

Algunas transformaciones producidas por la
escritura en la expresión literaria mapuche

Iván Carrasco M.
Universidad Austral de Chile

1. Antecedentes

La expresión verbal artística de los mapuches o etnoliteratura, que más o menos coincide con lo que llamamos "literatura" en Europa y Latinoamérica⁽¹⁾, ha tenido una existencia casi exclusivamente oral y regulada por las normas de la producción folklórica⁽²⁾ dado que aun siendo la cultura mapuche eminentemente verbal, también es ágrafa, hasta lo que conocemos de ella.

Sin embargo, a partir de la experiencia aislada de Sebastián Queupul⁽³⁾ y del proyecto sistemático del Instituto Lingüístico de Verano para dotar a los mapuches de una expresión verbal escrita directamente en mapudungun por hablantes nativos díglotas⁽⁴⁾, ha surgido una cantidad considerable de textos diferentes a los tradicionales (folklóricos), lo cual enfrenta a la sociedad mapuche a una situación inédita que es necesario analizar desde el primer momento. Se hace indispensable iniciar una investigación para estimar y evaluar el impacto que pueda provocar la incorporación de la escritura en la lengua materna de una sociedad ágrafa que, sin embargo, conoce la lectura y la escritura como experiencia del aprendizaje de una segunda lengua en la educación formal.

La doble circulación de textos (orales y escritos, tradicionales y modernos) empieza a enfrentar al mapuche a un conflicto entre la tradición que domina (la oralidad) y lo nuevo que conoce a medias (la escritura), a partir de un hecho en cierto modo ambiguo y desconcertante: su propia lengua, ahora escrita. Este cambio está provocado indirectamente por agentes externos no indígenas (el Instituto Lingüístico de Verano), por intermedio de agentes internos nativos que han hecho suyo el proyecto de introduc-

ción de la escritura en mapudungun (los escritores mapuches). Sin entrar a cuestionar las motivaciones de los participantes en este proceso, sin duda legítimas desde su perspectiva, se prevee una serie de cambios en la interacción comunicativa de los mapuches, sobre todo en su dimensión más formalizada.

Al respecto, nuestra hipótesis inicial es que la incorporación de la escritura en mapudungun provocará una serie de transformaciones en la lengua, la cultura y la expresión verbal artística de los mapuches, que podrán constituir un factor de aceleración del proceso de aculturación en que está inmersa su sociedad, o de fijación de sus patrones culturales autóctonos, según cómo se maneje esta situación. En el ámbito verbal, la mezcla de normas tradicionales de expresión oral con las nuevas convenciones de la escritura, dará origen a un fenómeno semiótico complejo y ambiguo: textos más cercanos a las convenciones de la literatura moderna que del folklore indígena. Sin duda, la escritura en este caso no actúa como un factor aislado determinante, sino como parte de un conjunto mayor de causales, que están actuando ya y provocando modificaciones en la sociedad y cultura mapuches.

Los objetivos del presente trabajo, en el marco de esta hipótesis, son analizar con brevedad dos transformaciones observadas en los textos artísticos (el paso de la comunicación oral a la escrita en relación a problemas de autoría y de enunciación, y la desaparición de marcas formales de pertenencia a la comunidad) y señalar la aparición de otros dos (el predominio de la expresión personal y la aparición de géneros relativamente nuevos). El corpus manejado para estos efectos lo constituye el conjunto de textos publicado en el volumen colectivo Felei taiñ mapudunguael⁽⁵⁾, de Eleuterio Cayulao, Florentino Coroso, Víctor Huisca, Segundo Llamín y Armando Mena, que es la primera manifestación global del "Taller para Autores Mapuche-Hablantes" realizado entre agosto y septiembre de 1983 en Metrenco por el Instituto Lingüístico de Verano y algunos colaboradores. Se espera delimitar el problema en un área específica, la literaria, para mostrar por proyección sus efectos posibles en otros sectores de la cultura mapuche y despertar el interés de los investigadores wingkas y de los propios agentes mapuches del proceso.

2. De la oralidad a la escritura: la ambigüedad de la autoría.

En el nivel de la producción y recepción de los textos (la dimensión pragmática), la primera transformación observable es el paso de la comunicación oral a la escrita. El emisor del texto ya no es un hablante extratextual, situado en una relación de inmediatez con un auditorio plural copresente en el acto enunciativo, sino un autor extratextual que se comunica en forma mediatizada a través de un texto puesto en boca de un sujeto textual existente en dos niveles: de autor del texto y de hablante propiamente dicho, a veces fusionados en un ser único, otras diferenciado en dos o más; el destinatario y receptor ahora es un lector ausente del entorno de escritura, que no se vincula físicamente con otra persona, sino que descodifica un texto.

Esta situación altera la conexión cuantitativa y cualitativa entre los sujetos de la enunciación: ya no es un hablante individual que asume la representatividad de su comunidad para expresarse delante de ella misma mediante textos fundados en el consenso de una tradición compartida y reiterada mediante la asunción de la norma comunitaria (como en los epeu), sino un ser individual, con un grado mayor de libertad frente a las reglas de su sociedad, que establece relaciones personales con una serie abierta e indefinida de seres singulares, anónimos e intercambiables que reciben su mensaje, pero que no pueden influir sobre su producción.

De este modo, el acto de habla efectivo que constituye al texto comunicado (el epeu, el nūtram, etc.) como centro del acto sociocomunicativo estético que actualiza una versión del texto folklórico, se encuentra sustituido por un acto de discurso imaginario⁽⁶⁾ que funciona en un circuito textual diferente.

En términos generales se trata de un paso desde el sistema del texto folklórico, al del texto literario. Sabemos que el folklore constituye una especie de microsistema en el macrosistema de la cultura global de una sociedad, que se realiza como una conducta o creencia que implica distintos rasgos: por un lado, no es personal sino social: el sujeto se rige por la censura preventiva de su comunidad, pues el folklore es la apropiación personal de un patrimonio común; por otro, es retradicionalizada: se trata básicamente de una recreación de la tradición; por un tercero, debe estar vigente funcionalmente en la existencia normal de un

pueblo y, por último, su modo de transmisión y asunción no es sistemático y consciente, sino mayormente informal, oral, experiencial⁽⁷⁾.

El llamado folkllore literario es análogo sólo formalmente al texto literario, es decir, en la estructura o base lingüística, o sistema primario del texto, al considerar las versiones escritas o registradas en forma separada de su situación sociocomunicativa, pues cada versión no es el texto folklórico mismo, sino sólo una manifestación, una variante de una entidad que existe como un conjunto indeterminado de versiones producido por un número indeterminado de cultores (usuarios o intérpretes), que se actualizan en situaciones específicas. El texto literario, en cambio es idéntico a su propio registro, no tiene otra forma de existencia que una versión única⁽⁸⁾. De aquí surge la idea de un "autor colectivo" o anónimo para el folkllore y de un autor individualizado para la literatura, en cuanto sujeto que implanta su propia subjetividad como norma de la comunicación artística.

En este punto, se puede observar que la literatura mapuche moderna presenta una ambigüedad de autoría: el escritor mapuche coloca su nombre propio y una posición individual como soporte de sus textos, es decir, asume la actitud propia del autor moderno que presenta su obra como un producto personal, del cual es dueño y responsable, a diferencia del ejecutante de un texto folklórico que está consciente de estar usando un bien común. Sin embargo, el escritor mapuche escribe de lo que sabe su comunidad y, por tanto, de lo que sabe él en cuanto perteneciente a esa comunidad, en cuanto mapuche y no en cuanto individuo; Coroso no sólo recuerda aspectos de la vida de los antiguos mapuches, sino también exhorta a los jóvenes a valorar su idiosincracia y su lengua; Llamín se refiere críticamente a costumbres mapuches, lo mismo que Mena, Huisca y Cayulao, quienes, además, manejan géneros propios del discurso mapuche. Se trata, entonces, de un acercamiento profundo, pero al mismo tiempo parcial y ambiguo, a las convenciones wingkas de la literatura.

3. La pérdida de las marcas formales de pertenencia a la comunidad: el caso de "piam".

Como ha podido observarse, los mapuches emplean (al igual que narradores de otras lenguas y culturas) ciertos elementos lingüísticos, específicamente la partícula "piam"

en el caso del epeu.

El uso de piam cumple diversas funciones: a) le ayuda al hablante a mantener la fluidez y coherencia de su discurso, puesto que mientras la pronuncia, se da tiempo para recordar lo dicho y lo que debe decir a continuación, agregar nuevos personajes, vincular en forma adecuada las distintas secuencias, etc. Es un apoyo lingüístico, o mulletilla, de indudable valor textual, análogo en este sentido al "entonces" de los cuentos chilenos o al "sí que le dijo" de los relatos de Chiloé, pero de mayor alcance funcional, al parecer.

b) Al mismo tiempo, le sirve como elemento fático o apelativo (en el sentido de Malinowski y Jakobson, o de Bühler⁽⁹⁾): carece de contenido referencial fijo y predominante, puesto que sirve más bien para permitir al emisor darse cuenta si se está comunicando efectiva y eficientemente con su destinatario presente, o si este contacto se ha perdido. En otras palabras, ayuda a mantener abierto el canal de comunicación, eliminando los "ruidos" que puedan interferir. El público, que comparte esta convención, interviene dando respuesta a esta apelación, con voces de aprobación a la calidad del relator, completando así un circuito de retroalimentación (feedback).

c) Este llamado a participar en el acto mismo de narración y la consecuente aceptación del auditorio, implican un hecho muy significativo: el relato particular es concebido y experimentado como un patrimonio social y no individual (sí lo es la habilidad para memorizar y contar), como perteneciente a la sociedad mapuche; y quien lo interpreta, como un representante de ella. Por lo tanto, el uso intermitente y reiterado de "piam" hace explicitar la pertenencia a esa comunidad tanto del texto como de los agentes que participan en su realización, en otras palabras, en el discurso constituye una marca formal de pertenencia a una comunidad puesto que alude a hechos pasados históricos, importantes para el grupo étnico. Por eso, se incorpora después del hecho narrado, en posposición con respecto a los verbos transitivos, por ejemplo (según observación de la profesora María Catrileo).

El primero de los transcriptores y estudiosos sistemáticos de los textos mapuches, Rodolfo Lenz, ya observó este fenómeno, aunque sin sacar todas las conclusiones del caso. Da cuenta de su uso (indica que se intercala después de cada palabra, que es seguida por una pausa que aprovecha el auditorio para animar al orador con una interjección

sorda !he! o !ho!) y de su significado (dicen, se dice⁽¹⁰⁾), pero no lo incorpora en su transcripción, con lo cual deja un primer testimonio de la transformación que la escritura provoca en el texto. No es de extrañar, entonces, que tampoco lo hagan los escritores mapuches contemporáneos, que emplean ahora el mapudungun como vehículo de su expresión, aunque aquí lo que preocupa es el hecho de que no lo hagan cuando escriben en su lengua materna, lo que implica que no valoran la importancia de clave de descodificación de esta partícula, o que no tienen conciencia de ello.

Al pasar, digamos que Lenz confundió este aspecto con otro muy parecido, que es la determinación de la connotación estilística del discurso mediante procedimientos fonológicos suprasegmentales, observación que agradezco a la profesora Catrileo en una conversación reciente. Escribió Lenz: "En vez de "piam" se usa a menudo la partícula "rke" que se repite en cada forma verbal. Su significado equivale a una expresión de duda ("parece que..."), con la cual el orador declina la responsabilidad por lo referido⁽¹¹⁾.

En cambio, otro estudioso clásico de la lengua y la literatura mapuches, el Padre Félix de Augusta, hace equivaler "rke" con la expresión alemana "also" (así, de este modo, o pues, por consiguiente) y en su estudio de ésta y otras partículas, observa que en algunos casos se cambia la "r" por la "d" y que la última expresa enfado⁽¹²⁾. Luego, en una segunda nota señala que en otra frase el enfado se expresa más enfáticamente y, por último, en una tercera nota, apunta que "Shomo por domo y shke por rke dan a conocer el gran contento con que la matrona da la noticia". Con mayor experiencia del mapudungun y con un repertorio textual más amplio que Lenz, Augusta ya pudo percibir este aspecto estilístico de la lengua de los mapuches. En la línea de nuestra hipótesis, no podemos dejar de observar que esta marca de afectividad es también propia del discurso oral y se pierde en la escritura; esto se explica por el carácter ágrafo del mapudungun, que lo restringe a desarrollar sus procedimientos estilísticos en la oralidad únicamente y éstos no siempre pueden traspasarse a la escritura, lo que cambia ciertamente su condición textual.

Problemas como éstos, y otros sin duda, han enfrentado y deberán enfrentar, Coroso, Huisca, Mena, Llamín, Cayulao, y los demás escritores mapuches. Y es significativo observar que el único de ellos que ha empleado "piam" en uno de sus relatos, es Eleuterio Cayulao y lo ha hecho en "Kiñe kuifi dungu túfa", o sea, en "Una historia antigua".

Cayulao usa "piam" y su variante intensificativa "pi piam", aunque sólo en forma parcial: al comienzo y al final de su relato. Y lo hace porque cuenta una "historia antigua", es decir, implícitamente reconoce que ese rasgo verbal corresponde a esa clase de tema, y no a otro, puesto que no lo emplea en la historia de Jacob, en que parafrasea la Biblia. Pareciera considerarla como una marca formal propia de cierto tipo de relato tradicional mapuche, pero no de todo relato ni de su condición de hablante de mapudungun, lo que podría significar una fuerte tendencia a la aculturación, intensificada en este caso por la escritura; si en el primer caso se siente repitiendo un texto tradicional, usa piam como parte de esa tradición, pero no de su forma personal de contar; en el segundo caso no lo usa, porque quizás se siente más libre frente a la tradición bíblica donde ha encontrado la historia y ello le permite asumir su propia postura de narrador, en la cual está excluida esta marca de pertenencia a una comunidad.

4. Dos aspectos concomitantes: el predominio de la expresión personal y la aparición de nuevos géneros.

En estrecha relación con lo anterior, surgen dos aspectos que parecen derivar más bien de la actual situación de la sociedad y cultura mapuches que de la introducción o no de una escritura literaria y/o informativa en mapudungun, pero que pueden ser confirmados fuertemente por ella. El primero aparece en la obra de Cayulao, en cuyos dos relatos se observa con claridad una oscilación entre la reiteración de la norma tradicional, ahora mediada por la escritura, y la búsqueda de una norma más singular, propia, individual (característica relevante del escritor moderno) manifestada en el abandono de esta marca de sujeción a la norma consuetudinaria, la preferencia por fuentes distintas de relatos (la Biblia) y la percepción del pasado como tal y no como continuidad, es decir, hecho presente. Desde el momento que distingue su relato como "historia antigua", es porque reconoce implícitamente la existencia o la posibilidad de una "historia nueva", es decir, considerada como ruptura o alejamiento con respecto a la tradición. En los otros escritores se manifiesta una situación parecida, sobre todo en Coroso, que escribe "debemos tenerle cariño y comprensión a nuestras tradiciones y así vendrán buenos pensamientos e ideas nuevas para un futuro mejor" (op.cit., p.28).

El vehículo propio de la expresión personal en la literatura mapuche ha sido tradicionalmente el canto y, luego, en la interacción con los investigadores, la relación personal y la autobiografía⁽¹³⁾, ya en el ámbito del *nütramkan* no épico. Sin embargo, en la actual escritura mapuche, además de la relación personal (como en "Forma de construir una casa", de Huisca), tiende a surgir una especie de "ensayo" sobre aspectos de la cultura y la idiosincracia mapuche, que tiene como mejor expresión el texto de Coroso titulado "Nuestro propio pensamiento".

Junto con ello, aparece el relato de intención didáctica (al modo de los ejemplos tradicionales de la literatura medieval y antigua), enmarcado en el contexto de valores predominantemente *wingkas*, como los dos casos que cuenta Segundo Llamín, que no casualmente parece ser uno de los escritores más cercanos a la cultura chilena (siendo en la actualidad agricultor, como los demás, fue funcionario de INDAP y profesor particular, oficios, sobre todo el último que lo obligaron a posesionarse de muchos elementos socio-culturales *wingkas* para su adecuado desempeño).

5. Conclusiones.

No parece pertinente afirmar nada al final de esta exposición, sino más bien plantear nuevas dudas y problemas, puesto que estamos al comienzo de una investigación que debe realizarse y lo anterior no constituye más que una observación preliminar de los hechos. No podemos predecir con seguridad el comportamiento de los factores que están en juego en su interrelación o en su conexión con variables aquí no consideradas o que intervengan o se generen en el proceso mismo. Es posible que la tradición oral y la escritura operen en ámbitos distintos, paralelos, complementarios o contrapuestos, de la conciencia y hasta del espacio geográfico y cultural de los mapuches; incluso, los textos escritos podrían carecer de toda influencia, lo que parece difícil que suceda, pero no puede descartarse de antemano como posibilidad.

En cualquier caso, parece razonable concluir con algunas preguntas: ¿Podrán coexistir en la conciencia y en el circuito textual mapuche los textos folklóricos y los literarios, o unos ahogarán a los otros? ¿O se complementarán?... En términos más amplios, la incorporación de una escritura propia como factor cultural ¿será decisiva para el

desarrollo de una nueva cultura mapuche, enriqueciendo ambas expresiones, o contribuirá a la desarticulación de la tradición oral?... Al mismo tiempo ¿la escritura incluirá valores wingkas y mapuches, sólo unos u otros o ambos integrados?; o sólo será un instrumento neutral en manos de los escritores, sin un peso específico en el proceso de aculturación?...

Espero que estas preguntas no queden flotando en el aire, sino lleguen a los oídos que deben llegar.

Valdivia, junio de 1986.

Notas

- (1) Sobre la homologación posible de estas expresiones, sus límites y problemas, Cf. H.Carrasco 1981: 10-33 y 1983: 236-245; sobre el término "etnoliteratura" y el carácter eminentemente verbal de la cultura mapuche, 1984: 115ss; sus relaciones con el mito en 1985: 83-92.

Además, son útiles los trabajos de Lenz 1895-1897: 177-182ss; 276-278 ss; 311-358; 359-362 ss.; 381-392 ss; Augusta 1934: III y IV Parte y Apéndice; Golluscio 1984: 103-112; Salas 1983: 5-34; I.Carrasco 1972: 15-23 y 1981: 79-95.

- (2) Sobre este punto, Cf. nuestros 1972 y 1981.

- (3) Sebastián Queupul Quintremil ha publicado en 1966 un conjunto de cuatro poemas en versión bilingüe, titulado Poemas Mapuches en Castellano, sin pie de imprenta ni explicación del sistema de transcripción usado. Para mayores antecedentes, Cf. nuestro "Desarraigo, ajenidad y anhelo en la poesía de Sebastián Queupul", Stylo 14, 1975, pp. 67-83.

- (4) Entre otras cosas, Cf. la "Presentación" a Cayulao et.al: 1983: I - X. Una experiencia anterior fue realizada por R.Huisca, M.Loncomil, C. Llanquino, M.Millañir y M. Relmuan, con la asesoría de A.Salas, R.Caamaño, A.Hernández y N.Ramos; Cf. ¡Papeltuaiñ Mapudungu Meo! Temuco, U.C., 1981.

- (5) Temuco, Talleres Facultad de Ingeniería U. de la Frontera, 1983, 67 pp., Ilustraciones de Ernesto Curiqueo C., editado bajo el auspicio del Convenio de Cooperación Científica y Tecnológica suscrito entre la Universidad de la Frontera, por intermedio de su Facultad de Educación y Humanidades, y el Instituto Lingüístico de Verano.
- (6) Al respecto, Cf. John Searle, Actos de Habla. Madrid, Cátedra, 1980, y "The Logical Status of Fictional Discourse", New Literary History, 1975; también Félix Martínez B., "El acto de escribir ficciones", Dispositio 78, Vol.III, pp. 137-144 y Jonathan Culler, La poética estructuralista. Barcelona, Anagrama, 1978 (1975), pp. 234-243.
- (7) Aquí seguimos el concepto sistematizado por Hugo Carrasco en 1981: 10-12; al final afirma "En síntesis, para nosotros el hecho folklórico es un fenómeno cultural que se define como un tipo particular de creencia o comportamiento social, caracterizable desde la perspectiva de una comunidad que se reúne a partir de la recreación permanente de una tradición aglutinadora que no ha perdido su vigencia, y se encarna en manifestaciones constituidas por diferentes materias (lenguas, objetos, sonido, movimiento, etc.), que llenan una función específica asumida creativamente por los individuos dentro de los márgenes aceptables por la norma social, y que nace, se desarrolla y circula en canales no institucionalizados".
- (8) Cf. nuestro 1981: 81-86.
- (9) Bronislaw Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", en C.K. Ogden e I.A. Richards: The Meaning of Meaning. 9a. ed. New York - Londres, 1953, pp. 296-336; Roman Jakobson, "Linguistique et poétique", Essais de linguistique générale. París, Editions de Minuit, 1963, pp. 209-248. Karl Bühler: Teoría del Lenguaje. Madrid, Revista de Occidente, 1950 (1934).
- (10) Rodolfo Lenz, 1895-1897: 178-179.
- (11) Lenz percibió distintos rasgos fonéticos del mapudungun, llegando a postular como ley fonética para distinguir los dialectos la supresión del "sonido de la voz en todos los sonidos fricativos", o sea, la tendencia a cambiar v, d, zh, etc. por f, z, sh, etc., pero al parecer no

intentó desarrollar sus observaciones en una dirección estilística (Cf. 1895-1897: XXIII - XXIV ss.).

(12) Augusta 1934: 199-203

(13) Sobre el primer aspecto, Cf. Lenz 1895-1897: 439-445; Augusta 1934: 1-41 y 45-68 esp.; sobre el segundo, esp. "Memorias de un cacique mapuche", de Pascual Coña, ed. por Ernesto Wilhelm de Moesbach: Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del Siglo XIX. Santiago, Imprenta Cervantes, 1930.

Bibliografía usada.

- Augusta, Félix de: Lecturas Araucanas. Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1934 (1910).
- Carrasco, Hugo: El mito de Shumpall en relatos orales mapuches. Tesis de Grado. Valdivia, Escuela de Graduados Universidad Austral de Chile, 1981.
- Carrasco, Hugo: "Sobre la noción de relato oral mapuche", II Seminario Nacional de Estudios Literarios. Actas. Santiago, SOCHEL-USACH, 1983, pp. 236-247.
- Carrasco, Hugo: "Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche", Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Temuco, UFRO-ILV, 1984, pp.115-127.
- Carrasco, Hugo: "Sistema mítico y relato oral mapuche", Estudios Filológicos 20, 1985, pp.83-92.
- Carrasco, Iván: "Notas introductorias a la literatura mapuche", Tercera Semana Indigenista, de Carrasco, Hidalgo, Salas y Stuchlik. Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera, 1972, pp.15-23.
- Carrasco, Iván: "En torno a la producción verbal artística de los mapuches", Estudios Filológicos 16, 1981, pp.79-95.

- Catrileo, María: "Consideraciones lingüísticas en torno a un grafemario uniforme para el mapudungu", Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Temuco, UFRO-ILV, 1984, pp. 29-40.
- Cayulao, Eleuterio et.al.: Felei Taiñ Mapudunguel. Temuco, UFRO-ILV, 1983.
- Croese, Robert; Salas, Adalberto y Sepúlveda, Gastón: "Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el mapudungu", RLA 16, 1978, pp. 151-160.
- Golluscio, Lucía: "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche". Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Temuco, UFRO-ILV, 1984, pp. 103-114.
- Lenz, Rodolfo: Estudios Araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-1897.
- Salas, Adalberto: "Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y el trülke wekufü", Acta Literaria 8, 1983, pp. 5-36.
