

ALGUNAS OBSERVACIONES AL CARACTER LITERARIO DEL RELATO MAPUCHE

Alfonso Gajardo Q.

Yosuke Kuramochi O.

Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco

INTRODUCCION

El presente trabajo trata de aproximarse al carácter literario del relato mapuche desde la óptica de dos grandes áreas: I) Según la perspectiva que privilegia la trascendencia cultural del fenómeno literario para su calificación. II) Según la perspectiva de la Teoría Literaria formal-estructuralista, por una parte, y según posturas más modernas, por otra. Ambas se integran a la amplia gama de los estudios literarios.

En la primera etapa se utiliza como medio para revisar el carácter literario de los dos relatos que se presentan, la postura étnico-literaria de Charles Hockett, la que se desarrolla en esta ocasión tomando como estructura de base a la contextualización etnográfica esencial de los mismos, según trabajos de recopilación etnográfica realizados por diferentes investigadores. En segundo término se recurre con el mismo fin a diversos conceptos teóricos básicos: "relato", "leyes constructivas", "literariedad"; todos ellos extraídos de la Teoría Literaria occidental.

El objetivo del trabajo que aquí se presenta es contribuir con algunos puntos de vista a la problemática de la calificación y clasificación de los relatos mapuches.

Los relatos que sirven de objeto de análisis se presentan resumidos para facilitar la lectura; en un Apéndice se incluyen las versiones traducidas completas.

CORPUS

1) La salida de las aguas (resumen). Víctor Huisca, Chaura, Loncoche.

Hace mucho tiempo comenzó a salir agua del Volcán, la que llegaba hasta el lago Calafquén, el que comenzó a desbordarse. Al grito del Kaykay subía el nivel del agua. Se juntaron los 'mayores', para conversar. Tú consultarás sobre este asunto le dijeron a la madre de mi abuela. Ella mandó su espíritu como werken y recibió la respuesta: "Las gentes de todas las partes se ayudarán entre sí", también se darán ayuda los ngenpin. Las ngenpin hablaron: "Los ayudaremos, si todo se hace bien el agua se atajará. La lluvia es un castigo de Dios. El dijo: 'Con eso haré pensar a mis hijos'". Luego las comunidades afectadas iniciaron un gran Kamarikun. Trajeron un toro amarillo y un toro plumizo; este último sería sacrificado, en cambio el toro amarillo debía ser soltado. Cuando fue soltado, allí se enojó, escarbó la tierra, se arrodilló. Entonces dijo el ngenpin: "Todo saldrá bien, luego bailarán alrededor del pillan kütral con las guaguas en sus brazos, pues aún no tienen pecados; entonces, serán perdonados los pecados, dijo Dios Padre y así lo hará" se les dijo. Así lo hicieron ellos", decía mi abuela. Así era antiguamente -conversan- y así vine a saberlo yo ese asunto. Por eso ahora se hace así y se baila siempre en el pillan kütral por estos lados.

2) La hija del Cherruve (resumen). Recogido por Rodolfo Lenz (1896).

Un indiecito subió a la casa del Cherruve, buscando trabajo. -Te daré trabajo yo- dijo el Cherruve. De chanchos fue cuidador. Después se amancebó con la hija del Cherruve. Lo supo éste y dijo: ¡En el acto me hará un gran campo de maíz. Mañana llegaré a comer choclos verdes. El indiecito lo hizo con ayuda de su manceba. -Ya se me casará con mi hija- dijo el Cherruve. -Antes me hará un pozo de agua, todos los pájaros estarán en él- Cumplió el indiecito con ayuda de su manceba. Dijo el Cherruve-¿Cómo lo hizo tan pronto? Un muy buen Dios crió a este indiecito.

Entonces tiempo después dijo la hija del Cherruve: -En el acto huiremos-. Se encaminaron hacia una gran ciudad de indios. Entonces los siguió la mujer del Cherruve. Un rato después: "Por acá debe estar una gran neblina", dijo la hija de ese Cherruve. Mas logró pasar la mujer. Otra vez la vieron por atrás. "Por acá debe haber un gran volcán", dijeron. Igualmente pasó la mujer del Cherruve. Casi fueron alcanzados, dicen, esos novios. -¿Qué haremos ahora?- dijeron, dicen. -Yo seré pato- dijo esa mujer -tú serás una vela; sobre mí por encima estarás encendida-. Entonces así fue, dicen, en medio del lago estaría nadando. La mujer del Cherruve regresó, no viéndolos. Entonces se volvieron hombres y llegaron a la ciudad de los

indios.

Tiempo después mandó, dicen, el Cherruve; le fue robada al indiecito su mujer. Solo se quedó el indiecito. Parece que le dejó muchísima plata esa mujer; tan muy rico fue, dicen, el indiecito.

I. Los relatos frente a la postura étnico-literaria de Charles Hockett.

1. Planteamiento de la teoría

Charles Hockett (1972: 531-543) considera a la literatura como una "forma de arte" caracterizada por el material usado: el lenguaje. Como características generales del discurso literario, Hockett reconoce: la "excelencia lingüística", que implica que en la obra de arte verbal se utilizan en forma cabal los mecanismos internos de la lengua que sirve como vehículo a la proyección semántica y el "estilo especial", la existencia de un tipo de 'texto' en un 'contexto' preciso (van Dijk 1984), donde la conformación artística del texto se relaciona con su objetivo también artístico.

Pero Hockett va más allá; nos dice que la literatura posee otras características que escapan al ámbito neto de la Lingüística. Señala que:

En todas las sociedades que nos dan a conocer la historia o la antropología -con una insignificante excepción- existen ciertos discursos, breves o largos, que los miembros de la sociedad concuerdan en valorar positivamente y en cuya repetición periódica, en forma esencialmente idéntica, todos ellos insisten. Tales discursos constituyen la literatura de esta sociedad (Hockett 1971: 532).

Hockett considera a nuestra cultura occidental esa "insignificante excepción", con su "complejo orden social". Por ello, la sociedad de Occidente:

... es un pésimo punto de partida para comprender el carácter típico de la literatura. Nos vemos obligados a investigar primero en otros grupos humanos y postergar hasta más tarde el autoexamen (Ibid.)

De esta manera, por medio de los ejemplos e ideas que da, asume una postura que relaciona al arte verbal con el todo cultural. Y sus breves palabras acerca de la literatura constituyen la base inicial de este trabajo.

2. Análisis teórico de los relatos.

Los relatos traducidos que conforman nuestro corpus de trabajo son representativos de las series de relatos que se repiten oralmente de generación en generación, dentro de la sociedad mapuche. Esta repetición, podemos afirmar en base al mismo Hockett, no se da por azar o por simple "gusto", sino por estar conteniendo en el fondo semántico de los hechos relatados la visión de mundo, cultural, religiosa, mítica, social, del pueblo mapuche.

Con el fin de corroborar estos criterios, realizamos a continuación la "contextualización etnográfica" básica de los relatos¹, tomando los elementos de mayor trascendencia cultural contenidos en la semántica generada por los discursos,² y ubicándolos en su contexto social, con el fin de evidenciar su más alta trascendencia al interior de la cultura mapuche.

2.1 Contextualización etnográfica de los relatos

1) La salida de las aguas. Al principio se nos aparece situado en un tiempo indeterminado, un tiempo -podríamos decir- mítico. Los hechos narrados, sí, ocurren en lugares específicos, ubicables geográficamente dentro del territorio original habitado por los mapuches (Salas 1987: 27): la zona cercana al lago Calafquén, llamado Witag anteriormente.

Para los receptores de los relatos es básico comprender por qué en

¹ Claude Lévi-Strauss señala que "...la etnografía en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (...) y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos..." (1976: 2). La fidelidad del tratamiento de los temas culturales mapuches frente a los relatos depende en este caso y en gran medida de la información manejada, obtenida de investigaciones realizadas y que sirven de base etnográfica para nuestro análisis.

² La "enunciación" según E. Benveniste es "la puesta en funcionamiento de la lengua a través de un acto individual de utilización", y el "discurso" es su manifestación, es "el lenguaje puesto en acción" (en Hozven 1979: 105), acción lógicamente comunicativa. La semántica es provocada por el discurso, por este lenguaje actuando comunicativamente. Y para ello las palabras y sus leyes morfosintácticas están actuando como símbolos. Benveniste se expresa al respecto: "La noción de semántica nos introduce al dominio de la lengua en empleo y en acción; nosotros vemos en la lengua, en esta ocasión, su función de mediadora entre el hombre y el hombre, entre el hombre y el mundo, entre el espíritu y las cosas, transmitiendo la afirmación, suscitando la respuesta, implorando, comunicando; en suma, organizando toda la vida de los hombres. (...) Sólo el funcionamiento semántico de la lengua permite la integración de la sociedad y la adecuación al mundo, por consiguiente la regulación del pensamiento y el desarrollo de la conciencia" (en Hozven 1979: 153). Todo esto se aplica a nuestro tema.

ellos aparece el mal, la desgracia, descendiendo o proviniendo de un volcán; y en éste y en otros relatos mapuches, el volcán es usado como medio divino para castigar al hombre por sus acciones indebidas.³ En esta ocasión, Ngenechen utiliza medios malignos para el castigo⁴: el volcán y el Kay-Kay, serpiente de las profundidades acostumbrada a buscar y causar el mal a los hombres y presente en muchos relatos mapuches relacionados con el tópico del diluvio.⁵ De este modo, el relato mítico aludido tiene relación directa con este tema, al que algunos consideran una variante del relato bíblico, y otros consignan dentro de lo idiosincrásico de la cultura mapuche (Sauniere 1975: 74).

Los "mayores" reunidos en consejo, dejan ver cierto orden social mapuche donde los ancianos son muy considerados en toda situación y por ende en casos de excepción -guerras y catástrofes-. Esta prioridad se aprecia también (según Grebe y otros, op.cit.) en los estratos divinos; allí la diosa madre, Ñuke papai, y su esposo, Feta chachai, ambos ancianos, ocupan los lugares de más alta jerarquía y son considerados los creadores del mundo. En la ceremonia del Kamarikun los ancianos desarrollan importantes labores, y esta percepción respetuosa de los ancianos, usual en los mapuches, se refleja en el relato.

El término werken, que aparece en esta versión española, significa 'mensajero'. Un hombre o la mujer hace de intermediario entre Ngenechen -o los espíritus- y los hombres. Se consulta a la deidad y ésta responde por boca de su intermediario (v.g. el machi y el ngenpin, que sueñan y comunican lo que la divinidad dice).

El kamarikun, en el aspecto religioso, es una fiesta de rogación y de agradecimiento realizada en conjunto por varias comunidades. Sus implicancias religiosas son muy variadas, y sus motivaciones también, a pesar de su relativa regularidad periódica (Kuramochi-Nass: 1989). En el caso de este relato, es motivado por la tragedia del diluvio y por el aviso

3 Aparece esta situación en muchos otros relatos: "Narración sobre la erupción del volcán Calbuco" (Sauniere 1975); "La pelea de los volcanes", "Cuando el volcán perdió su cabeza", Pukura mapu", y otros.

4 El término mapuche 'Ngünechen' es traducido de diferentes maneras: 'Supremo Regidor' y 'Dominador de la gente' (Coña 1984: 398-399 y 422); 'Dios Padre, Dios Madre' (Kuramochi-Nass 1989: 35). La razón de estas diferentes traducciones es que la percepción de la divinidad en la cultura mapuche no representa una imagen individual, un "dios" único, sino a varios seres portadores del poder total por medio del cual dominan sobre el mapu y, en general, sobre todos los estratos; ellos son los creadores de todo ser viviente.

5 Por ejemplo "El Trentén y el Caicay-vilu", contenido en S. de Sauniere 1975: 69-73. Si no todos, la mayoría de los relatos mapuches que contienen este tópico se remontan al mito del diluvio universal mapuche.

divino acerca de los motivos que provocaron esta manifestación de la ira de Ngenechen. A veces se toma como aviso cualquier aparición de un ser que no pertenezca directamente al mapu. El ngenpin que realiza esta ceremonia hace de intermediario entre los dioses y los hombres; él, que es el dueño de la palabra: "...les está prestando la voz (a las gentes) comunicando el 'aquí' y el 'ahora', terreno, con el 'allá' y 'ayer', sagrado" (Kuramochi-Nass 1989: 40, en todo lo relacionado con las ceremonias de Kamarikun y ngillatun). La función del ngenpin es trascendental en estos rituales sagrados.

La revelación de que el castigo que representa la inundación y el desastre que ella provoca entre los mapuches proviene, finalmente, de Ngenechen -a pesar de que son utilizados seres malignos- tiene al menos dos relaciones cosmogónicas de interés. La primera está relacionada con la relatividad del mal y del bien en el mapu: allí coexisten ambos (Grebe y otros 1972), y distintos seres o espíritus pueden portar estas categorías, dependiendo de las circunstancias; las fuerzas son desencadenadas por el hombre y un ser benéfico puede causar daño, así como uno maléfico puede dar protección, compañía y riqueza (cf. relatos "Anchimallén", "El entierro de Fūta Coyam"), incluso esta relatividad puede llegar a implicar que el hombre que es intermediario del mal no está consciente de su mala labor (Kuramochi 1990). La segunda es la "logicidad" de los acontecimientos, uno provoca al otro, nada viene por azar (Kuramochi-Nass 1989: 49-55); por ello para los mapuches el castigo corresponde en el relato, pues provienen de faltas cometidas, no hay motivos para lamentarse y llorar, e inmediatamente hacen caso de las palabras de Ngenechen para motivar el perdón.

Los toros son unos de los usuales animales de sacrificio entre los mapuches en los ngillatun y kamarikun y en este relato uno es la ofrenda de perdón y ruego a Ngenechen, y el otro es el medio para descifrar acontecimientos. En relación a sus colores, el amarillo parece poseer una directa alusión al fuego sagrado de pillan kütral y al sol. En los kamarikun usualmente es sacrificado un toro de este color sobre un paño azul, uniendo simbólicamente lo terrenal y lo divino en la muerte del animal (Kuramochi-Nass 1989: 46-47).

El pillan kütral es el fuego que arde al lado este de la pampa o trawüwe en la que se realiza el kamarikun. El baile aludido en el relato se realiza alrededor de este fuego sagrado, con los niños pequeños en brazos; cada vez que se celebra esta fiesta de oración y agradecimiento se baila con la misma intención. Esto sucede, al menos, en algunas comunidades.

El epew que aquí revisamos, -manejando la clasificación de A. Salas (1984: 205) que distingue dentro del epew o relato mapuche dos variedades: la de relatos míticos y la de relatos de animales- describe y explica el origen de la ceremonia de kamarikun y su trascendencia cultural, social y

religiosa, haciéndola provenir del antiguo diluvio universal mapuche, de cuyo mito ya hemos hablado. Hugo Carrasco, que califica de *ngütram* a este tipo de relatos míticos (1985: 84), les da carácter de "discurso explicativo-descriptivo"; también desde este punto de vista coinciden los caracteres esenciales del relato estudiado.

Las explicaciones míticas de fiestas, ceremonias y costumbres de una sociedad (en este caso la mapuche) sobrepasan las circunstancias espaciales, el "aquí" y el "ahora", para dar a conocer la trascendencia atemporal en relación a la visión del mundo de esta sociedad y contribuir así a la propagación y permanencia de la cosmovisión y lógicamente de la cultura. Podemos sugerir que éstas son las funciones principales que cumple el relato mítico mapuche, contribuyendo a que las fiestas de carácter sacro no pierdan su valor y se transformen en meras costumbres que se repiten cada cierto tiempo. Y es así como el relato alcanzaría su trascendencia cultural.

2) "La hija del Cheruve". La cosmovisión mapuche, dentro de la serie de espíritus del mal o representantes de él -*wekufe*-, incluye al Cherruve o Cherufe, aparente personificación del cometa, astro que vaga por el universo. El Cherufe es el propagador de las epidemias (Grebe y otros 1972; Sánchez 1989) y se contrapone con el astro viajero usualmente benigno (ver Kuramochi 1990), que es Kalfu Malen, la Niña Celestial que se transforma en cometa.

Este relato alude a un Cherufe que habita sobre un volcán con su familia. De este modo se unen en el mapu habitantes propios y de esferas distintas, del bien y del mal (cf. supra). El hombre -*püchi* mapuche- entra en relación de conveniencia con el Cherufe, trabajando para él y obteniendo ganancia; y esta relación se puede observar en diversos relatos ("Anchimallén", "El hermano de Dionisio", "La laguna de Estanillán", "Chonchon dungu", y otros), donde hombres pactan explícita o implícitamente con seres del mal para obtener una riqueza que por lo general es finalmente perdida.

Pero el mapuche actúa en contra del Cherufe, mezclándose con la hija de éste. Por ello, y como reacción ajustada a la lógica causal, el Cherufe le asigna labores imposibles que, sin duda, provocarían la muerte del *püchi* mapuche si no fuera por el poderío de su amante. Ella aquí evidencia la relatividad del bien y del mal existente en la cosmovisión mapuche (cf. supra): la hija de un ser malvado actúa haciendo bien a un hombre, contraviniendo su naturaleza maligna. También la hija del Cherufe es portadora de un poder sobrenatural manifiesto,⁶ que utiliza una

⁶ Por medio de esta característica podría relacionarse este relato con la literatura fantástica, que también abarca los relatos folclóricos de muchas culturas, por lo que se inscribe en una amplia corriente de la literatura.

y otra vez, en las pruebas puestas al mapuche y en la posterior huida.

Pero el Cherufe posee un carácter maléfico que se extiende hasta el final de la narración; a pesar de la lejanía que ambos amantes interponen entre el Cherufe y ellos, su accionar en contra del hombre se desplaza hasta el lugar que éste se encuentra, lo que está reflejando consecuentemente su cualidad mayor: es un ser viajero que porta consigo el mal, manifestado por las plagas que distribuye. Y la mala acción final que realiza contra el mapuche es el rapto de su compañera, lo que es un final previsible, definido por los acontecimientos anteriores.

De la riqueza con que queda el püchi mapuche nada se nos dice, pero si aplicamos las consecuencias generales y lógicas para las alianzas entre hombres y seres maléficos, según la cultura mapuche, supondremos que el final del püchi mapuche y su riqueza fue negativo. Además esto se puede esperar de acuerdo a otra característica del Cherufe: la de ser símbolo de catástrofe cuando aparece (según José Huichaleo, Teodoro Schmidt, Nueva Imperial, 1990). De este modo, la catástrofe se anunciaría sobre el püchi mapuche.

3. Conclusiones

Como manifestación especial de la lengua mapuche, los relatos enunciados son poseedores de las características mínimas señaladas por Hockett para la literatura ("excelencia lingüística" y "estilo especial"). En los relatos están perfectamente utilizados los mecanismos de la lengua,⁷ y además se introducen giros, tropos y formas que hacen que el lenguaje de los relatos sea distinto al que se utiliza conversacionalmente, como son las repeticiones continuas de las partículas "dicen" y "entonces" (traducción de 'píam' y 'feymew'), las que cumplen con una función de ubicar en el tiempo indeterminado a los sucesos del relato, y al relato mismo en un tiempo distinto al de la narración, característica general de este tipo de relatos mapuches.

Se hace evidente además que ambos relatos contienen un valor cultural importante, pues se proyectan a temáticas relacionadas directamente con lo mítico y lo religioso, lo que entrega de este modo una fijación de las explicaciones de mundo -parámetros cognitivos- de los mapuches. En este sentido la idea de Hockett se aprecia confirmada entre los mapuches: ellos quieren hacer perdurar su cultura a través de su lenguaje, a través de sus relatos, en este caso (cf. Salas 1987).

Los dos relatos, como vimos, son dependientes en sus temáticas y

significaciones de los sistemas cultural y social mapuches, de su cosmovisión, que incluye las creencias relacionadas con lo natural y lo sobrenatural. Para comprenderlos en su real dimensión no basta, entonces, recepcionarlos por un medio oral o escrito -recordando el original carácter oral del relato mapuche-, sino que se hace necesario un conocimiento y un dominio de la cultura que los sostiene: su historia cercana y su historia mítica; su creencia religiosa, su sociedad y las costumbres de ella, y mucho más. Y lógicamente quienes poseen este dominio cultural son los propios mapuches, nacidos y educados (en el sentido más amplio de este término) bajo los parámetros originales de su cultura.

La "repetición periódica" que señala Hockett en su texto revisado, se puede corroborar por la existencia en diversas recopilaciones de textos con temáticas similares (por ejemplo "Kallfü Malen" y "Pukura mapu", en Kuramochi-Nass 1989, sin olvidarnos de las citadas en la contextualización).

El enfoque "étnico-literario" que se extrae de las palabras de Hockett, como se ha podido comprobar, es altamente útil. Hemos relacionado los relatos mapuches con su contexto cultural original; y si bien esta contextualización no constituye un vasto estudio antropológico, da lugar a afirmar con base que estos relatos, estimados por sus usuarios por los valores míticos y sociales -entre otros- que contienen, forman parte de "la literatura mapuche", todo esto dicho según los postulados de Charles Hockett. El carácter literario de estos relatos mapuches queda así corroborado a partir de lo dicho por este autor, lo que se constituye en la conclusión de la parte del análisis que aquí finalizamos.

II. Los relatos frente a la Teoría Literaria

1. El "relato" mapuche.

Surge la interrogante sobre si los "discursos" que componen nuestro corpus pueden ser denominados "relatos", a partir de las exigencias teóricas de Claude Bremond (en Hozven 1979: 148). Primeramente, ubiquémonos en el plano de la enunciación, según Benveniste; diversos actos de enunciación han generado diversos discursos, agrupados en nuestro corpus. Y estos discursos pueden ser calificados de relatos en base a las nociones entregadas por Bremond; él dice que el relato "....consiste en un discurso que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción" (en Hozven 1979: 148. El subrayado es nuestro). El primer requisito se cumple: ya decíamos que nuestro corpus está compuesto por discursos surgidos de actos de enunciación. Cada uno suma e integra una serie de

secuencias, como son la inundación, la actitud de los hombres y de los seres sobrenaturales, la expiación, la ayuda y el castigo divinos y su importancia, etc.; las vivencias de un mortal (püchi mapuche) con seres sobrenaturales (el Cherufe y su hija), etc. Hemos demostrado por medio de la contextualización cultural que estas acciones expuestas a través del lenguaje son de interés humano: dentro de la cultura mapuche, los relatos contienen hechos cuyas significancias son piezas claves para la tradición, la religión, la convivencia social; en suma, para la cosmovisión de los mapuches. Así, la condición de que sean acontecimientos de interés humano los que contenga un relato, se cumple cabalmente en los discursos enunciados.

Los textos seleccionados y analizados presentan un acontecimiento central, individualmente: la salida de las aguas, sus razones y consecuencias, y la convivencia de un mapuche, un ser humano, con el Cherufe, un ser espiritual. Cada acontecimiento mostrado por el discurso lingüístico está unido e integrado en torno a un motivo central. De este modo, la "unidad de una misma acción" se da como característica. Y así no hay duda que los discursos enunciados son "relatos", mirados según lo postulado por Bremond.

2. La constructividad de los relatos

Existen leyes constructivas planteadas para caracterizar relatos mapuches (ver Kuramochi 1987). Ellas son las siguientes, aplicadas a los relatos:

a) **Esquematismo.** Este rasgo se resume en que los relatos llevan el acontecimiento narrado desde un estado de desequilibrio inicial a un equilibrio final, privilegiando la acción de los personajes a la descripción y pasando por la oposición de fuerzas u objetivos.

La situación inicial de cada uno de los relatos es de inestabilidad. El primero detalla una crisis, que es la inundación motivada por las malas acciones de los hombres. En el segundo relato, el püchi mapuche "sale", lo que implica una búsqueda de estabilidad ante la inestabilidad primaria. En ambos relatos se llega a una situación distinta a la inicial.

b) **La historia "proyectada en un espacio de sucesos inubicables".** Estos sucesos son imposibles de precisar respecto a cuándo o dónde ocurrieron; actualmente constituyen parte de un relato y por lo tanto son "ficción", carácter propio de la literatura.⁸ Y esto sin adentrarnos al grado de

8

Todorov (en Hozven 1979: 103) define al discurso literario como: "Discurso cuyas frases tienen como referente una ficción". Del mismo modo, el "objeto evocado" de cada uno de los relatos de nuestro corpus es ficticio; y este hecho es independiente

credibilidad que de ellos tengan sus usuarios; pero sí podemos afirmar -por lo ya dicho en la contextualización- que estos hechos son verosímiles, ya que responden a las pautas de la creencia y la cosmovisión mapuches.

c) La historia "dada en ausencia de referencias topológicas y temporales concretas". Esta propiedad se da medianamente en los dos relatos; como vimos, el primero de ellos es posible de ubicar topográficamente dentro del territorio original mapuche, el segundo carece de toda referencia geográfica, y ambos eluden una referencia temporal: los sucesos ocurrieron "antes", pero nada más se nos dice, ya que no es relevante para la cultura mapuche por su concepción de la temporalidad y por la continuidad de los niveles de la realidad.

d) La historia "bajo la regencia de un eje jerárquico vertical". Los diversos niveles o plataformas que concibe la visión de mundo mapuche, según las investigaciones revisadas, están presentes en los relatos; y ellos "conviven", por medio de sus representantes, en el mapu. Las divinidades, los seres espirituales, manifiestan su poder y se mueven entre los hombres.

Creemos que estas leyes constructivas no son aplicables sólo al relato mapuche (los relatos "maravillosos" o "fantásticos" reúnen en general estas características) y constituyen parte de la Teoría Literaria de Occidente.

3. Los relatos y su literariedad

3.1 La literariedad formal-estructuralista

Jakobson señala que el objeto de la ciencia literaria no es la obra misma, sino lo que la hace ser una obra literaria: la "literariedad", cuya manifestación, para él, son los "procedimientos" que desarrolla el discurso artístico. Es Todorov uno de los que prosiguen con esta línea formal-estructuralista (en Hozven 1979: 131-132), asumiéndola y haciendo aportes al respecto. Ambos de esta manera responden a la postura inmanentista de la Teoría Literaria.⁹

de si son o no verosímiles. Tocamos aquí nuevamente un problema cultural, pues los relatos son verídicos o verosímiles para los mapuches y su cosmovisión, pero no para los occidentales.

⁹ Todorov (en Barthes, Todorov y otros 1970: 155) señala que la sustitución del enfoque trascendente de los estudios literarios no es por uno inmanentemente centrado en una sola obra, sino por uno que proyecta a ésta sobre el discurso literario mismo, sobre "las virtualidades del discurso literario que la han hecho posible". En este sentido aclaramos que la literariedad de Todorov asume el compromiso más general de la Teoría Literaria con el fenómeno y no con una

Todorov enumera los procedimientos: "Las figuras, los juegos con el tiempo y el espacio, la singularidad del léxico, la construcción de la frase, los epítetos, la derivación y la etimología poéticas, la eufonía, la homonimia y la sinonimia, la rima, la descomposición de la palabra..." (en Hozven 1979: 146).

De estos "procedimientos" nombrados por Todorov, algunos no son aplicables -como la rima- a los relatos, integrantes del género narrativo. Otros, no está a nuestro alcance analizarlos, dado que se trabaja básicamente con una traducción del texto original mapuche. Sólo es posible buscar, descubrir y mostrar algunos de estos "procedimientos", que constituyen parte de la "literariedad" de estos relatos, según la postura inmanentista de estos teóricos literarios.

a) "Los juegos con el tiempo y el espacio". En el relato 1, el narrador ubica los acontecimientos en un tiempo ficticio, indeterminado en el tiempo real o histórico. Las partículas adverbiales "fey" y "fey mew" (traducidas como 'entonces') son muy recurridas y omiten la aclaración sobre el paso del tiempo; simplemente indican un avance en el tiempo ficticio aludido por el relato. Otra manifestación de este juego con el tiempo es la presentación del efecto -el diluvio- antes de la causa -castigo divino por el mal de los hombres.

En la parte final de este mismo relato, el narrador retoma el tiempo más cercano y "real", cuando declara: "...decía mi abuela...", con respecto a los hechos narrados. Luego hace alusión al tiempo presente del acto de enunciación de su discurso y de su contexto: "...se baila siempre en el Pillan Kütral por estos lados"; y "...hasta aquí llega mi conocimiento" (ver Apéndice).

El juego espacial se aprecia en los cambios de escenario de la narración, junto con los cambios temporales: desde el espacio de la inundación se pasa al espacio de la narración, especialmente en el primer relato. En el segundo se aprecia una cualidad, que es contar hechos en su original orden de ocurrencia; existe un orden lógico y secuencial. Sin embargo abunda la partícula 'entonces' (feymew), lo que implica carencia de explicitación temporal acerca de cuándo sucedieron y cuánto tiempo pasó en cada uno de los hechos que componen la cadena secuencial.

b) "Los epítetos". En el relato 2, un epíteto cumple una importante función: 'püchi', actuando sobre la palabra 'mapuche'. El püchi mapuche es el héroe y como tal debe reunir las características de "pequeñez" y falta de recursos ante el mal, que representa el Cherufe, para relatar su aparente triunfo final; y ésta es una característica muy generalizada entre los cuentos

folclóricos y fantásticos.¹⁰

c) "Las figuras". Los relatos analizados constituyen en sí metáforas y analogías: tanto en las macro como en las micro estructuras del lenguaje de los relatos intervienen varios tipos de códigos de interpretación: mítico-religioso, por ejemplo. A través de ellos, los hechos evocados adquieren una connotatividad tal que los transforma en figuras literarias, polisémicas, a partir del afán significativo único e inicial del lenguaje no literario (Prieto 1972).

Convengamos que la "literariedad" de estos relatos, desde la perspectiva inmanentista, se ve delatada por la existencia de algunos de los dos "procedimientos" enumerados por Todorov. Pero advertimos que no nos es posible hacer afirmaciones taxativas al respecto, por las dificultades idiomáticas para realizar una descripción de los procesos literarios y narrativos de los textos del corpus; sin embargo podemos asegurar que estos relatos no carecen de "procedimientos literarios", no carecen de la "literariedad" que desarrollan Jakobson y Todorov.

3.2 La literariedad según Mircea Marghescou.

La Teoría Literaria ha generado últimamente nuevas posturas que se alejan del esquematismo inmanentista. Mircea Marghescou es quien, en tiempos más cercanos, postula una "novedad" en cuanto al concepto de "literariedad". Nos dice que si ha desorientado al investigador "es porque estaba mal formulada, y, debido a esta formulación, mal orientada" (Marghescou 1979: 55). Esta desorientación sería para él la búsqueda de la literariedad inmanentemente en la obra literaria, y no en el fenómeno y su manifestación ni en relación con su receptor. De este modo y cambiando la orientación del concepto, en su conclusión declara que el lector debe poseer - aparte de una competencia lingüística- una competencia "puramente semántica y específicamente literaria" (1979: 117) para desarrollar la literariedad de un texto determinado; y agrega:

La especificidad de la literatura sólo podrá ser descubierta al nivel de un régimen literario cuyo funcionamiento es distinto del funcionamiento lingüístico, así como de otros funcionamientos semánticos. Ese régimen específico es el que, con pleno derecho, podría ser denominado literariedad (1979: 117).

¹⁰ Recordemos solamente los cuentos folclóricos rusos analizados por Propp y los recopilados en Chile por Yolando Pino.

El acercamiento de Marghescou a la literatura es al fenómeno y no al texto como objeto, o a una obra y a su estructura en especial, como lo hacen los estructuralistas ortodoxos. Tampoco es un acercamiento al autor solamente. El estudio de la "literariedad" del arte verbal debería "...abandonar al autor y al lector para situarse entre ambos y tratar de explicar cómo es posible la obra en cuanto sentido literario intersubjetivo" (1979: 118).

Este sentido intersubjetivo corresponde, en nuestro caso, a la cultura tanto individual como social de los usuarios del relato mapuche. Ellos, por la capacidad de proyectar los relatos a su cultura y sus significancias, son los capaces de echar a funcionar el régimen literario y así dar este valor a sus relatos, aunque originariamente no posean esta calificación al interior de su cultura. Son los poseedores de la cosmovisión, de las ideas religiosas, de los mitos, de las costumbres, de los parámetros estéticos, del conocimiento que permite la proyección de la semántica de los discursos hacia determinadas esferas, objetivos y funciones.

Se unen de este modo corrientes que asumen al fenómeno literario y sus cualidades básicas en su contexto cultural -Hockett y Marghescou- sin desconocer las particularidades estructurales de la obra literaria. Marghescou considera a los textos "literarios" dependientes de una "competencia literaria" residente en el receptor del discurso, la que da lugar a que el "régimen literario", el que finalmente para él es la "literariedad", entre en actividad. En resumidas cuentas, si un discurso lingüístico es o no parte de la literatura, depende de si su receptor o decodificador posee, aparte de su capacidad para entender la lengua usada (el código lingüístico que entra en acción), la "competencia literaria" que le permita sobrepasar el nivel puramente significativo y proyectarse hacia la connotatividad, la polisemia que genera la "literariedad", el "régimen literario". De este modo, si alguien lee uno de los relatos del corpus y no posee la competencia estética para hacerlo "literariamente", no podrá ahondar en su estructura semántica literaria y se quedará sólo en los primeros niveles de la significación. Mas si se da el caso inverso, estos relatos mapuches pueden actuar literariamente como cualquiera de las reconocidas grandes obras de la literatura universal.

4. Conclusiones

Nos encontramos frente a situaciones concretas en relación a los relatos enunciados, desde la perspectiva de la Teoría Literaria: 1) Pueden ser calificados de relatos; se constituyen tomando como cimiento a ciertas

leyes constructivas comunes a la literatura; en sus formas y estructuras, poseen literariedad, ya que existen en ellos algunos de los "procedimientos" reconocidos como literarios. Todo esto desde el área formal-estructuralista. 2) Una percepción más abierta de la literariedad también puede incluirlos dentro de la literatura, ya que los relatos cumplen con ser texto lingüístico en función, y esto permite que en circunstancias propicias, con un receptor indicado, se desarrolle el "régimen literario" que, según Marghescou, puede estar presente en todo discurso.

En esta parte del análisis concluimos que los relatos del corpus, representativos de la serie de relatos que existen en la cultura mapuche, por sus estructuras morfo-semánticas son factibles de ser calificados como literarios, desde la perspectiva de la Teoría Literaria de Occidente.

Conclusiones finales.

La postura de Iván Carrasco (1981), avalada por estudios amplios y detallados, considera a los relatos y otros tipos de textos mapuches como "folklore literario", tomando como punto de partida a las concepciones teóricas occidentales. Sin embargo, esto no obsta que a través de las posturas de la Teoría Literaria desarrolladas en este trabajo sea posible realizar alcances y aportes sobre la literariedad de relatos mapuches, aun cuando éstos procedan de traducciones, ya que se trabaja mayormente en el ámbito semántico.

Consideramos de gran importancia al fenómeno mapuche - culturalmente hablando- pues creemos que cumple un rol trascendente en la conformación de la sociedad chilena. Es por ello que -aunque el trabajo aquí presentado se restringe a la aplicación de aspectos teóricos con mayor o menor relación propia con la cultura mapuche- intentamos y aportamos una calificación acorde con la realidad del fenómeno literario mapuche, como ente gravitante dentro de su propia cultura y también proyectado sobre la cultura chilena y occidental.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Barthes, R. 1970 "Introducción al análisis estructural de los relatos, en Análisis estructural del relato, Edit. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- 2) Carrasco, I. 1981 "En torno a la producción verbal artística de los mapuches", Estudios Filológicos No. 16, Universidad Austral, Valdivia.

- 3) Carrasco, H. 1985 "Sistema mítico y relato oral mapuche", en Estudios Filológicos No. 20, Universidad Austral, Valdivia.
- 4) Carrasco, H. 1986 "Repertorio de funciones del relato mítico mapuche", en Actas de lengua y literatura mapuche No. 2, UFRO, Temuco.
- 5) Coña, P. 1984 Testimonio de un cacique mapuche, Pehuén Editores, Santiago.
- 6) Fokkema e Ibsch 1984 Teorías de la literatura del siglo XX, Cátedra, Madrid.
- 7) Grebe y otros 1972 "Cosmovisión mapuche", en Cuadernos de la realidad nacional No. 14, Universidad Católica de Chile.
- 8) Hockett, Ch. 1971 Curso de lingüística moderna, Eudeba, Buenos Aires. Capítulo: "La literatura".
- 9) Hozven, R. 1979 El estructuralismo literario francés, Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago.
- 10) Jakobson, R. 1981 "Lingüística y poética", en Ensayos de lingüística general, Seix Barral, S.A., Barcelona.
- 11) Kuramochi, Y. 1989 "Constructividad del relato mapuche", ponencia presentada en la SOCHEL, Santiago.
- 12) Kuramochi, Y. 1990 "Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches", ponencia presentada en jornadas Educarte, U. Católica, Temuco.
- 13) Kuramochi, Huisca y Nass 1986 "Kallfü Malen", en Actas de lengua y literatura mapuche No. 2, Universidad de la Frontera, Temuco.
- 14) Kuramochi-Nass 1988 Colección de relatos mapuches No. 3, UFRO, Temuco.
- 16) Lagos, J. 1989 "Etnografía literaria: una aproximación a los estudios literarios sobre el relato oral mapuche", en Actas de lengua y literatura mapuche 3, Universidad de la Frontera, Temuco.

- 17) Lenz, R. 1896 Estudios araucanos VIII, Cuentos Araucanos II, Anales de la Universidad de Chile, Tomo XCIV, Imprenta Cervantes, Santiago.
- 18) Lévi-Strauss, C. 1976 Antropología estructural, Eudeba, Buenos Aires, Argentina.
- 19) Marghescou, M. 1979 El concepto de literariedad, Taurus Ediciones, Madrid.
- 20) Prieto, A. 1972 Ensayo semiológico de sistemas literarios, Planeta, Barcelona.
- 21) Salas, A. 1984 "De la etnografía a la literatura; de la literatura a la etnografía", en CUHSO, Revista de ciencias sociales y humanas, Vol 1, No. 1, P. Universidad Católica, Temuco.
- 22) Salas, A. 1987 "Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura", en R.L.A. No. 25, Universidad de Concepción.
- 23) Sauniere, S.R. de 1975 Cuentos populares araucanos y chilenos, Editorial Nacimiento, Santiago.
- 24) SOCHIL 1988 Alfabeto mapuche unificado, Universidad Católica, Temuco.
- 25) Van Dijk, T. 1984 Texto y contexto, Cátedra, Madrid.

Apéndice: Corpus de relatos traducidos completos.

1) La salida de las aguas.

Sucedió hace mucho tiempo que comenzó a salir agua del Volcán y esta agua llegaba hasta el lago Calafquén, el que comenzó a desbordarse. Del Volcán bajaron con el agua toros, chanchos, casas; con todos ellos se llenó el lago. No era una gran lluvia la que caía, sino que sólo una llovizna, entonces gritaba el Kaykay: 'KAYKAYKAYKAYKAYKAYKAY' lo que hacía subir el agua el nivel del agua. Este nivel se medía siempre al día siguiente enterrando un palo y si el agua sobrepasaba la medida se sabía que el lago se llenaba. Entonces se juntaron los 'mayores', para conversar sobre lo que estaba ocurriendo, recordaron sus conocimientos para tratar de encontrar

una explicación a lo que estaba ocurriendo. Tú consultarás sobre este asunto le dijeron a la madre de mi abuela. Ella consultó, enviando su espíritu como werken, para que conversara con otros espíritus. Ella recibió la respuesta. Las gentes de las comunidades afectadas fueron reunidas en un Kamarikun; allí ella dio a conocer su sabiduría diciendo: "Las gentes de todas las partes se ayudarán entre sí", también se darán ayuda los ngenpin. Por eso se les pidió ayuda a los ngenpin de Choshuenco, Paillahuinta, que se llamaban Charupa y Esperanza. Entonces las ngenpin hablaron a través de sus espíritus diciéndoles: "Los ayudaremos, si todo se hace bien el agua se atajará. La lluvia es un castigo de Dios, El dijo: 'Con esto (la lluvia y la inundación) haré pensar a mis hijos'. Ellos se preguntarán por qué Dios sacó el agua del gran volcán y tendrán que buscar una respuesta. Ese día podrán decir: 'Por eso salió esta agua'". Luego las comunidades afectadas se reunieron, iniciando un gran Kamarikun, Joaquín Melipan (Aekin Melipang) se llamaba; él rogó en ese gran Kamarikun. Las gentes trajeron un toro amarillo y un toro plumizo, este último sería sacrificado sacándole el corazón al toro plumizo. Una vez realizada la inmólación el toro amarillo fue soltado; allí se enojó, escarbó la tierra, se arrodilló, entonces dijo el ngenpin: "Todo saldrá bien, luego bailarán alrededor del pillan kütral con las guaguas en sus brazos, los hijos nuevos aún no tienen pecados; entonces, serán perdonados los pecados, dijo Dios Padre y así lo hará" se les dijo. "Así lo hicieron ellos", decía mi abuela. Así era antiguamente -conversan- y así vine a saberlo yo ese asunto por eso ahora se hace así y se baila siempre en el pillan kütral por estos lados, en otros lugares no se hace así, según dicen. Así vine a saberlo esto yo, hasta aquí llega mi saber, mi conocimiento.

2) La hija del Cherruve

Salió, dicen, un indiecito; subió, dicen, al volcán. Llegó a la cumbre, dicen, en el volcán; vio la casa del Cherruve, dicen.

Entonces llegando se acercó, dicen:

-¿Como estás, que vienes acá? le dijeron, dicen.

-Estoy buscando trabajo, dijo, dicen.

-¡Por acá no hay trabajo! Esta es la casa del Cherruve, le dijeron, dicen, al indiecito.

-¿no tiene acaso trabajo el Cherruve? dijo, dicen, el indiecito.

-Ya va a venir después; quién sabe si teinen trabajo, le dijeron, dicen.

Entonces un rato después llegó, dicen, el Cherruve. Fue avistado, dicen, el indiecito.

-¿Cómo estás, que acá vienes a estar? se le dijo, dicen, al indiecito.

-Quería buscar trabajo, dijo, dicen, el indiecito.

-Está bien así, te daré trabajo yo, dijo, dicen, el Cherruve.

Entonces entre los chanchos fue cuidador, dicen. Tiempo después se amancebó con la hija, dicen, del Cherruve.

Entonces se supo, dicen que tenía manceba.

-¡En el acto me hará un gran campo de maíz. Mañana no más llegaré a comer choclos verdes! dijo, dicen, el Cherruve.

Entonces fue triste, dicen, el indiecito. Lo vio, dicen, su manceba.

-Dormirás: "Un gran campo de maíz, algunos [choclos] ya estarán secos" dirás, fue dicho, dicen, al indiecito.

Entonces cuando quería dormir, esto dijo, dicen. Tiempo después despertó, dicen; en medio del maíz, dicen, estaba acostado.

Entonces se encaminó, dicen, hacia el Cherruve.

-Ya está, fue a decir, dicen.

Entonces vino, dicen, el Cherruve; vino a ver su maíz, vino a llevar, dicen, cuatro choclos, los hizo llegar, dicen, a su casa.

-¡Caramba! muy bien me trabaja, parece, dijo, dicen, el Cherruve.

Entonces así estuvo, dicen, el indiecito.

-Ya se me casará con mi hija, dijo, dicen, el Cherruve. Me hará un pozo de agua, todos los pájaros estarán [en él], dijo, dicen, el Cherruve.

Fue triste, dicen, el indiecito. Lo vio, dicen, su manceba.

-Dormirás: "Todos los patos, habrá pitrales, habrá troquiñes, chehuacayes, todos los patos habrá", dirás, le fue dicho, dicen, al indiecito.

Entonces eso dijo, dicen, [cuando] fue a dormir. Un rato después se despertó, dicen, el indiecito. Toditos los patos, dicen, hubo en esa pequeña laguna.

Entonces vino, dicen, el indiecito hacia el Cherruve.

-¡Ya lo hice! fue a decir, dicen, donde el Cherruve.

Entonces se encaminó, dicen, el Cherruve; vio, dicen, su laguna: toditos los patos hubo, dicen. Todos hablaban de distinto modo esos patos, dicen.

-¡Caramba! dijo, dicen, el Cherruve. ¿Como lo hizo, que lo concluyó tan pronto? dijo, dicen, el Cherruve. Un muy buen Dios crió a este indiecito, dijo, dicen, el Cherruve.

Entonces tiempo después:

-En el acto saldremos, dijo, dicen, la hija del Cherruve. Nos llevaremos el caballo chanco de mi padre, que siempre una legua hace con su tranco, dijo, dicen, la hija del Cherruve.

Entonces salieron, dicen. Los demás caballos los dejó con los nervios cortados. Uno, dicen, montó el indiecito, la hija del Cherruve el otro, dicen.

Se encaminaron, dicen, hacia una gran ciudad de indios, dicen.

Entonces siguió, dicen, la mujer de ese Cherruve.

Entonces estando a mucha distancia, miraron por atrás los dos,

dicen. Caminando fue, dicen, la mujer del Cherruve; la vieron, dicen.

Un rato después: "Por acá debe estar una gran neblina", dijo, dicen, la hija de ese Cherruve. Así fue, dicen. Vino a pasar [sin embargo], dicen, la mujer del Cherruve.

Otra vez miraron por atrás, dicen; la vieron: "Por acá debe haber un gran volcán", dijeron. Fue a pasar [sin embargo], dicen, la mujer del Cherruve.

Más por allá miraron por atrás, dicen; fue vista, dicen, la mujer de Cherruve. Casi fueron alcanzados, dicen, esos novios.

-¿Qué haremos ahora? dijeron, dicen.

-Yo seré pato, dijo, dicen, esa mujer; tú serás una vela; sobre mí por encima estarás encendida, se dijo, dicen, al indiecito.

Entonces así fue, dicen, en medio del lago estaría nadando, dicen. Entonces pasó, dicen, la mujer del Cherruve. Se volvió, dicen, no viendo[los], la mujer del Cherruve. Entonces se volvieron hombres, dicen; les fueron llevados los caballos. Entonces a pie vinieron, dicen, a la ciudad de los indios.

Llegaron, dicen, a la ciudad de los indios. Entonces vinieron a quedarse, dicen.

Tiempo después mandó, dicen, el Cherruve; le fue robada, dicen, al indiecito su mujer. Solo se quedó, dicen, el indiecito. Parece que le dejó, dicen, muchísima plata esa mujer; esa, dicen, la tuvo el indiecito; tan muy rico fue, dicen, el indiecito.