto, cerrada: se realiza por vía femenina, de las ancianas a las jóvenes. Su recopilación y estudio resultan fundamentales para el conocimiento de la cultura araucana ya que por estas características de la transmisión se han mantenido más inaccesibles al contacto con otras religiones, especialmente la católica-cuyo modo tradicional de entrada fue a través de misioneros y religiosos varones- y por lo tanto han sido un vehículo suficientemente hermético para permitir la conservación de rasgos genuinos de la religiosidad mapuche.

Tienen una finalidad muy especial, la relación con lo trascendente: "Los escucha ficha chaw, nuestro padre, van a la paz del espíritu". En general se caracterizan por su tono penoso-muchas veces suenan como un lamento- y por su estructura arcaica, basada en: 1) la reiteración de invocaciones a lo trascendente con sus distintos epítetos y en sus manifestaciones bisexuales y bigeneracionales; 2) pedidos concretos a la divinidad (lluvia, buen tiempo, buen año).

"Todo lo que tiene vida tiene su tayil" -dicen las ancianas. Y continúan: todo lo que tiene poder tiene su tayil". Y como para el mapuche toda la naturaleza está animada y en todo ve una manifestación de lo trascendente, cualquier elemento de la naturaleza puede tener su tayil. Así se canta al guanaco que se salvó arriba de la montaña ("Lwan tayil"), al pastito florecido ("Rayen Kachu Tayil"), al sol ("Anti Tayil"), al cielo ("Wenu Tayil"), a la montaña ("Mawida Tayil"), a algún cerro en especial como el cerro Anecón, de la Pcia. de Río Negro ("Anikon Tayil"). Se los invoca porque tienen vida y tienen poder pidiendo su protección.

Como el destinatario de los tayil es siempre la divinidad, se deben cantar mirando al sol -para muchos, morada divina- y el momento del día más propicio es el amanecer. En relación con esto son muy valorados los "Puel Tayil" (Tayil del este) que invocan a dicho punto cardinal y a la divinidad que mora allí.

Los tayil citados en los párrafos anteriores comparan algunas características con los cantos profanos. Pueden existir ciertos elementos argumentales (como en el Lwän Tayil, que describe cómo se salva el guanaco arriba de la montaña), o al menos presentar una serie de oraciones aseverativas (sobre las atribuciones del poder invocado), o desiderativas (los pedidos a la divinidad), con significado. Se advierte además en ellos una clara posibilidad de improvisación y creación poética: a pesar de que se reconocen en sus textos fórmulas fijas que se reiteran (para los epítetos divinos o para los pedidos) una misma anciana o varias, pueden ofrecer distintas versiones de un mismo canto.

Frente a éstos existe un bloque compacto de tayil - quizás hasta constituya una clase cerrada- que los ancianos y ancianas mapuches de la Argentina identifican con el kimpeñ (o ki'llpem)⁵ de la persona o de la familia. En ellos la cuota de improvisación y de creación individual son casi nulas ya que se trata de cantos muy antiguos transmitidos de generación en generación.

En general se canta a animales. Así está el "Namku Tayil" (Tayil del "pechito blanco"), el "Nawel Tayil" (Tayil del Tigre), el "Filu Tayil" (Tayil de la víbora). Las ancianas acompañan con ellos a los bailarines durante el ngellipun⁶ o camaruco y también se les canta a los recién nacidos y a las niñas durante el katan kawñ. Tienen un ritmo muy cortado, rasgo que se relaciona con una característica del texto: la mayoría de las veces está compuesto por reiteraciones de sonidos o sílabas -muchos con valor onomatopéyico- y pocas palabras con significado. Es posible que esto se deba a su antigüedad; el largo proceso de transmisión oral puede haber provocado un desgaste en las palabras que han quedado muchas veces apocopadas o reducidas a sonidos sin significado.

Estos tayil vinculados con los kimpeñ tienen connotaciones de canto sagrado. Lo mismo ocurre con algunos que se cantan en ciertos momentos del camaruco, como el "Wenu Tayil" (Canto del cielo) -muy apreciado por las ancianas, se puede cantar dentro y fuera de la ceremonia- el "Anti Tayil" (Canto del sol), que se entona al amanecer, y muy especialmente el "Kawellu Pillañ Tayil" (Tayil del caballo del Pillañ) que se canta durante la consagración de los caballos al comenzar el camaruco.

Por eso es que las ancianas son muy renuentes a cantar los ante un blanco y sólo lo hacen cuando se ha llegado a una relación de mucha confianza. En cambio hemos recogido varias versiones del "Puel Tayil" o del "Anikon Tayil"

cuya transmisión parece ser menos conflictiva.

Los cantos profanos, i'l o i'lkantun

Estos cantos pueden ser entonados por hombres o mujeres y tienen una finalidad preponderantemente recreativa, a veces festiva. Algunos son transmitidos de los más viejos a los más jóvenes (así he recogido un i'l cantado durante la guerra contra los blancos). Pero muchos son creados por los mismos cantores, como modo de manifestar un agradecimiento, un afecto, una pena, una alegría. A pesar de que su cultivo se reduce más y más entre los mapuches argentinos - son cada vez menos frecuentes las ocasiones que motivan el canto y menos los mapuches que manejan la lengua y los recursos técnicos y poéticos para hacerlo- he oído a varios ancianos - verdaderos poetas y poetisas- improvisar un canto ante la llegada de una visita querida, para despedirse de alguien, para agradecer algún gesto fraternal o simplemente cantarle a algún amor perdido, contar la historia de la liebre y el guanaco o recordar una de las tantas epopeyas de Calfucurá o algún otro cacique importante.

Y cambia el ritmo entre la canción de guerra citada, dedicada al hijo varón (foti'm), cuyo estribillo resuena con golpes cortos como un redoble o como el sonido de los cascos de los caballos contra el suelo:

"foti'm ka foti'm
foti'm ka foti'm"

.....

y un canto de amor de melodía suave y cadenciosa que dice, en una de sus partes:

"Fita ka mapu mapu new
wirafpatun
fita tordillo
Eymi mi doam,
papay, lamngen.

Eymi nga mi doam
wirafpatun
Amoaiyu pilmi amoai
yu."

La narración en la teoría literaria mapuche

Dentro del material que constituye el "no canto" existe una gama muy variada de especies orales, agrupadas en dos grandes clases: no narrativas y narrativas.

1. No narrativas

Entre otras se distinguen:

- a. Formas conversacionales (ngi'tramkan "conversación"; pentikiwi'n "conversación al encontrarse dos perso-

- nas", por ejemplo)
- b. discursos o parlamentos: (koyawtun): se pronuncian en los trawin "juntas"; al final del ngellipun; al llegar una visita esperada; como bienvenida.
 - c. chistes: (ayekan)
 - d. consejos (ngilam)

2. Narrativas

Se diferencian básicamente **tres** clases en cuyo análisis centraremos a partir de este punto nuestra atención:

- a. mitos (kwifike dungu "palabras antiguas")
- b. relatos históricos (ngitram)
- c. relatos de ficción (epew o apew), según las zonas).

La historia de Treng Treng y Kai Kai es kwifike dungu. Los más ancianos las definen como "las historias de cuando nosotros no estábamos", "las historias de los antiguos para que no se pierda" (el pueblo, la cultura de los antiguos). El mapuche reconoce como un género diferente a los mitos de origen. Tiene claro que los sucesos que narra el mito son hechos primordiales, fundadores de la realidad presente, del mundo. Y así los define.

En cuanto a las otras dos categorías narrativas, aunque existen rasgos formales (tono, recursos estilísticos, ritmo) que las diferencian, hay una variable decisiva para el encuadre de un texto en una u otra: los mundos representados. Es el eje fantasía/realidad el que permite al mapuche una clasificación de las formas narrativas en estas categorías citadas: todo relato verdadero, que "sucedió", es ngitram; todo relato de ficción es epew (o apew).

Ahora bien. No se puede continuar sin reflexionar, en consecuencia, sobre el concepto mapuche de realidad. Las categorías de la realidad mapuche no son las mismas que conforman la realidad "occidental-racionalista", por eso resulta indispensable su tratamiento para dar validez al análisis que se propone este trabajo.

Su mundo está definido por una lucha eterna entre el bien y el mal (simbolizada paradigmáticamente en el mito de Treng Treng y Kai Kai) que se manifiesta en la vida de todos los días en un equilibrio inestable y muy frágil entre lo bueno y lo malo -oposición básica ya expuesta por otros investigadores, especialmente Faron- que connota to dos los acontecimientos, hasta los más pequeños y cotidianos, y todos los vínculos sociales y define, en fin, to das las relaciones del hombre con el mundo que lo rodea.

Kime "bueno, bien" y weda "malo, mal" son los dos temas adjetivo-adverbiales que sirven de ejes para la partición del mundo en dos bloques, clasificando a las personas, los animales, las plantas, las acciones, los fenómenos atmosféricos, los momentos del día, todo, en dos grupos: lo bueno, lo que produce el bien/lo malo, lo que trae aparejado el mal.

Ante esta realidad el mapuche sólo puede vivir invocando continuamente el favor de los "que traen el bien", relacionados con elchen "creador de hombres"; fi chaw "viejo padre" y otros epítetos de la divinidad, como única protección contra el mal y sus manifestaciones múltiples y poderosas.

En su mundo conviven: 1) una naturaleza donde todo tiene vida y es manifestación de lo trascendente y por lo tanto tiene poder. Habrá así animales benéficos (el ñamku, por ejemplo) y alimañas habitadas por los wekufi o espíritus malignos (como la víbora y el matuato o lagartija) y usadas por los brujos (kañku);

2) una "sobrenaturaleza" pobladas de seres de horror, muchas veces incompletos o deformes (el chonchon o cabeza alada; el walicho) y de aspecto atemorizador (como el witranalwe, representado por un esqueleto brillante o un negro de dientes relumbrosos)⁸ y todos, tanto los benéficos, como los maléficos conforman su realidad, son su realidad. El que dice que los vio, los vio. No los soñó ni los imaginó: los vio.

Ante un concepto de realidad con tales características es necesario rever muchas de las categorías manejadas en los últimos años para clasificar el material narrativo, por ejemplo aquellas que permiten establecer diferencias entre cuento realista, fantástico y maravilloso.⁹ Lo que mantiene un relato en la categoría de relato fantástico es la ambigüedad, el no saber si sucedió o no. Si este hilo muy tenue se rompe, la balanza se inclinará hacia la realidad (cuento realista) o hacia la fantasía (cuento maravilloso).

Ahora bien. Existe una clase de cuentos mapuches que un "occidental" consideraría fantásticos por sus componentes: presencia de personajes "sobrenaturales" que coexisten con personajes reales, hechos que en ese contexto podrían haber ocurrido pero en la realidad no, un clima narrativo de incertidumbre. Pero como para un mapuche esos seres existen, son parte de su realidad, el relato se vuelve inmediatamente histórico. Un cuento con tales rasgos es definido por los mapuches como ngitram, es decir, relato histórico, del mismo modo que lo es una historia

de Calfucurá.

Un ejemplo claro de esta afirmación surge de la comparación entre dos relatos recogidos en la Argentina en lengua mapuche de boca de dos ancianos, uno en Neuquén: el "Ngiri Epew" (Cuento del zorro) y otro en Río Negro el "Nawel Ngitram" (Historia del tigre).

El "Ngiri Epew" es un clásico cuento de animales, especie muy abundante en nuestro folklore. Los personajes principales son el gallo y el zorro, el último de los cuales va engañando al primero con mentiras y así va comiendo a todos los pollitos y también a la gallina pero al final recibe su merecido porque el gallo se da cuenta de lo sucedido y le da un escarmiento ejemplar.

Componentes argumentales de este tipo definen con claridad un relato como epew: esto es ficción, no es realidad. No sucede lo mismo con el "Nawel Ngitram" la protagonista es una anciana - la abuela o tía del relator/narrador del relato- capturada por los blancos durante la guerra. Tanto el personaje como el punto de partida son deliberadamente históricos. El núcleo argumental consiste en el regreso de la abuela a su hogar, luego de ser soltada por los blancos. Pero a medida que avanza la narración la figura de la anciana va tomando una consistencia que excede -para nuestros parámetros- la de un personaje real para convertirse en heroína. Debe luchar con dificultades y vencer obstáculos muy superiores a las fuerzas humanas. Su oponente más poderoso es un chipey toro -animal mitológico que aparece con mucha frecuencia en los relatos- que intenta atacarlo. Es en esas circunstancias cuando recibe la ayuda de dos animales muy preciados por el indígena, por su vinculación estrecha con lo trascendente; el nawel (tigre) y el ñamku ("pechito blanco" o aguilucho). Son considerados tradicionalmente animales benéficos y tienen mucho poder para oponerse al mal y vencerlo.

El nawel, que es el primero en aparecer, lucha con el chipey toro y lo mata. Luego apoya a la abuela con su compañía y le busca comida, agua y lugar para dormir. En el último tramo del regreso delega sus funciones en el ñamku quien acompaña a la anciana y la deja en su casa.

No hubo dudas en ningún momento entre los ancianos consultados sobre el género al cual pertenece este relato y aquel al cual no pertenece. "Esto no es epew" -dijo una mapuche al escucharlo. "Esto le pasó a mi abuela: es ngitram" -dijo el anciano que lo proporcionó.

Conclusiones

1. Específicas

- a. Existe una teoría literaria nativa entre los mapuches con categorías definidas y excluyentes.
- b. Existe una clase narrativa mapuche que se define por esta característica estructural: participación de seres con poderes "sobrenaturales" en un contexto aparentemente natural y cotidiano.
- c. Los relatos que pertenecen a dicha clase, que según categorías válidas para el análisis de formas narrativas "occidentales" serían considerados cuentos fantásticos (en el mejor de los casos, "míticos"), son relatos históricos para la teoría literaria mapuche.

2. Generales

Esta somera descripción de algunas formas literarias mapuches nos hace tomar conciencia de:

- a. Las diferencias fundamentales entre la categorización mapuche de su producción verbal y nuestra propia categorización.
- b. La necesidad de elaborar nuevas categorías y estrategias de análisis de los modos verbales mapuches en el contexto del sistema de categorización de la realidad que les es propio.
- c. La necesidad de profundizar el estudio del sistema de categorías filosóficas válido y vigente entre los mapuches, a partir del cual se estructuran y adquieren semanticidad las categorías de análisis de las formas orales en el contexto de un estudio etnográfico.

Notas

1. La realidad del área mapuche argentina es heterogénea. Estamos ante un proceso de aculturación en marcha, en el que coexisten situaciones distintas que van desde la conservación de pautas culturales mapuches (entre ellas, el manejo de la lengua aborígen) hasta la aculturación total e incluso la desintegración de grupo. Esto se produce tanto a nivel intercomunitario (agrupaciones conservadoras frente a otras, que ya ni siquiera funcionan como tales), como dentro de la misma comunidad (familias más conservadoras que otras) y aun dentro del mismo grupo familiar (choque generacional entre los ancianos y los más jóvenes). Ante este panorama resulta necesario explicitar el campo de estudio de esta investigación: éste se ha recortado a la realidad lingüística válida todavía para los mapuches hablantes de la lengua (en general, adultos de más de 40 años) porque el objetivo central es justamente recuperar y caracterizar los distintos tipos de discurso mapuche. Se debe aclarar que la competencia en el uso de estos modos verbales se reduce a un número cada vez más restringido de hombres y mujeres cada vez más viejos. La segunda etapa de la investigación abarcará el seguimiento de los jóvenes.

2. Elijo el término ngellipun (o ngillipun) para la rogativa comunitaria siguiendo la tendencia de muchos ancianos de Neuquén que rechazan la forma ngillatun por su connotación de "pedir limosna". Camaruco es el nombre españolizado que esta ceremonia recibe con más frecuencia en Río Negro.

3. El saludo, el encuentro entre personas conocidas, la visita, el agradecimiento, la despedida, generan actos de habla que responden a pautas precisas y estructuradas. La lengua, por otra parte, es el medio usado para discutir problemas comunitarios y para dar órdenes y directivas al grupo en las "juntas" o trawin. También los contratos sociales, por ejemplo el ngillandungu o "pedido de mano", están pautados lingüísticamente.

4. Los tayil, las rogativas y los mitos refuerzan lazos con los ancestros, finalidad que se persigue asimismo en el contexto más amplio del ngellipun o camaruco.

Por otro lado, todas las formas verbales, especialmente los cuentos (epew), los mitos (kwifike dungu), los consejos (ngilam) y los relatos históricos (ngitram) son vehículos apropiados para transmitir el sistema de valores y creencias de los antiguos.

5. El concepto de k'impeñ (kempeñ o ki'llpem) ligado al de "linaje" y al de "familia" es un concepto clave que todavía presenta muchos puntos oscuros. Para los ancianos de la Argentina consultados "Tay'il es K'impeñ": hay una identificación entre ambos conceptos.
6. Este tema ha sido tratado por mí en el capítulo "Los mapuches" del libro Los mitos, los ritos y la magia de los indígenas del sur de América (varios autores). En prensa.
7. "Desde muy lejos/vine galopando/en el tordillo grande/por usted/señora, hermana./Por usted/vine galopando./ Si usted quiere irse conmigo, vamos juntos."
8. Este tema ha sido tratado por la profesora Perla Golbert y por mí en el libro citado en nota 6.
9. Me refiero en especial al tratamiento que hace del tema Tzvetan Todorov en Introducción a la literatura fantástica, Bs. As., Tiempo contemporáneo, 1972 (Ed. Esp.).
10. Nombres de los ancianos que me proporcionaron los textos citados en este trabajo:
- Ngiri Epew: Raúl Epullán (Zaina Yegua, Neuquén).
Nawel Ngitram: Adolfo Meli (Ing. Jacobacci, Río Negro).
Ikantun: Raúl Epullán, y Federico Zabala Colinamún (Araico, R. Negro).
Tay'il: Rosa Prafil (Anecón Grande, R.N. y Lorenza Queupán (Paso Yuncón, Neuquén).

Para el Nawel Ngitram véase "El regreso de la abuela : un relato tradicional mapuche. Transcripción fonológica, traducción y análisis de la estructura narrativa", ponencia presentada por esta investigadora en el 44° Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, 1982.