

LENGUA - CULTURA - IDENTIDAD: El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural.

Lucía A. Golluscio*

Síntesis - Abstract - Résumé

Lengua - Cultura - Identidad: El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural

El propósito de este trabajo es caracterizar la función social de la lengua y, en especial, el discurso ritual araucano tal como se ejecuta actualmente en comunidades mapuches de la Argentina. En la primera parte, la autora describe la modalidad que asumieron los procesos de contacto interétnico, en el área araucana argentina y las estrategias verbales y comunicativa indígenas, en ese contexto. Luego, analiza el valor simbólico de algunos temas relevantes de la religiosidad mapuche, con sus correlaciones en los ordenes moral y social y el significado social del *ngellipun* o *camaruco*, la rogativa comunitaria araucana. En ese marco, define la función y el significado del discurso ritual y, especialmente, de los *tayi'l* (cantos sagrados) que se ejecutan durante esa ceremonia. El modo de transmisión de esos cantos -excluyente por vía oral femenina- los ha convertido en un ámbito de “reserva semántica” y, a su ejecución, en una estrategia de resistencia cultural aborigen. En síntesis, el discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural íntimamente vinculado con la construcción, o reconstrucción, de la identidad personal y social.

“Language - Culture - Identity: Mapuche Ritual Discourse, A Universe of Cultural Autonomy”

The approach to the social function of mapudungu ('language of the land) and, especially, of Araucanian ritual discourse constitutes the principal purpose of this work. First, the author characterizes the interethnic processes in the Argentine Mapuche area and the Indian verbal and communicative strategies, in that context. Then, she analyzes the symbolic value of important themes of Mapuche religious system, which have deep correlations to Indian moral, and social order, and social meaning of the *ngellipun* or

* Doctorada en Letras. Lingüista especializada en lenguas indígenas. Investigadora del CONICET e investigadora asociada en el CICE.

camaruco, the Araucanian community prayer. In that framework, she defines the function and meaning of ritual discourse, especially, of the performing or *tayi'l* (sacred songs). The way in which those songs are emitted -exclusively *via* the women of the community- has made them a closed semantic de and their performing, a strategy of indigenous cultural resistance. Therefore, Araucanian ritual discourse constitutes a symbolic universe of cultural autonomy intimately linked to construction, or reconstruction, of personal and social identity.

Langue - Culture - Identité: Le discours mapuche, un univers d'autonomie culturelle

Ce travail se propose analyser la fonction sociale de la langue, en particulier du discours rituel araucan, tel qu'il est pratiqué actuellement par les communautés mapuches de l'Argentine. Dans la première partie, l'auteur décrit les modalités du processus de contact inter-ethnique dans le domaine araucan argentin et les stratégies verbales et de communication dans ce contexte. Dans la deuxième partie, elle analyse la valeur symbolique de quelques thèmes importantes dans la religiosité mapuche, ses rapports avec l'ordre moral et social, et la signification sociale du *ngellipun*, la prière communautaire araucanne. Dans ce cadre, elle définit la fonction et la signification du discours rituel et particulièrement des *tayi'l* (chants sacrés).

“Hace muchos años vino a acomodar toda su tierra
*Ngi'nechen*¹.”

¹ Es difícil medir la influencia del cristianismo (en un principio, la Iglesia Católica, más recientemente, las protestantes) sobre la concepción de *Ngi'nechen* (“Dominador de los hombres”). La lectura de las obras de los misioneros (cf., p. ej., Augusta 1934) indica un esfuerzo consciente por imprimir a *Ngi'nechen* la categoría de Ser Supremo. Sin embargo, el registro de rogativas y *tayil* (cantos sagrados) en lengua original nos muestra una realidad mucho más compleja. *Ngi'nechen* surge como uno de los epítetos posibles con que se alude a lo sobrenatural, lo trascendente, junto a él aparecen, en posición predominantemente vocativa, muchos otros, entre ellos los construidos como formas no finitas del verbo mapuche *el* - 'dejar, poner, crear, ordenar' -a veces, con el objeto directo incluido (*che* “gente”; *mapu* “tierra”, etc)-: *Elel* (“El que nos creó”, “El que nos dejó”), *Elchen* ('Creador de la gente'), *Elmapun* (Creador de la tierra). Cf., también, *Ficha chaw*, (“Viejo Padre”) y otros citados en el trabajo.

El *ngellipun* o camaruco es la rogativa comunitaria araucana, vigente aún hoy entre los mapuches argentinos y chilenos. En nuestro país se realiza anualmente -en algunos parajes bianualmente- y se ruega pidiendo un buen año, un buen invierno, buenas cosechas bienestar, larga vida para adultos y niños. Se conjugan en ella elementos de distinto origen y antigüedad: 1) componentes shamánicos; 2) componentes de ritos de fertilidad; 3) componentes de un estadio cazador; y en íntima relación con ellos, especialmente con el primero, 4) instancias de adivinación; además, 5) interacción social. A pesar de detectarse rasgos modernos -aun la organización de la ceremonia parece reciente- sus rasgos característicos son aborígenes. En nuestro país dura cuatro jornadas de “trabajo” ritual y en su desarrollo se suceden, a partir de la unión de los bandereros y los caballos sagrados, momentos de cantos, rogativas propiamente dichas, bailes de hombres (*puelpirun*) y de hombres y mujeres (*amupirun*), sacrificio ritual de los corderos, adivinación, *mañawe* (comida comunitaria de la carne de los corderos), entierro de los huesos, discurso final.

Vino a limpiar bien su tierra.
[A] todos los vino a acomodar: los hijos,
las hijas.
Los vino a enseñar [a] todos cómo tenían
que hacer *ngellipun*.
Cuando llegaron los blancos, los corrieron.
Hubo guerra.
[A] mucha gente corrieron. [A] todos corrieron.
Ya se olvidaron de hacer camaruco.
Ya no tenían lugar.
No sé cuántos años pasaron.
Pasó un año, pasó dos.
Cuando tranquilizó la tierra, recién otra
vez hicieron camaruco.
Pero con mucho miedo.
Le tenían mucho miedo a los *wingka*.
¡Qué van a hacer los pobres!”

Adolfo Meli, anciano mapuche originario de
Colonia Cushamen, Chubut.

El propósito de este artículo es esbozar una definición de la función social de la lengua y, en especial, del discurso ritual araucano como universo simbólico de autonomía cultural.

En la primera parte del trabajo² se presenta una caracterización general de proceso etnohistórico en el área araucana argentina y, en ese marco, se analizan las estrategias verbales y comunicativas elaboradas por la sociedad indígena en la relación interétnica. Este apartado concluye con el reconocimiento de dos niveles de análisis de la realidad cultural y lingüística de esta área indígena: *superficial* (o aparente, el que se muestra al blanco) y *profundo* (restringido a situaciones interétnicas). Tal distinción resulta indispensable para la comprensión de los canales subyacentes que se mantuvieron ocultos al blanco y que han permitido la supervivencia y transmisión de componentes originales del sistema cultural aborígen.

A continuación se analiza el valor simbólico de algunas características relevantes de la religiosidad mapuche, paradigmáticas por sus correlaciones en los órdenes moral y social. En ese marco, se anticipan líneas generales en el tratamiento de

Registré este texto en cinta magnetofónica y transcripción fonética simultánea. Posteriormente realicé la transcripción fonológica y el análisis morfosintáctico y la traducción final al español, aceptada por el ejecutante como correcta.

² Cf., para un tratamiento detallado del tema expuesto en la primera parte, Golluscio 1987: cap 6.

la función y el significado del discurso ritual araucano, tal como se ejecuta en el contexto del *ngéllipun* o camaruco y con especial referencia a los *tayil* o cantos sagrado. La transmisión de estos cantos -por exclusiva vía femenina- adquiere, en una cultura oral, una significación simbólica muy especial ya que los ha convertido en un dominio cerrado, vedado al blanco, de donde emergen, con gran vitalidad, núcleos semánticos aborígenes ausentes del discurso manifiesto mapuche.

Se configuran así, hacia el final del trabajo, las notas que caracterizan el discurso ritual mapuche como ámbito de “reserva semántica” y estrategia de resistencia cultural indígena y se relaciona esta argumentación, en última instancia, con la restauración-construcción de la identidad personal y social.

Las conclusiones del presente trabajo se inscriben en una investigación amplia, de carácter etnolingüístico, en desarrollo en comunidades mapuches argentinas, investigación que debió responder a un diseño cualitativo -cf. *infra*, la modalidad que asumió el contacto interétnico en el área- y utiliza la metodología propia de abordaje etnográfico, esto es, “la observación directa de las actividades de un grupo social y la participación en ellas durante un período extendido de tiempo” (Tross 1986) y el establecimiento de una relación dialógica investigador-indígena, donde el último es el maestro y el investigador, su aprendiz y donde se produce la ruptura con el concepto tradicional de “informante”.

Los mapuches argentinos³

La identificación étnica de los mapuches (*mapu* “tierra”; *che* “gente”) o araucanos argentinos actuales -también “paisanos”, en su autoafiliación- resulta sumamente compleja.

Al mosaico etnográfico que caracteriza a las regiones pampeana y patagónica se suman, por un lado, el fárrago de denominaciones con que cronistas, funcionarios y misioneros llaman a las distintas parcialidades indígenas; por otro, la modalidad cultural mapuche por la cual *williche* “gente del sur”, *puelche* “gente del este”, *nguluche* “gente del oeste”, *picumche* “gente del norte” no son nombres absolutos sino relativos a la posición geográfica del hablante, que se ubica a sí mismo en el centro del mundo.

A partir del siglo XVII, los mapuches de origen chileno comienzan a cruzar la Cordillera produciéndose contactos con los tehuelches y otros grupos indígenas

³ Algunos de los datos que se citan en este apartado aparecen en Golbert-Golluscio (inédito).]

asentados en las laderas orientales de los Andes y en las pampas argentinas, proceso que significó la araucanización paulatina y progresiva de la mayor parte de ellos, de modo tal que a fines del siglo XVII esos indígenas eran cultural y lingüísticamente araucanos, el *mapudungu* (*mapu* “tierra”; *dungu* “lengua, habla”) era la lengua franca a lo largo de la región que se extendía al sur de Córdoba, Mendoza y Santa Fe, y los mapuches chilenos habían llegado a las puertas de Buenos Aires. Resulta notable la unidad que conservó el araucano -tanto en su sistema fonológico, como morfosintáctico y léxico- a pesar de la dispersión descrita. Actualmente, los mapuches habitan territorios de Argentina y Chile. Mientras en Chile ocupan la zona al sur del río Bío- Bío y el cálculo de población oscila entre los 250 y los 500.000, según las fuentes, en la Argentina -donde no existe un cálculo ajustado de la población actual de origen araucano- se encuentran distribuidos en Río Negro, Neuquén y Chubut, con algunos núcleos dispersos en las provincias de La Pampa y Buenos Aires.

Los datos demográficos oficiales existentes en nuestro país se deben manejar con reservas ya que no sólo son obsoletos -el último Censo Indígena Nacional se levantó en 1968- sino que fueron relevados sin tener en cuenta criterios cualitativos, especialmente la existencia de una actitud discriminatoria por parte de la sociedad nacional y una valoración negativa tradicional hacia el indígena que contribuyó a obstaculizar la autoidentificación de los individuos censados como aborígenes. Por todo lo dicho, se debe considerar que la realidad supera las cifras proporcionadas por dicho Censo. Cálculos serios (Gregores 1974) pero también antiguos, estimaron la población en 37.000 (entre araucanos y araucanizados).

Situación etnolingüística en el área araucana argentina

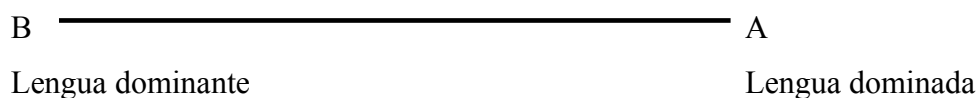
“La lengua fue siempre compañera del Imperio”.

(Nebrija 1492)

A diferencia de otras minorías estudiadas por la sociología del lenguaje (Fishman y otros autores 1982), para las cuales resulta válida la siguiente notación:

B ————— A
Lengua dominada Lengua dominante

para “indicar el arribo de una lengua B a una región donde A es dominante”, la situación de nuestras lenguas vernáculas sólo se puede entender planteando una inversión de la notación anterior:



Inversión significativa, por cierto, ya que no se trata -como en el caso de los estudios citados- de una lengua hablada por un grupo minoritario de inmigrantes que viene a América y busca insertarse en una sociedad que le es extraña y a la que resulta extraño, sino, por el contrario, de los pueblos aborígenes de América que sufrieron la invasión de una sociedad poderosa y extranjera y su dominación, proceso que comenzó en el campo político-militar, se centró luego en lo económico y estuvo respaldado desde un principio por políticas culturales instrumentadas especialmente en los dominios; religioso, educativo y lingüístico.

La historia de los araucanos resulta singular en ese contexto. Dueños de una permeabilidad cultural que les permitió adoptar -desde épocas muy tempranas- pautas de los conquistadores (tales como la adopción del caballo en el siglo XVII), guerreros organizados y profundos conocedores del terreno donde combatían, las confederaciones indígenas lideradas por jefe mapuches siguieron hostigando y haciendo frente a los *wingka* (primero los españoles, luego sus descendientes) hasta fines del siglo XIX. Alrededor de 1880, con la llamada conquista del desierto en la Argentina y una ofensiva similar en Chile, pudieron ser vencidos.

De modo, entonces, que no se trata de describir una situación simple de lenguas/grupos sociales en contacto sino el *choque* entre dos sociedades: una, dominante, vencedora -militar y políticamente vencedora-: la sociedad blanca; la otra, la minoritaria, dominada, vencida -militar y políticamente vencida-: la indígena.

Frente a esta realidad y, como lo definimos en otro lugar (cf. n. 2), “en una relación cotidiana, imposible de evadir y hasta necesaria con el vencedor”, los indígenas debieron elaborar sus estrategias sociales de supervivencia, basadas especialmente en la *negociación* y la *mimetización*, ambas con alcances en los dominios culturales (religioso, educativo, lingüístico), la primera, basada en el establecimiento y conservación de canales de relación con el blanco -su símbolo, tal vez, sea el rol de

'lenguaraz'-; la segunda, en la aceptación, adopción y hasta valoración aparente de modelos culturales provenientes de la sociedad dominante.

La *negociación* sólo se puede entender en el contexto histórico antes descrito. Esta respuesta indígena, que podría resultar contradictoria con el espíritu de lucha de las generaciones anteriores fue, quizá, la única históricamente posible y la más sabia: lo más inmediato era asegurar la vida de los sobrevivientes y terminar con la huida, la persecución y la muerte.

La citada estrategia se fue instrumentando como respuesta social paralela al avance del blanco en los dominios de dominación. Así, se planteó primero en el campo militar (reconocer la derrota y poner fin a la lucha armada), se extendió luego a lo económico (para conseguir una "fracción" de tierra, para comerciar sus frutos, para trabajar) y a lo cultural (adoptar pautas de los blancos, ir a la escuela, aprender a hablar, leer y escribir en castellano, "aceptar" las ordenanzas impartidas por maestros y misioneros de no hablar en la lengua ni creer más en la religión de "los antiguos") y, en general, a todas las relaciones sociales interétnicas (con el desarrollo y aplicación de un riguroso sistema de etiqueta).

Se puede interpretar esta respuesta de la sociedad dominada a lo largo de los años a la luz de los dos mecanismos sociales descritos por Hockett (1958,1973) en su análisis de las causas de los préstamos: *necesidad* y *prestigio*. Sin embargo, es necesario destacar que, en el contexto del área araucana, la *necesidad* adquiere una connotación especial en relación directa con un factor histórico que ha prolongado su vigencia hasta nuestros días y que ha actuado, en gran medida, como desencadenante de las reacciones indígenas. Esta estrategia de dominación ejercida uniformemente a lo largo de todas las comunidades y de cuya acción -y consecuencias- los mapuches tienen conciencia⁴, es la *represión*, tanto en su expresión física, como cultural y lingüística.

En la primera parte del artículo se ha señalado a la conquista del desierto como hito fundamental en el proceso de dominación. En este momento, nos referiremos someramente a la modalidad que adoptó dicho proceso ya en nuestro siglo, ya que la

⁴ Ejemplos de injusticia, humillaciones y represión surgieron a cada paso durante el trabajo de campo. La constante persecución -represión- despojo (de animales, campos), impotencia para defenderse. "Los metían presos y los venían a tirar a Jacobacci; mientras tanto les alambraban los campos"; "Esto estaba lleno de paisanada; les robaron todo". Y eso, acompañado de la represión cultural y lingüística, hasta nuestros días: "Los turcos los perseguían. Si hablaban en lengua, capaz que los hacían poner presos"; o bien, en 1985, las palabras de una maestra a su alumna: "Qué, vos sos india, porque solamente los indios van al camaruco".

represión en todas sus formas ha estado asociada, desde el principio, a la usurpación y el despojo de la tierra.

A fines del siglo pasado, entonces, y en los primeros años del presente, los grupos indígenas sobrevivientes consiguieron permisos más o menos precarios de ocupación de tierras otorgados por el gobierno nacional. En esas tierras se instalaron y de a poco llegaron a tener buenos capitales en ganado. La mayoría de los abuelos -y los padres-de nuestros informantes, eran hombres ricos. Entre los años 1920 y 1940 se inició una nueva etapa del despojo que tuvo como agentes principales a los inmigrantes (siriolibaneses o “turcos” y europeos) quienes, según los múltiples testimonios recogidos, se fueron quedando con los animales y los mejores campos, a los que alambraron rápidamente y proveyeron de títulos de propiedad. Este proceso estuvo avalado por las autoridades (policía, ejército, gendarmería, jueces), que legalizaron el saqueo poniendo presos a quienes protestaban, castigándolos y haciendo desaparecer los documentos que acreditaban sus derechos.

La *represión* en el campo específicamente lingüístico -y su contraparte, la imposición del castellano- se ha llevado a la práctica (cf. n. 2) de manera sistemática a través de la escuela: todos los testimonios recogidos entre los ancianos -y no tan ancianos-concuerdan en señalar que el maestro les prohibía hablar “en lengua”. Asimismo, hubo otros agentes “no sistemáticos”: los policías, los gendarmes, el juez y muy especialmente los mercachifles, hoy estancieros, quienes los amenazaban con la cárcel o se burlaban de ellos (cf. n. 4).

En síntesis, no es sólo la discriminación social y étnica lo que ha provocado la gestación de estrategias de resistencia cultural indígena sino también la conciencia individual y social de temor a la represión (especialmente con referencia a los hijos). Ante esa conjunción -represión + discriminación- los mapuches respondieron con la *mimetización*, segunda de las estrategias citadas, íntimamente relacionada con la *degociación* arriba descrita, que se revela a través de dos mecanismos ampliamente difundidos en el área: la *autorrepresión* en la manifestación de las pautas culturales y lingüísticas propias y su transmisión y el “*disimulo*” u ocultamiento sistemático de la vigencia de los usos y pautas culturales y lingüísticas ante el blanco. En este último sentido, debemos citar, entre las actitudes o conductas lingüístico/sociales relevadas con más frecuencia durante la investigación, las siguientes: el *cambio de código* del *mapudungu* al español ante la presencia del blanco; la *negación* explícita de los

individuos de su competencia lingüística y literaria en mapuche y de la vigencia de instituciones, ritos y ceremonias tradicionales en su comunidad.

A pesar de que el proceso del cambio lingüístico no responde a una relación mecánica de tipo causa-efecto, podemos anticipar que, mientras la puesta en práctica del primero de los mecanismos citados ha amenazado de manera más directa la continuidad de la cultura influyendo en el avance del proceso de pérdida cultural y lingüística, el segundo, por su lado, ha permitido, a nuestro parecer, generar canales subyacentes de transmisión de rasgos fundamentales de la lengua y la identidad mapuche.

Como sucede en el estudio de los fenómenos lingüísticos y culturales y, en general, los fenómenos sociales, éstos nunca constituyen un objeto homogéneo, acabado, único, sino que, por el contrario, se deben entender teniendo en cuenta la posibilidad de la intravariación cultural. En este último sentido, se han señalado más arriba las tendencias generales que caracterizan a las estrategias mapuches en su relación con el blanco. Sin embargo, hemos comprobado la existencia -por parte de los hablantes y por causas que no se pueden analizar ni evaluar cuantitativamente- de una *selección* entre esas diferentes conductas (entre autorrepresión, ocultamiento o rechazo, por ejemplo), hecho que explica la coexistencia de situaciones lingüísticas y culturales encontradas y muchas veces superpuestas y entrelazadas en las comunidades estudiadas.

El mapuche ha ido, como ya se dijo, estableciendo históricamente y transmitiendo a las generaciones más jóvenes estrategias de interacción comunicativa y verbal definidas de acuerdo con los estereotipos que él ha creado respecto de sí mismo como emisor/agente y del "otro" como interlocutor/receptor. Dichas estrategias se repiten con regularidad entre comunidades e individuos que jamás han tenido contacto entre sí.

Se trata de mecanismos "en espejo"⁵ el emisor indígena sabe cuál tiene que ser su discurso -y sus componentes paralingüísticos- según la imagen interna que tenga de su interlocutor, sea éste un blanco, otro indígena, un indígena más joven, un par, uno más viejo, o con diferencias de status social, etc., y las pautas que tiene internalizadas sobre las conductas comunicativas que se deben asumir en cada situación.

Dentro de ese marco que maneja el hablante, se debe situar la selección de códigos lingüísticos (araucano o español) y tipos de discurso que rige como pauta

⁵ Coincido, por mis propias observaciones y con aplicación específica a la explicación de la interacción lingüística, con el planteo de Olivera y Briones (1984) sobre los mecanismos especulares para el tratamiento de la identidad cultural mapuche.

cognitiva compartida por todos los miembros de la cultura mapuche. A la selección que se relaciona con los *participantes* de la interacción comunicativa, se suma la relativa a los *tópicos* tratados y al *escenario* en que se produce.

El uso del mapuche o español y los cambios o alternancias de código están regidos, entonces, más que por la competencia lingüística real que el individuo posea en una y otra lengua, por pautas de su competencia comunicativa, esto es, están reglados por pautas cognitivas subyacentes compartidas por todos los miembros de la cultura.

En síntesis, el proceso etnohistórico que sufrió el área araucana argentina y la situación actual, arriba descrita, hacen que la realidad cultural y lingüística del área, relevada se caracterice por la coexistencia de dos niveles: uno, el *superficial*, el que se muestra al blanco, caracterizado por una pérdida avanzada de la lengua, una negación de la cultura, la lengua y la historia propias y una aparente aceptación –y hasta valoración, según los casos- del blanco y su modo de vida; el otro, el *profundo*, restringido sistemáticamente a situaciones intra-étnicas, que se define por el uso de pautas culturales y específicamente lingüístico-comunicativas aborígenes y un hondo sentimiento de pertenencia a la etnia y de recelo al *wingka*.

Características etnolingüísticas generales del área

1. *Etapas de transición y cambios estructurales profundos*: Se trata de un proceso relativamente reciente; la interacción lingüística intra e interétnica está viva y es cotidiana.
2. *Bilingüismo*: Todas las comunidades mapuches relevadas son bilingües. Se da una tendencia al avance del castellano como lengua de comunicación cotidiana y una resignificación del uso del mapuche en un ámbito “ceremonial” en un sentido amplio (uso “marcado” de la lengua vernácula).
3. *Heterogeneidad*: Coexisten en el área distintos grados manifiestos de bilingüismo.
4. *“Disimulo”*: Ocultamiento al blanco de la vigencia de usos y pautas culturales y lingüísticas mapuches.

La religiosidad mapuche

“A cada paso hallaba lo real maravilloso”.

Carpentier, Alejo. *El Reino de este Mundo*. Prólogo, p. 11.

La religiosidad entendida en su sentido más universal, de relación del hombre con lo trascendente, lo sobrenatural, lo extra-ordinario, impregna la vida individual y social mapuche. Seres de mil caras y representaciones simbólicas -los *wekufi*, el *mewlen*, el *chonchon*, el *witranalwe*⁶ emergen y transitan con peso y poder propios en medio de la cotidianeidad más “real”. En el “mundo” mapuche los animales tienen poder, las montañas crecen, las piedras crían pelos. Y el hombre está inmerso en esa realidad, es parte de ella, y así debe aprender a vivir.

La riqueza del sistema religioso araucano sobrepasa cualquier intento de sistematización o simplificación “occidental”. La teofanía mapuche es “hombre y mujer a la vez, viejo y joven”. Se hace rogativa a “los cuatro que vienen del cielo” (*Willi rey kushe*, *Willi rey ficha* “Vieja reina del sur, Viejo rey del sur”; *Win kushe*, *Win ficha*, *Win ilcha domo*, *Win we che wentru* “Vieja del alba, Viejo del alba, Doncella del alba, Joven del alba”; o muchos otros vocativos cuádruples) pero también se puede cantar *tayi’l a Ficha Chaw* “Viejo Padre” o *Elel* “El que (nos) creó”, sin desdoblamiento; al cielo (*Wenu Tayi’l*), a una montaña, un animal, al pasto florecido, al guanaco, en fin, dicen los indígenas: a “todo lo que tiene poder tiene su *tayil*”.

En esa afirmación parece estar la clave de ese abigarrado sistema de creencias. Se trata, en realidad, de manifestaciones distintas -enfrentadas, a veces- del “poder”, el poder creador, que da vida y puede salvar a los hombres pero al cual, al mismo tiempo, hay que aplacar, tranquilizar, invocar continuamente.

En última instancia, la hipótesis de nuestro trabajo sugiere la relación de esa ambivalencia o, más bien, esos opuestos irreductibles a la lógica occidental, con la antigua experiencia shamánica araucana, componente significativamente ausente de lo “dicho” o “actuado” frente al blanco, en el nivel superficial (“No, *machi* no hay más”; “*Machi* hay en Chile”)⁷. Cuanto más profundizamos en el acercamiento

⁶ Sobre estos temas, cf. Augusta 1934, Guevara 1911, Golbert y Golluscio (inédito), Waggj 1982, Briones y Olivera 1984. Mientras el *mewlen* es un “remolino (que tiene poder)”, los *wekufi* son entidades maléficas que habitan en el *kallku* “brujo”; el *chonchon* es, muchas veces “como un cristiano sin cabeza, que se le separa del cuerpo y anda por ahí”; el *witranalwe*, un aparecido que toma distintas apariencias, por ejemplo, la de un caballero “relumbroso de oro y plata”.

⁷ *Machi*: nombre que recibe el shamán araucano. Sus características distintivas son el manejo de las técnicas de curación y la entrada en éxtasis, ambos relacionados con la posibilidad de establecer un vínculo directo y profundo con las esferas de lo trascendente, con los “dueños” del poder. Se convierte, así, él mismo en agente de poder. En la Argentina el rol aparece muy desdibujado -excepto casos atípicos como el de la incorporación (hoy ya frustrada) de la *machi* de la comunidad mapuche de C. de Patagonias al equipo médico del Hospital Neuropsiquiátrico de esa ciudad, por iniciativa de la Dirección y los profesionales de esa institución. Podría ser (cf. trabajos de Olivera) que el rol esté repartido entre varios individuos de la comunidad, que haya cierta actitud reacia a actualizar el rol por parte de aquellos que lo

personal, humano, con los indígenas, percibimos con mayor fuerza la presencia de un informante básico que impregna no sólo la experiencia religiosa sino la base misma del sistema social mapuche.

La mezcla (Taussig 1987) de lo bueno y lo malo, limpio y sucio, izquierda y derecha, par e impar y, muy especialmente, la labilidad entre una y otra esfera, ese fantasma potencial pero “real” de que lo bueno se vuelva malo, o que lo malo no pueda ser reconocido antes de que produzca el daño, rige todos los momentos de la vida personal y social.

Eso explicaría, sin duda, las estrategias asumidas por ambas partes en el contacto interétnico, respecto de esta cuestión: frente a los testimonios de los misioneros que indican un combate severo y sistemático a las creencias y prácticas shamánicas, el cuidadoso -y también sistemático- ocultamiento al blanco de esas dimensiones de lo “extra-ordinario”.

Tradicionalmente se ha hablado de la existencia, entre los mapuches, de un concepto dualista del mundo basado en la oposición nunca resuelta entre el bien y el mal -oposición simbolizada paradigmáticamente en el mito de Treng Treng y Kay Kay⁸. El mapuche necesita reasegurar continuamente los lazos que lo unen a las fuerzas del bien (cf. *supra*) y propiciar el alejamiento de las fuerzas del mal. Sobre todo porque el bien y el mal no son entidades abstractas y lejanas, o solamente vinculadas al ámbito de lo trascendente, sino que *están* en los otros hombres, en los animales o en las cosas, en el mundo concreto que rodea al individuo y con el cual él está en interacción cotidiana. Los *wekufi* (entidades malignas) habitan en un hombre o una mujer que pueden ser el esposo, el vecino, el hijo. Y además, como dijimos más arriba, esa oposición no es tajante.

Esa inseguridad ante lo que lo rodea hace que el mapuche deba invocar el bien constantemente como único modo efectivo de no ser dañado⁹. Y esto se logra fundamentalmente por medio de la *palabra*. El *mapudungu* o *rechedungu* (lengua de la

manejan o, también, que su vigencia esté cuidadosamente ocultada al blanco.

⁸ El mito de “Treng Treng y Kay Kay” es el mito de origen araucano. El primero, con la figura de un pájaro, en algunas versiones, y de una montaña, en otras, salva a los mapuches del agua que crece sin cesar por influencia del segundo, *Kay Kay* (también *Koy Koy*) representado por una víbora de mar u otro animal marino.

En la Argentina no hemos recogido un relato completo del mito sino fragmentos del mismo y una versión sincrética con el mito bíblico del diluvio (Golluscio 1987: cap. 2).

⁹ La envidia es un tema cultural central para la sociedad araucana. Resulta significativo que también el shamán del oriente de Colombia que describe Taussig (*op. Cit*) concentre la aplicación de sus técnicas de curación a combatir la envidia.

tierra' o 'de la gente pura') es vehículo privilegiado e irremplazable de relación con lo trascendente. Cualquier acción, hasta la más nimia, va a estar acompañada, en general, por una “ejecución” en lengua mapuche. El que sigue las enseñanzas de los antiguos hace *ngellipun* (“rogativa”) al levantarse todos los días, antes de las comidas, antes de la señalada, de la parición, de hacer un viaje, al regresar, ante un nacimiento o una muerte, cuando llega alguien.

El *ngellipun* o camaruco, la rogativa comunitaria araucana

“*Esto se hace para que no se terminen los mapuche*”

Faqui Prafil, cacique de Anecón Grande (Río Negro).

La función mágico-religiosa de la lengua (cf. Golluscio 1987: cap. 2, sobre funciones de la lengua) no se limita, entonces, a áreas específicas de la actividad individual y social sino que connota todos los momentos de la vida. Existen, sin embargo, situaciones lingüísticas-comunicativas que tienen una finalidad religiosa muy marcada. Una de ellas, privilegiada por la riqueza y complejidad de manifestaciones y tipos de interacción diversos (cf. n. 1 y una descripción detallada en Golluscio *op. cit.*, cap. 7) y, muy especialmente, por la *obligatoriedad en el uso de la lengua vernácula* en las interacciones rituales, es la rogativa comunitaria araucana, que recibe distintos nombres según los lugares: *ngellipun*, *ngillipun*, *l'lllipun*, *ngillatun* o camaruco.

La ejecución del camaruco significa, en el plano lingüístico y comunicativo, no sólo la actualización del código mapuche, sino de los géneros discursivos tradicionales. En un campo de estudio como el nuestro, el de una cultura ágrafa dominada, con la situación lingüística caracterizada por una tendencia al retroceso del araucano marcada en algunas regiones del área y un avance general del español como lengua de comunicación cotidiana, la actualización que hacen los ejecutantes del patrimonio textual adquiere una importancia fundamental. No sólo significa enseñar, o transmitir a los más jóvenes, un canto sagrado o una rogativa, sino asegurar la continuidad de componentes constitutivos de la identidad cultural del grupo. El que dirige el ritual -el *ngenpin* “dueño del decir”- y los demás participantes resultan, así, agentes sustituibles en la construcción de la memoria oral y la actualización de la identidad, desaparición de ejecutantes y de situaciones sociales y comunicativas donde puedan emerger las manifestaciones del universo textual propio resulta fatal para una literatura oral, como la mapuche.

El *ngellipun* es una ceremonia compleja que cumple, a la vez, una finalidad religiosa y una social, las cuales se orientan hacia tres dimensiones: pasado, presente y futuro.

En cuanto al primer eje (PASADO), la “rogativa” significa la actualización y refuerzo de la relación con los ancestros. Con respecto al PRESENTE, la ceremonia busca el mantenimiento y fortalecimiento de las relaciones sociales con los otros miembros de la cultura, a nivel familiar, comunitario e intercomunitario. La finalidad respecto al FUTURO se inscribe en la propiciación de la realidad deseada y la lectura de augurios y señales durante la ceremonia. Los lazos con las esferas de lo trascendente que se crean a lo largo del rito forman el entramado en el que las tres tensiones se encuentran.

El camaruco se aparta de las definiciones de ritual (Turner y Turner 1978) que tienden a concebirlo como *una* unidad, sin matices, ni resquicios¹⁰ Se trata, por el contrario, de un calidoscopio vivo de manifestaciones simbólicas distintas, supuestas y encontradas cuya interpretación se enriquece, justamente, si se aplica un modelo de análisis que subraye el valor semántico de la diversidad y defina otro tipo de unidad, multiforme y polisémico. Michael Taussig introduce, para su tratamiento del ritual de curación que ejecutan los indígenas de Colombia (*op. cit.*: cap. 27), el concepto de *montaje*¹¹. Pero nada más lejos de su concepción que el montaje realista social, en el cual las partes se integran siguiendo una línea temporal, un “orden” cronológico: nuestras culturas americanas se organizan, por el contrario, a la manera del montaje expresionista. El autor citado recupera la estética brechtiana, yo añadiría a su postura la formulación y ejecución de la teoría del montaje en la obra de Eisenstein, últimamente vinculada con el concepto de “extrañamiento” del primero. La secuencia narrativa se interrumpe, se fuerza, se altera, recomienza... En medio de lo “cronológico” irrumpen elementos simbólicos recargados de significado, muchas veces de introducción forzada para la “lógica” del narrar.

¹⁰ Cf. Taussig: 442. Reconozco una deuda especial con este autor y su obra. Su creatividad teórica y su apertura a otros campos le permiten comprender, por ejemplo, el poder explicativo del concepto de *realismo mágico* para el análisis de la problemática americana e integrarlo a su marco teórico. Sobre ritual, además de esta obra, con un discurso marcadamente postmodernista, cf., entre otros, Wilson, Geertz, Leach, Turner (análisis simbólico); Godelier (desde el marxismo); los trabajos ya clásicos de Levi-Strauss; los desarrollos teóricos seminales en Tylor, Frazer, Durkheim, Mauss, Malinowski, Radcliffe-Brown. Agradezco profundamente a los antropólogos Claudia Briones y Miguel A. Olivera su actitud siempre generosa y solidaria, que me permitió acceder a materiales valiosísimos sobre el tema.

¹¹ Sobre este punto, los escritos estéticos de los formalistas y constructivistas rusos (Tinianov, Eisenstein, entre otros) y de los expresionistas alemanes (especialmente la teoría de estética teatral de Brecht) resultan una fuente inagotable y sorprendente. Agradezco a Marcelo Pérez Rivas el intercambio de ideas sobre el montaje cinematográfico.

Lo que acerca el *ngellipun* araucano a las curas del *yage*¹² descritas por Taussig es, a nuestro juicio, el profundo componente shamánico¹³ de ambos ritos, esa obstinada intención generadora de poder, de poder mágico, con el cual poder hacer frente a la vida, la enfermedad, la muerte.

El “hacerse otros” de los participantes, los objetos, las relaciones, durante el camaruco -utilización ancestral e inconsciente de las técnicas de distanciamiento re-elaboradas intelectualmente por los expresionistas- permite, simultánea y contradictoriamente, sacralizar la realidad y, a la vez, hacerla más “real”: “El *ngillipun* objetiva la identidad mapuche” (Briones 1985). Esto es, a lo largo de esas jornadas de “trabajo” de los participantes rituales, se va generando, creando, re-creando una realidad social, un profundo entretejido de lazos interpersonales, históricos, culturales. De ese modo la comunidad se construye a sí misma, redimensiona su identidad sobre una red de significados y significantes culturalmente compartidos.

El discurso ritual

“...el discurso religioso no solo está destinado a prestar voz a las crisis de identidad, sino a suturarlas”.

Kristeva, Julia 1981:276-7.

En ese marco esbozado en el apartado anterior -ritual-universo simbólico-construcción de la realidad- cobra sentido el tratamiento del rol del discurso en el devenir del rito.

Dado el uso “marcado” de la lengua vernácula en el área araucana argentina que hemos definido en otro lugar (Golluscio 1987: cap. 6), en un contexto donde el español se extiende en la mayoría de los dominios, el discurso en *mapudungu* emerge en situaciones comunicativas especiales, generalmente intraétnicas, y se caracteriza por un alto grado de estilización y pautamiento que lo acercaría a las formas de discurso ritual.

Sin embargo, en este trabajo se restringe el uso del término a aquellas formas discursivas ejecutadas durante un ritual con una finalidad preponderantemente mágico-religiosa, esto es, donde se busca “cambiar el estado físico del mundo”.

¹² *Yagé*: alucinógeno usado en los ritos de curación de los indígenas de Colombia.

¹³ Cf. n. 7. Mientras en Chile la presencia de la *machi* es un componente indispensable del *ngellipun*, en nuestro país lo shamánico parece actuar como un “río profundo” que emerge en símbolos (objetos, cantos, acciones) pero no se manifiesta -por lo menos, para el observador no indígena- en ningún momento del ritual.

En todos los rituales mapuches *palabra* y *gesto* conforman una unidad. Ambos están reforzando el cumplimiento de la finalidad deseada. Los ancianos establecen, en ese sentido, una clara relación de sinonimia entre las dos expresiones siguientes: *ngillatun dungun* “hablar pidiendo” y *lukutun dungun* “hablar arrodillado”.

Dado el lugar central que ocupa la palabra (*dungu*) en esa cultura (Golluscio 1984) y lo que ya se anticipó sobre la lengua araucana como medio obligatorio de relación con lo trascendente, la palabra, el discurso, cumple un papel relevante en el logro de esa relación con los “dueños” del poder, como así también en la propiciación del futuro y en el fortalecimiento de lazos sociales. A veces, como se adelantó más arriba, en conjunción con el gesto (palabra + gesto = rito), a veces, sola (palabra = rito). El cumplimiento de la finalidad del ritual -el *ngellipun*, en este caso- guarda estrecha relación con el uso que se haga de la palabra, es decir, la palabra bien dicha (*kīme dungu*), reconocida *por consenso* por los integrantes de la comunidad como ejecutada siguiendo los standards tradicionales.

Por momentos, la palabra adquiere un poder especial dentro del ritual actuando como agente de transformación de la realidad, sacralizándola¹⁴. Esta metamorfosis, como se dijo más arriba, actúa en dos sentidos, a la vez que “hace otra” a la realidad, la funda, la construye, en las dimensiones más profundas del individuo y del grupo, esto es, aquellas relacionadas con la identidad.

El hecho mismo de que, en un contexto ritual, se actualice obligatoriamente la lengua de los antiguos, aún en aquellas comunidades donde el uso del español está más extendido, provoca efectos semejantes a las técnicas de distanciamiento: lo cotidiano se objetiva, se “extraña”, para permitir la *construcción social* de la realidad, y la realidad que resulta así construida es, justamente, la de la *identidad*. Aun la falta de inteligibilidad de muchos de los antiguos *tayi'l* familiares -se suceden una serie de sonidos sin significado- o el grado bajo de comprensión de su lengua vernácula por parte de algunos de los participantes, especialmente los más jóvenes, no impide que se logre la evocación necesaria para “tocar” sentimientos profundos de pertenencia a la etnia.

Se crean así vínculos profundos entre las personas y las zonas más íntimas de su ser. El anciano mapuche llora conmovido cuando oye que otra anciana le canta su *tayi'l*,

¹⁴ En el momento de la unión de los *piwichen* o bandereros y de los caballos que presidirán simbólicamente todo el ritual, se le canta a los participantes el *Kawellu Pillañ Tayi'l* (“Canto del caballo del Pillañ”), al mismo tiempo que se pintan los colores sagrados en las ancas de los caballos. Después de esa ceremonia, donde se conjugó la palabra y el gesto, los participantes ya son “otros”, el mismo *tayi'l* lo dice, ya “son dios”.

el que le pertenece, el que le pusieron seguramente su abuela, sus tías, su madre, cuando nació: “Ahora sí tiene más fuerza mi *pilli* “espíritu”, *papay*; “Me ha pegado en el ojo, señora”, dice. Lo mismo sucede con el grupo: la asistencia y participación activa de los participantes, la llegada de una tribu vecina prestigiosa, la presencia de buenos ejecutantes del ritual (y muy especialmente, de la lengua) y actualizadores memoriosos del discurso ritual “da más fuerza al *ngellipun*”, esto es, fortalece la cohesión del grupo y la vivencia de continuidad cultural y física en sus miembros y asegura el logro de la finalidad del ritual.

Por último, el análisis semántico -y simbólico- de los *tayú* permite al observador descubrir conceptos, figuras y atributos relacionados con lo sagrado “desaparecidos” del discurso manifiesto mapuche o, al menos, rigurosamente ausentes en los testimonios registrados personalmente a lo largo del área araucana argentina. Tal es el caso del *Elel Tayi'l*, significativo por la ocurrencia reiterada -en contextos lingüísticos distintos- del ítem léxico *Pillañ*, el cual remite a una entidad simbólica aborígen vinculada con lo trascendente, lo extra-ordinario y, muy especialmente, con las experiencias shamánicas que fue severamente combatida, desde los primeros años del Contacto, por los misioneros, quienes lo identificaron con el diablo.

Se puede plantear la interpretación simbólica de *pillañ* en sus dos vertientes, (Turner 1967 [1980:31]), *sensorial* (el signo visible) e *ideológico*, las dos presentes en el *tayi'l*; *Pillañ Mawida*, nombre con el que los mapuches llaman al “volcán”, es, asimismo, el “*Pillañ* de la montaña”, más abajo identificado con *Elel* (El que [nos] creó).

Pillañ como creador (*Elel*), como dueño de todo y como origen (“raíz”, en la glosa de la anciana que cantó el *Tayi'l*) sobre-natural (“está en el cielo”) de los seres de la naturaleza -las ovejas, el ganado, las vacas- ratifica y actualiza-en el nivel ideológico-el “lugar” del hombre en el mundo y su relación de dependencia total con respecto a los agentes y generadores de poder (“Uno no se gobierna solo” dice una verdad apodíctica difundida a lo largo de toda el área).

Por último, el tipo de transmisión de los *tayi'l* araucanos –excluyentemente por vía oral femenina- ha sido el modo más eficaz, sin duda, para impedir la penetración, influencia, interdicción –o aún apropiación- del blanco.

Conclusiones

En relación directa con el *nivel subyacente* de interpretación de la realidad etnolingüística del área araucana argentina propuesto en la primera parte del trabajo, la actualización del patrimonio textual mapuche –en especial, el discurso ritual de carácter religioso- cumple un rol cultural y social insustituible, orientado hacia varios blancos.

En él plano *representacional* o *ideacional*, las manifestaciones del discurso ritual, especialmente los *tayi'l* -también las rogativas- actualizan conceptos centrales del sistema de creencias aborígenas y diferenciales con respecto a la religiosidad occidental a la vez que evocan componentes básicos del orden moral y social mapuche.

En el plano *interpersonal*, los *tayi'l* desempeñan una función fundamental en la gestación y/o recuperación, en las zonas más profundas del individuo y la comunidad ritual, del “límite” virtual (Levi-Strauss 1981-369) que significa *inclusión del indígena vs. exclusión del blanco*.

Con la ejecución, insistente, del *kīme dungun*, “buen decir” se van creando fuertes lazos entre los participantes del ritual que actúan en dos sentidos: por un lado, autorreconocimiento como miembros de la misma comunidad étnica, cultural lingüística, con historia y entidad propias; por otro, la generación de la cuota de *poder* para los “propios”- que les permitirá hacer frente al futuro, al año que se avecina, con su caudal potencial de mal y daño desconocido: fuerza (*newen*), en fin, que permitirá seguir viviendo.

En relación con la definición de un uso “marcado” de la lengua vernácula en el área araucana argentina, entonces el discurso ritual mapuche:

1. es un “lugar” cultural resguardado históricamente de la dominación blanca;
2. es un ámbito de “reserva semántica” y un canal vivo de transmisión de componentes básicos de la religiosidad indígena estrechamente relacionados con el conocimiento social implícito que rige la vida individual y las relaciones familiares y comunitarias;
3. fortalece los lazos con lo trascendente y con los otros miembros de la comunidad;
4. pone en marcha mecanismos profundos de la identidad personal y social;
5. funciona, en última instancia, como un “generador” de poder (“fuerza”) intraétnico.

En síntesis, el discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución, una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculados con la construcción, re-construcción de la identidad social.

Bibliografía

AUGUSTA, Fray F. de (1934) *Lecturas araucanas* / Padre Las Casas, 2° ed.

JONES, C (1985) “Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional”. *II Jornadas Políticas seguidas con el aborígen*. Museo Roca, Buenos Aires, (ms.)

BRECHT, B. (1957): *Schriften zum Theater*. Frankfurt am main. (En cast: *Breviario de estética teatral*, Buenos Aires, La rosa blindada)

CARPENTIER, A. (1968) (3° ed.): *El Reino de este Mundo*. Montevideo: ARCA.

FISHMAN, J y otros autores (1982) “Maintien des langues, renouveau ethnique et diglossie aux Etats – Unis“, *La. Linguistique* 18: 45-64.

GOLBERT, P. y L. GOLLUSCIO: “Los araucanos”, cap III de Gregores (comp.): *Los ritos, los mitos y la magia de los indígenas del sur de América* (inédito).

GOLLUSCIO, L. (1984) “Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche”, *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*: 103-14. Temuco, Chile.

GOLLUSCIO, L (1987) *Problemas de la comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina*. Tesis de Doctorado. Univ. La Plata (inédito).

GOLLUSCIO, L (por aparecer): “La imagen del dominador en la literatura oral mapuche y lo 'no dicho' como estrategia de resistencia cultural”. *Annales Littéraires*. Besançon: Université de Franche-Comté.

GREGORES, E. (1974): Informe sobre el estado de las lenguas indígenas en la Argentina. Buenos Aires: CICE.

GUEVARA, T. (1911): *Folklore araucano*. Santiago de Chile.

HOCKETT, Ch. (1958): *A Course in Modern Linguistics*. N.Y.: Mc Millan.

HOCKETT, Ch. (1973): *Man's Place in Nature*. N.Y.: Mc Graw-Hill.

KRISTEVA, J. (1981) “El tema en cuestión: El lenguaje poético”, en Levi-Strauss 1981 (comp.): 249- 287.

LEVI-STRAUSS, C. (comp.) (1981): *La identidad*. Seminario interdisciplinario 1974-75.

JVERA, M. y C. Briones (1984): “Políticas para el aborígen como un espejo de las relaciones inter-étnicas: un juego entre “autoimágenes” e “imágenes del otro”. *I Jornadas sobre Políticas seguidas con el aborígen*. Museo Roca.

TAUSSIG, M. (1987) *Shamanism, colonialism and the wild man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

ROSSET, C (1986): "The social identity of Welsh learners", *Language in Society* 15: 165-192.

TURNER, V. (1967): *The forest of symbols. Aspects of the Ndembu ritual*, Ithaca: Cornell University (En castellano 1980: *La selva de los símbolos*, México: Siglo XXI)

TURNER, V. y E. TURNER (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*, N.Y.: Columbia University Press.

WAGG, E. (1982): *Tres entidades wékufí en la cultura mapuche*, Buenos Aires, EUDEBA.