

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE LITERATURA

**Rasgos de mestizaje cultural en textos literarios chilenos
indígenas y criollos**

Informe final de Seminario para optar al grado de Licenciado en Lengua y
Literatura Hispánica

Alumna:

Natalia Hernández

Profesora Guía:

Kemy Oyarzún

2004

Introducción. Discurso indígena y discurso mestizo latinoamericano

1 Estética y Política

“El carácter político de un discurso, oral o escrito, no se puede reconocer solamente, ni incluso prioritariamente, por el solo hecho de que *habla de política*, sino que depende más bien de que al hacerlo, realiza ciertos tipos de actos sociales transformadores de las relaciones intersubjetivas: coloca sujetos *autorizados*, instala *deberes*, crea *expectativas*, etc¹”. Vinculando esta idea al análisis de textos latinoamericanos e indoamericanos, hemos querido en este trabajo ser capaces de comprender el texto y además las huellas sociales e históricas que se hacen presentes en nuestro sujeto de la enunciación. Nos interesa ver cómo la forma en que el sujeto expresa el mundo al interior de la obra está teñida de relaciones sociales concretas (el vínculo de los elementos intra, inter. y extratextuales). Es decir, queremos captar el sentido global inmanente al texto y luego, completar este sentido encarnándolo en coordenadas histórico sociales concretas.

En el caso de los textos de autores mapuches analizados, el enunciador político se confunde con el hablante lírico cada vez que se toma una actitud en relación a un “otro”(persona o institución) con el cual se ha entrado en conflicto. En el caso de los textos mapuches analizados que carecen de autor, podemos ver que a través del rol mediador e integrador de la machi, o bien, a través de individuos mapuches conocedores de las fórmulas rituales (en el caso de los ngillatunes) se da forma y se estructura la creencia, la adhesión al *admapu* o uso ancestral. Al respecto, el autor Tom Dillehay señala lo siguiente: “...el único remanente de la organización política mapuche que hoy existe es la ceremonia congregacional, la que

García, Mabel. “El discurso político en la lírica mapuche”. En Lengua y literatura mapuche. UFRO, 1998.

En alusión a la propuesta de Eric Landowski (*La sociedad figurada*, 1993). P.103.

constituye un modelo persistente de integridad étnica que desafía la fragmentación y asimilación deseada por la sociedad moderna en que está inserta”².

En el análisis de los textos de autores culturalmente mestizos, o bien, carentes de autor pero pertenecientes a la tradición mestiza , podemos ver la coexistencia de distintos elementos en torno a los cuales el individuo latinoamericano construye su identidad, rasgo expresado por la autora S. Montecino: “...imbricación entrañable que no admite posiciones maniqueas: en cada sujeto coexiste el *uno* y el *otro* , el dominante y el dominado; el conquistador y el conquistado...”³

1.2. Antecedentes del discurso indígena

La producción oral del pueblo mapuche, grupo indígena más representativo de nuestro país, ha sido analizada por distintos autores tanto nacionales como extranjeros . Uno de estos autores es Iván Carrasco , quien ha planteado el concepto de *etnoliteratura*, que consiste en “el conjunto o sistema de manifestaciones textuales de carácter verbal, consideradas como propias por el pueblo que las produce y que , como tales , cumplen diversas funciones en la vida de las comunidades...Por su carácter oral, los textos se hallan conformados por una cantidad indefinida de versiones y variantes, productividades interpersonales retraditionalizadas”⁴ El mismo autor señala a los cantos de los pueblos indígenas mapuches, o *ül*, como parte de esta literatura, junto a los *epeu* (relatos), *koneu* (adivanzas) y el *nütram* (discurso referencial cotidiano).

Lo anterior está estrechamente vinculado al problema planteado en este trabajo, el cual es tratar de vislumbrar la condición mestiza de ciertos textos verbales, criollos y mapuches (tanto

² Dillehay, Tom. “La influencia política de los chamanes mapuches”. En Rev. *Cultura, hombre, sociedad* .CUHSO. , vol. 1, n°1, 1984. p. 150.

³ Montecino, Sonia. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Ed. Cuarto Propio. Santiago, 1991. p.39.

⁴ Carrasco, Iván. “Poesía mapuche etnocultural”. En *Anales de literatura chilena*, Diciembre2000, n°1. p.195.

orales y populares como escritos e institucionalizados), a partir de su comparación con discursos rituales mapuches.

Esto se asocia al concepto de *literaturas heterogéneas*, planteado por el autor Cornejo Polar⁵, quien señala que este tipo de literaturas se caracteriza por la pluralidad de signos socioculturales de su proceso productivo, que crea una zona de ambigüedad y conflicto. Este conflicto está planteado, en el caso de Latinoamérica, por las formas originarias de comunicación verbal del pueblo indígena, como la canción y el cuento folclórico, en relación a las formas discursivas de la cultura europea dominante, como la novela y el cuento.

Lo que intentamos dilucidar en este trabajo son precisamente estos rasgos de ambigüedad (mestizaje) presentes en ciertas producciones discursivas chilenas e indígenas, y que operan en una doble direccionalidad, es decir, tanto para los textos criollos como para los textos nativos.

1.3. Corpus

El corpus analizado en este trabajo será precisamente algunos *ül*, o cantos mapuches, asociados a contextos rituales, festivos, sociales, etc.; junto a cantos u oraciones tradicionales no indígenas pertenecientes a la cultura popular chilena, ambos de carácter anónimo. También analizaremos textos de autores mapuches que han adoptado códigos textuales externos, como por ejemplo el discurso poético (E. Chihuailaf); junto a textos pertenecientes a poetas chilenos en los que se observan elementos biculturales (J. Tellier, R. Esteban Scarpa).

El criterio de selección de estos textos fue la condición de “literatura heterogénea”⁶, su polivalencia cultural que nos permite, precisamente, identificar rasgos autóctonos, rasgos

⁵ Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”. En *Rev. Crítica literaria latinoamericana*, 1978.

⁶ Concepto aclarado por la profesora K. Oyarzún: “El modelo de las *literaturas heterogéneas*-tal como fue denominado por Cornejo Polar- se fundamenta en la pluralidad etnocultural de las sociedades latinoamericanas y supone la coexistencia de varios modos productivos (no capitalistas, pre capitalistas, capitalistas dependientes), sin que ninguno de ellos haya logrado homogeneizar la totalidad de la nación. Esos modos productivos generan, a su vez,

foráneos y rasgos de mestizaje. Los textos anónimos fueron tomados de documentos escritos en revistas académicas y de una recopilación de poesía religiosa chilena. Los textos con autor fueron tomados de sus respectivas publicaciones y también de antologías.

Tal como señala el autor Iván Carrasco, un hábito de comodidad etnocentrista ha llevado a asimilar los cantos de los pueblos indígenas a los géneros de lo que en Europa se ha llamado “poesía”⁷. Sin embargo, la literatura etnocultural ha sobrepasado las categorías genéricas al reunir en sí elementos textuales y no textuales de origen europeo, indígena, mestizo, folclórico y reciclado. Esta dificultad en la categorización, unido al carácter oral, en el caso de los textos anónimos, o a la dependencia de códigos no verbales (como el ritmo, la melodía o la situación) le ha dado a estos textos un carácter marginal que los ha excluido de la oficialidad o del canon literario.

También debemos mencionar que el rasgo de utilidad, presente en algunos de los textos aquí analizados, los separa aún más del análisis estético, orientado tradicionalmente a producciones no ligadas a una condición de funcionalidad. El uso sacralizado del lenguaje, acompañado de la creencia en la eficacia de la palabra, provoca la reunión de la realidad simbolizada con el signo simbolizante (como en el *mantra*), dentro de las prácticas indígenas. Las *palabras mágicas* permitirán construir; debido a esto el *gran nombrador* no podrá pronunciar metáforas (dada la eficacia de su palabra sobre los fenómenos) porque la productividad metafórica sólo puede efectuarse en el orden de lo imaginario⁸ (o en el orden de lo estético).

producciones simbólicas e imaginarias asociadas a diferentes registros (oralidad, voces indígenas, mestizas y semi-feudales). En Oyarzún, K. “Literaturas heterogéneas y dialogismo genérico-sexual”. Rev. de *crítica literaria latinoamericana*, n.38. Lima, 1993. p. 39.

⁷ Carrasco, Iván. Idem.

⁸ Schultz, Margarita. *El poder de la palabra*. Ed. Cuatro Vientos. 2000. cap. “el poder de la palabra”(p.37-52).

La metodología usada en este trabajo será el análisis de los elementos presentes en la comunicación verbal explicitados por Jakobson⁹: emisor, mensaje, receptor, referente, canal, código. El objetivo general es ahondar en nuestra identidad mestiza latinoamericana. Los objetivos específicos del trabajo son:

a) buscar diferencias, semejanzas y enlaces entre textos pertenecientes a autores criollos y textos pertenecientes a autores nativos.

b) descubrir, dentro de los mismos textos, motivaciones y visiones de mundo del autor o autores (ya que en el caso de los textos indígenas la autoría es comunitaria).

c) Descubrir la naturaleza de los textos estudiados en relación a: la función del mensaje, el receptor real, el receptor ideal creado por el texto, el efecto que se pretende lograr en el receptor (si es que existe la intención de lograr un efecto).

d) Vislumbrar el carácter político de estos textos ,entendido como: las prácticas comunitarias, las ideologías asociadas a una visión de mundo, las identidades de raza y etnia (que conllevan identidades de clase).

Frente al problema del vislumbramiento de la condición mestiza dentro de los textos ya mencionados ,nuestra hipótesis de trabajo es que efectivamente existe un *doble estatuto* o heterogeneidad al interior de ciertas producciones discursivas, tanto criollas como nativas.

Sabemos que los discursos indígenas actuales han asimilado un canal y un código de comunicación que no les pertenece ,como es la escritura y la lengua española.

Creemos que la principal diferencia entre los textos nativos y los textos mestizos estudiados radica en que la función del mensaje, en los textos nativos, es una función mágica o incantatoria¹⁰, es decir, es un mensaje connotativo que se orienta hacia un destinatario ausente o inanimado.

⁹ Jakobson Roman, Barthes Roland y otros. *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Rodolfo Alonso Editor.

¹⁰ Concepto perteneciente a Jakobson (Jakobson. op.cit. p.16).

Además, pensamos que hay autores criollos que han adoptado referentes indígenas (explícitos o implícitos) en sus obras ,como un acto que reivindica una parte constitutiva de sus identidades. Por su parte, hay autores mapuches que han adoptado códigos y canales de comunicación no autóctonos con la misma intención de reivindicar la cultura y la condición indígena, un aspecto que ha sido marginado y ocultado por la sociedad criolla y mestiza.

2. Oralidad y escritura en textos nativos y en textos mestizos

2.1. Consideraciones en torno al discurso ritual mapuche

Según el autor W. Ong, en una cultura oral, el pensamiento y la expresión se originan según pautas equilibradas y rítmicas, con repeticiones o antítesis, expresiones calificativas y de tipo formulario, necesarias para la memorización. Esta necesidad establecería una configuración altamente tradicionalista o conservadora de la mente, que reprimiría el ejercicio intelectual. Nosotros pensamos que si bien, dentro de la cultura oral mapuche se dan algunas de estas pautas, estas no implican una fosilización de la capacidad intelectual ya que, como hemos mencionado anteriormente, los textos situacionales indígenas son variables y multiformes, por depender del contexto de enunciación. De este modo, cada enunciador vincula a la estructura formularia elementos individuales y creativos, que son enriquecidos en cada actualización.

El concepto de *autor* es muy importante al momento de establecer vínculos entre un discurso poético criollo y un discurso ritual indígena. El discurso ritual indígena no tiene reglas de autoría, como la literatura occidental, en vez de eso tiene reglas grupales de identidad y participación. Esto se debe a que los textos rituales y artísticos indígenas son de carácter comunitario y no individual. Estos textos proceden del intercambio y el consenso de los integrantes de la sociedad. O bien, su procedencia es sobrenatural, como en el caso de las oraciones emitidas por la machi o curandera, durante la ceremonia de curación. En este caso el texto es revelado (durante el sueño o durante el trance extático) por entidades sobrenaturales que actúan a través de la machi.

Debemos señalar que la cosmovisión mapuche está estructurada por una tradición agraria y guerrera, de la que deriva una práctica religiosa cuyo rasgo esencial es el misticismo

animista¹¹. La expresión más notoria en este modo de sentir la vida y el mundo la constituyen los valores solidarios de pertenencia a una comunidad: *“La cosmovisión mapuche giraba en torno a la tierra que proveía a su subsistencia y toda la exteriorización de su ser se encaminaba a rendir reverencia a los acaeceres que actuaban sobre ella. Su religión tenía fundamento agrario y su teogonía se integraba con seres que sólo tenían la misión de velar por el bienestar de la comunidad y protegerla de los espíritus nefastos”*¹²

La machi se constituye como el personaje unificador más importante de la sociedad mapuche contemporánea, ya que es la mediadora entre la comunidad mapuche actual y los antepasados¹³. Este papel mediador de la machi se transformó en el mecanismo más eficaz de conservación de la identidad frente a la sociedad *winka* o criolla.

El mapuche tenía y tiene la certeza de que las enfermedades y males son producidos por el influjo maligno de seres espirituales que tienen la potencialidad de perturbar la armonía del mundo terreno. De este modo, la salud está relacionada con el equilibrio de las fuerzas positivas y negativas del cosmos, donde solo tiene dominio la machi.

Es interesante señalar que en la concepción mapuche es la persona la que atrae a las fuerzas malignas, ya sea por un “mal comportamiento” o por sus sentimientos negativos. El castigo que sobreviene es considerado como un daño colectivo, cuya reparación se debe emprender en forma grupal¹⁴, es decir, por medio de las rogativas de una machi en una ceremonia comunitaria. En esta ceremonia, la machi emitirá su propia versión del discurso chamánico, en el contexto de su actividad ritual, generando un mosaico cambiante de fórmulas poéticas

¹¹ Cerda, Patricio. “Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana”. En *Nütram*, 1990.p.12.

¹² Cerda, Patricio. *Idem*. P.12.

¹³ Araya, Jorge. “El o la machi, como símbolo de identidad permanente entre la comunidad mapuche y Nguenechén”. En *Lengua y literatura mapuche* n·9, 2000. p.247.

¹⁴ Kuramochi, Yosuke. “Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches”. En *Nütram* , n·4, 1990. p.42.

que recrean los esquemas tradicionales. Dicha emisión se dirige al ámbito sobrenatural y también al ámbito natural¹⁵.

Como decíamos al comienzo de esta sección, las producciones rituales indígenas no obedecen a las leyes de autoría, propias de las producciones no indígenas. Además, podemos decir que hacen uso de códigos no verbales, como por ejemplo el ritmo, la melodía o la situación. Es por eso que el discurso chamánico tiende a variar situacionalmente de acuerdo a los cambios que ocurren en el medio ambiente, adaptándose a sus fluctuaciones y transiciones¹⁶.

2.2. El carácter perlocutivo del discurso ritual mapuche

Un aspecto muy importante, en relación al discurso ritual indígena, lo constituye la función mágica (Jacobson) mencionada anteriormente, es decir, el mensaje connotativo dirigido hacia un destinatario *ausente* o *inanimado*.

La machi aspira alcanzar una transformación positiva y efectiva del universo mapuche a través del poder de su discurso¹⁷. Esto se puede vincular a la división que el autor J. Searle¹⁸ hace entre: actos de emisión (emitir palabras), actos proposicionales (referir y predicar) y actos ilocucionarios (emitir palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones). Correlativamente a la noción de acto ilocucionario está la noción de las consecuencias o efectos que tales actos tienen sobre las acciones, creencias, etc. de los oyentes (la noción austiniana de acto perlocucionario)¹⁹.

¹⁵ Grebe, María Ester. "El discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares". En *Actas de lengua y literatura mapuche*, 1986. p.47.

¹⁶ Grebe, María Ester. *Idem.* p.49.

¹⁷ Grebe, María Ester. *Ibidem.* p.50.

¹⁸ Searle, John. *Actos de habla*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1990. p.32

¹⁹ Searle, John. *idem.* p.34.

Además, debemos considerar al indicador de fuerza ilocucionaria, el cual muestra qué acto ilocucionario está realizando el hablante al emitir la oración. Se pueden constituir como indicadores de fuerza ilocucionaria: el orden de las palabras , el énfasis, la entonación, etc.²⁰.

En este sentido, la emisión del discurso ritual indígena se posiciona claramente como un acto verbal perlocucionario, ya que tiene la expresa función de provocar un efecto en el o los receptores. En el caso del discurso chamánico, la función es propiciar la ayuda de los espíritus benéficos, el efecto será la expulsión de los agentes malignos y la sanación del enfermo.

Por su parte, el indicador de fuerza ilocucionaria lo constituirían los resoplidos , las constantes reiteraciones de palabras y las frases que se duplican y triplican para aumentar el poder del discurso.

Continuando con nuestra descripción de la cosmología mapuche presente en los discursos rituales, podemos decir que el principio ordenador de esta cosmología es el *dualismo esencial*²¹. Este principio se asocia al bien, y a él aluden las repeticiones binarias o cuaternarias de la misma idea poética.

Por su parte, la negación absoluta del bien y la vida la constituye el concepto de Wekufe²², que se sitúa fuera del ámbito de la simetría: él es uno y está solo. El dualismo plantea la existencia de dos principios heterogéneos e irreductibles, presentes tanto en las configuraciones culturales como en los aspectos concretos de su realidad, cuya base está en la conjunción de dos principios opuestos (vejez/juventud, hombre/mujer, etc) cuya síntesis es necesaria para lograr el equilibrio cósmico²³.

²⁰ Searle, John. Ibidem. p.39

²¹ Grebe, María Ester. Ibidem. p.51.

²² Ñanculef, Juan. “La filosofía e ideología mapuches”. En Nüttram, n·4, 1990. p.11.

²³ Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Ed. Universitaria, 1993. p.59.

2.3. *Literatura mapuche actual*

La literatura mapuche actual se enuncia desde sujetos empíricos que, si bien pertenecen a un medio rural, han adquirido rasgos caracterizadores de la cultura urbana. Por ejemplo, E. Chihuailaf, si bien recurre constantemente en sus poemas a símbolos del imaginario mapuche presentes en la naturaleza, y por lo tanto pertenecientes a un entorno no urbano, es un individuo que ha adoptado y se ha asimilado a la cultura occidental tradicional, por medio de su integración al sistema educacional. Este rasgo también lo comparten los autores mapuches que, desde el momento en que recurren a la escritura y al idioma español para codificar sus creaciones, pasan a ser partícipes de la cultura sónica no indígena²⁴. Esta cultura sónica, sin embargo, les permitirá experimentar con nuevos elementos, como por ejemplo la enunciación sincrética (que incorpora distintos hablantes, saberes y modos de expresión) o el uso de medios icónicos (como el mapa, la fotografía o el dibujo); rasgos mencionados por el autor I. Carrasco.

Este mismo autor²⁵ señala que la etnoliteratura mapuche se ha conservado, hasta el día de hoy, con distintos grados de transformación, presentando categorías híbridas que remiten a las dos culturas en contacto, pero con una base mapuche permanente y dominante.

En forma paralela a esto ha surgido una *literatura* mapuche (según una ideología eurocentrista), una de cuyas expresiones ha sido la poesía. La lírica mapuche habría superado la tradicionalidad de su etnoliteratura, construyendo una *poesía etnocultural*, ésta poesía haría explícita la problemática del pueblo mapuche transgrediendo el principio de homogeneidad que rige la codificación artística de textos en la tradición europea²⁶. Para esto haría uso de recursos como las formas dialectales y los dobles registros (codificación plural del texto).

²⁴ El autor A. Rama señalará que en este sentido, “la *escritura* de los letrados es una sepultura donde es inmovilizada, fijada y detenida para siempre la producción oral”. En: Rama, A. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte. USA, 1984. cap. “la ciudad modernizada”.

²⁵ Carrasco, Iván. Idem. p.196.

²⁶ Carrasco, Iván . Ibidem. p.210.

La literatura etnocultural, al producir una mezcla heterogénea de elementos de diverso origen ,antiguos y modernos, textuales y no textuales (como mapas y fotos), anularía la división presente en la literatura indigenista y americanista (que ha intentado representar lo específico de América), la cual usaba un enunciado europeo para un referente y enunciación americanos. De este modo se ejercería un diálogo interétnico igualitario.

Los actuales poetas mapuches habrían elaborado una metalengua, al transformar su tradición oral en escritura regida por normas europeas, para así redefinir su identidad personal (esto implicaría el reconocimiento del carácter mestizo e intercultural)²⁷

2.4. Tradición oral latinoamericana

Volviendo al tema de la disyunción entre oralidad y escritura, debemos referirnos al carácter político que tuvo el uso y la imposición de la escritura durante el período de la Conquista en nuestro continente; *“se manejó a la escritura como instrumento de un ejercicio totalitario de poder: para los conquistadores la operación de escribir apunta siempre a una práctica de toma de posesión, **sanctificada** en última instancia por la religión del Libro en cuyo nombre se realiza²⁸”*.

Debemos considerar que en las religiones indígenas la palabra permanece indisolublemente ligada al ritual religioso. De esta manera, el cristianismo representaría la secularización de la religión, impuesta a las religiones indias. Es por esto que el texto religioso popular oral se instala como el fundamento de una contracultura latinoamericana surgida en oposición a las tendencias secularizantes de la Ilustración europea. Sería, de este modo, el “único terreno no conquistado por el vencedor”. Un refugio frente al asedio de la racionalidad instrumental de los países industrializados²⁹.

²⁷ Carrasco, Iván. Ibidem. p.197-8.

²⁸ Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Ediciones Casa de las Américas, 1990. p.52-3.

²⁹ Morandé, Pedro. *Ritual y palabra*. Centro Andino de Historia, 1980. p.3.

Según el autor R. Williams³⁰, se puede observar una asimetría ,como elemento fundamental, entre las relaciones de una cultura “popular” heredada (fundamentalmente oral) y las nuevas formas de producción y reproducción cultural estandarizada y centralizada. El fomento de la producción individual, dentro del ámbito cultural, ha provocado una división del trabajo no solo profesional, sino también de clase: la existencia de un elemento productor junto a otro elemento que es tan solo instrumental. Rasgo totalmente ajeno a la producción cultural indígena, que se desarrollaba en un entorno comunitario y que integraba tanto elementos seculares como sagrados.

2.5. Análisis de los textos

A continuación nos abocaremos al análisis de los elementos textuales ya mencionados al inicio del trabajo, dentro de los textos escogidos.

Oraciones del ngillatún³¹ del pewén³²(extracto).

¡Buenos días Anciano Rey Sol-Anciana Reina Sol de la Tierra en medio del Cielo que iluminas la Tierra en derredor,

Gobernador de la Tierra en derredor, ¡¡¡Oh, Anciano Padre!!!

Anciano de los Pinos-Anciana de los Pinos, Gobernador de la Montaña.

(En) este día ,pues, están reunidos aquí tus hijos.

¡Tennos lástima, pues, Padre!

¡Déjanos arreglado (dispuesto) un año con buen tiempo!

¡Qué estén bien mis hijos, dinos, Padre,

³⁰ Williams, Raymond. “Medios de producción”. En *Sociología de la cultura*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981.

³¹ El nguillatún es una ceremonia ritual mapuche en la cual se pide a las divinidades bienestar material, para poder sobrevivir en un medio natural adverso; rectitud moral y la unión de la comunidad.

³² Texto extraído de un artículo escrito por el profesor Gilberto Sánchez: “Oraciones rituales en pewenche chileno. Ritos ngillatún y püntevün”. En *Revista chilena de antropología*, n°16, 2001-2002. p.139.

Anciano Rey Sol-Anciana Reina Sol de la Tierra en medio del Cielo,
 Anciano de los Pinos-Anciana de los Pinos, Gobernador de la Montaña,
 Que cuidas toda mantención (y) todo animal en esta tierra!
 ¡Míranos bien!, ¡¡¡Oh, Anciano Padre!!!
 ¡Tennos lástima!
 ¡Que tengan todos (sus) animales mis hijos, dirás de nosotros!
 ¡Que tengan toda mantención, mis hijos, dirás de nosotros!

En este texto , de carácter oral y autoría comunitaria, podemos observar una expresa alusión al panteón mapuche, representado por divinidades binarias, como el Anciano Rey Sol-Anciana Reina Sol y el Anciano de los Pinos-Anciana de los Pinos. El hecho de que se nombre en primer lugar a la entidad masculina nos hace pensar en una expresión de falocentrismo mapuche, condición que se hace explícita y se legitima por ciertas características de la población mapuche pre y post hispánica, como el ejercicio de la poligamia y la situación desmejorada y desigual de la mujer, que siempre es ubicada bajo la autoridad de un hombre (el padre, el hermano o el esposo).

También podemos observar la clara preeminencia de los vocativos: ¡¡¡Oh Anciano Padre!!! / ¡dinos, Padre! Si nos atenemos a los signos textuales puestos por el transcriptor, podemos deducir que aquellos enunciados en los que se ha aumentado los signos de exclamación corresponden a una más intensa entonación de la voz. Esto se instala como un indicador de fuerza ilocutiva que nos sitúa ante un texto cuyo mensaje tiene una clara función connotativa , es decir, está orientado hacia el destinatario. El texto se instala como una súplica dirigida a la divinidad mapuche (es decir, estamos ante una interlocución jerárquica y no mediada). Esto también se expresa por medio de las formas imperativas: ¡tennos lástima...! / ¡Dinos , Padre! / ¡Míranos bien!.

También podemos observar el uso de la repetición, como un recurso que busca intensificar el carácter ilocutivo del enunciado, con el fin de lograr un claro efecto en el emisor: la conmiseración y el apiadamiento. De esta manera , el enunciado cumplirá la función que se le ha destinado, la cual es beneficiar a la comunidad y congregarla con la divinidad. Por medio de la repetición también se logra el efecto rítmico propio de las formas orales: “la presencia de reiteraciones o de estructuras formulaicas difícilmente puede ser entendida si se ignoran su

sentido y sus funciones, básicamente mnemóticas y rítmicas”³³. Según el autor.O.Paz, por medio de la repetición rítmica *el mito regresa*³⁴.

Debemos cuestionarnos el carácter autóctono de esta invocación debido a los siguientes factores: la duda, entre los estudiosos del tema, de que el concepto unitario de Padre Dios benéfico corresponda al sustrato mapuche , debido a que entra en clara contradicción con su concepción binaria del bien. Se cree que este concepto de Padre Dios fue transplantado por los misioneros cristianos. También tenemos que considerar la semejanza, planteada por el profesor Gilberto Sánchez³⁵, entre esta invocación y oraciones cristianas pertenecientes a misioneros coloniales, como la siguiente: Virgen Santa, madre de Dios/ Te saludo/ Tensos lástima y compasión / Míranos/ Intercede por nosotros ante Dios/ Nosotros somos pobres/ Tensos por hijos tuyos...

Rito funerario: Amulpüllün³⁶ (extracto)³⁷.

Hacia el cenit te irás

Ya has sido llamado de regreso

Que te vaya muy bien

Que no se vuelva y se quede allá tu personalidad

No hagas jamás nada adverso a tu familia

³³ Pacheco, Carlos. *La comarca oral*. Ediciones La Casa de Bello. Venezuela, 1992. p. 30.

³⁴ “Como en el mito, en el poema el tiempo cotidiano sufre una transmutación: deja de ser sucesión homogénea y vacía para convertirse en ritmo...El poema tiende a repetir y recrear un instante, un hecho o un conjunto de hechos que, de alguna manera, resultan arquetípicos”. En : Paz, Octavio. *El arco y la lira*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1956. cap. “el ritmo”.

³⁵ Sánchez, Gilberto. Idem. p.138.

³⁶ Rito funerario mapuche que consiste en “hacer u obligar a salir al ánima o personalidad del difunto”

³⁷ Texto extraído de un artículo escrito por el autor Helmut Schindler: “Amulpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos”. En *Lengua y literatura mapuche*, n·7, 1996. p.165.

Que te vaya muy bien
 Ya te has vuelto otra persona
 Ya te volviste un extranjero
 Ya no volverás jamás a (nuestra) casa...

En este texto podemos apreciar nuevamente la *función mágica* del mensaje (concepto perteneciente a Jakobson: un mensaje connotativo se dirige hacia un destinatario *ausente* o *inanimado*). El texto está dirigido a este destinatario según una cosmovisión eurocéntrica; pero según una cosmovisión indígena, el destinatario real e ideal corresponde a una entidad inmaterial que se halla junto al cuerpo del difunto y que no quiere desprenderse de él y de su familia. El emisor está conformado por algunos de los participantes en la ceremonia fúnebre, no familiares directos del difunto.

Nuevamente hallamos elementos indicadores de fuerza ilocutiva, como la repetición de los vocablos *que* y *ya*: “Ya has sido llamado/ ya te volviste un extranjero”, “Que te vaya muy bien, que no se vuelva tu personalidad”.

La abundancia de las formas imperativas nos hace deducir el carácter y la intención del texto. Claramente se trata de un mandato en el que se intenta persuadir a un emisor para que actúe de una determinada manera: para que se retire en paz. La persuasión se expresa en frases como: “ya has sido llamado de regreso”, “ya te volviste un extranjero”. Es decir, nos hallamos ante una interlocución no mediada y no jerárquica, ya que si bien el emisor reconoce el carácter sobrenatural del destinatario, no se siente sujeto a su autoridad, lo que le permite exigir el abandono del mundo terrenal.

Cantos de exorcismo ejecutados por la machi (extracto)³⁸.

Desde tiempo antiguo, antiguo
 Desde tiempo antiguo haces
 Enfermar
 Desde tiempo antiguo vagas
 Desde tiempo antiguo vagas.
 ¡Suéltale el vaho malo!

³⁸ Grebe, María Ester. Ibidem. p.59-60.

¡Suéltale, malvado!

Tú eres, eres tú

Tú eres, eres tú

Tú, tú

Tú, tú

Como cualquier mujer

Como cualquier hombre...

Aquí podemos observar la equivalencia que se establece, dentro del imaginario mapuche, entre el concepto de individualidad y el concepto de maldad: “Tú, tú / como cualquier mujer / como cualquier hombre”. La maldad es personificada también como un influjo que se apodera de la persona y que debe ser expulsado.

La función del mensaje de este texto también es una función connotativa, dirigida a un destinatario que, para la cosmovisión mapuche, es una entidad multiforme e inaprensible. El efecto que se pretende lograr por medio del discurso es la expulsión del espíritu maligno que está atormentando al enfermo. Para lograr este objetivo se hace uso de elementos textuales como la duplicación de frases, que pretende darle mayor intensidad a las órdenes.

Estamos ante una interlocución no mediada y de carácter circular, ya que, al igual que en el texto anterior, el emisor cree tener el poder o la capacidad suficiente para contrarrestar los actos del emisor, lográndose así un equilibrio.

Así transcurren mis sueños, mis visiones (E. Chihuailaf)³⁹(extracto)

Las palabras son como el sonido

Del Kultrún

Me están diciendo mis Antepasados

Pues se sujetan en el misterio

De la sabiduría

Por eso con tu lenguaje florido

Conversarás con los amigos

E irás a parlamentar con los winka.

³⁹ Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Ed. Universitaria, 1995. p.95.

En este texto podemos observar un mensaje que cumple una función referencial, ya que se está narrando el diálogo sostenido entre el hablante y sus antepasados.

El mensaje tiene un claro contenido intercultural, ya que revalida la expresión hablada y sitúa al lenguaje como un puente que permite el contacto con la comunidad no indígena.

El hablante, tanto real como ideal, es un individuo mapuche que asume totalmente su condición.

El receptor real e ideal está constituido por individuos indígenas y también mestizos, debido a la doble codificación del relato, en su versión original.

No se observa una fuerza ilocutiva en el enunciado, ya que se trata de la simple narración de un hecho. A pesar de eso, es posible observar, nuevamente, la presencia de formas verbales imperativas: “conversarás”, “irás”. Esto, sumado al hecho de que la palabra antepasados esté escrita con mayúscula (elemento que en la tradición europea se asocia con la divinidad), hace suponer la presencia, intradieгética, de un mandato llevado a cabo por una autoridad espiritual que busca influir sobre el destinatario.

Estamos ante una interlocución no mediada y, a diferencia de los textos anteriores, jerárquica, ya que el emisor y el receptor intradieгéticos no contraponen sus fuerzas provocando un equilibrio, sino que el mandato de los *antepasados* es obedecido pasivamente.

Conjuro popular tradicional chileno⁴⁰.

Santa Ana parió a María,
 Santa Isabel a San Juan:
 Por estas santas palabras
 Los perros han de callar.

Santa Ana parió a María,
 Santa Isabel a San Juan:

⁴⁰ Arteche. Miguel y Canovas, Rodrigo (editores). *Antología de la poesía religiosa chilena*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989. p. 171.

Con esta oración bendita
 Los perros han de callar.

Coplas a la Virgen de Andacollo (extracto)⁴¹.

Madre virgen de su gracia
 Danos todos el consuelo
 De volvernos a esta fiesta
 Nuestro único anhelo.
 Madre de nuestra devoción
 Ya te vamos a abandonar
 Pedimos tu santa protección
 En el año que vamos a atravesar.

En estos dos textos anónimos de carácter oral y popular es posible encontrar la misma función connotativa de los textos rituales indígenas. En el primero, el emisor y el destinatario son totalmente ambigüos. El texto busca expresamente conseguir un efecto concreto y tangible, por medio de elementos de la oralidad, como la repetición. Al igual que el segundo texto, se constituye como una rogativa. En este segundo texto, a diferencia del primero, sí es posible identificar a un emisor ideal, el cual sería un individuo devoto de la Virgen, lo cual constituye un rasgo de nuestra condición mestiza, según la autora S. Montecino⁴².

El receptor real e ideal es la misma Virgen.

El efecto que se busca es (como en la rogativas indígenas) el apiadamiento de la divinidad y obtener su protección. En ambos textos se hace uso de elementos que se constituyen como indicadores de fuerza ilocutiva: la duplicación de frases y el uso de formas verbales imperativas (al igual que en las rogativas mapuches).

⁴¹ Arteché, M. y Cánova, R. Idem. p228.

⁴² “El marianismo es un símbolo cultural universal, que adquiere particularidades en el ethos mestizo latinoamericano, pues su perfil, en este territorio, es sincrético”. En Montecino, Sonia. Idem. p.30.

En el caso de la oración mariana estamos ante una interlocución no mediada y de carácter jerárquico, ya que el emisor pide favores a una entidad sobrenatural, ubicándose en la posición de un fiel y pasivo devoto.

Los conjuros (J.Tellier).⁴³

(extracto)

Los temerosos de los brujos vecinos
Lanzan puñados de sal al fuego
Cuando pasan las aves agoreras.
Los buscadores de entierros
En sueños hallan monedas de oro
Los despierta el jinete del rayo
Cayendo hecho llamas entre ellos.

Al alba anidan lechuzas en las higueras.
En los rescoldos amanecen huellas de
Manos de brujos

Despierto teniendo en mis manos hierbas y tierra
De un lugar donde nunca estuve.

En este texto es posible observar un mensaje que, al igual que en el texto de Chihuailaf, cumple una función referencial, ya que relata un episodio. Sin embargo, no se observan formas verbales imperativas, como en aquel poema.

En este caso el autor real es un individuo que geográficamente es cercano al pueblo mapuche, pero no sé si esta cercanía se dará en el aspecto emocional.

El autor textual, es un individuo que conoce el imaginario indígena mapuche, ya que menciona elementos de vital importancia en esta cultura, como por ejemplo las experiencias oníricas (que comunican con los antepasados, con los espíritus y las divinidades), que se hacen presentes cuando el hablante confunde la vigilia con el sueño. Además despliega,

⁴³ Arteche, M. y Canovas, R. Ibidem. p.507.

dentro del poema, un ambiente telúrico gobernado por fuerzas inexplicables, no humanas e irracionales , contexto similar a la visión de mundo del pueblo indígena.

Abreq-ad-abra (R. Esteban Scarpa)⁴⁴.

Envía tu rayo hasta la muerte,
 Abracadabra,
 Tu rayo hasta la muerte,
 Abracadabra,
 Rayo hasta la muerte,
 Abracadabra,
 Hasta la muerte,
 Abracadabra,
 La muerte.

Este texto, por medio del título ya nos remite a un acto verbal asimilable a una invocación, o acto que busca conseguir un efecto determinado.

En el desarrollo del texto podemos ser testigos del cumplimiento de este efecto. En el primer verso el objetivo del hablante se sitúa en “la muerte”, y es en “la muerte” donde finaliza el conjuro.

Podemos observar a un autor real no indígena y a un autor textual que hace uso de fórmulas verbales mítico-primitivas , con elementos propios de la tradición oral, como la repetición y el ritmo.

El receptor ideal es ambiguo, pero se busca provocar en él una reacción inmediata , como es la obediencia al mandato que se inserta en el conjuro por medio de la forma verbal imperativa (como en el texto indígena).

El código incorpora elementos discursivos no eurocéntricos, como el uso de un dialecto que es usado como fórmula de *magia*.

⁴⁴ Arteche, M. y Canovas, R. Ibidem. p.401.

Nuevamente hallamos la repetición de frases, en que el objetivo parece ser la intensificación del mensaje.

Estamos ante una interlocución no mediada y no jerárquica.

3. Conclusión

Al finalizar este trabajo puedo retomar la hipótesis expresada al inicio, en relación a que la principal diferencia entre los textos verbales y rituales nativos y los textos líricos criollos analizados es la presencia, en los primeros, de la función mágica (Jacobson). Sin embargo, podemos concluir que un texto lírico criollo también puede ejercer esta función, por medio de un autor real y textual que es unitario, no grupal (como en el caso de las invocaciones indígenas) y usando un canal escrito, no oral.

Podemos confirmar el uso de referentes indígenas en textos líricos criollos, pero no necesariamente con fines reivindicativos, como señalábamos al comienzo, sino que también con fines cuasi dramáticos, representativos de entornos y ambientes telúricos, alejados de la racionalidad y la causalidad occidental europea; entornos habitados por seres sobrenaturales y fantásticos (como en el caso del poema *Conjuros*, de Tellier). En este caso se hace uso de un canal y un código pertenecientes a la tradición eurocentrista. Sin embargo, no está presente la función mágica, característica de los textos rituales indígenas, sino que se ejerce una función referencial informativa que, como ya decíamos, hace presentes elementos oníricos y fabulosos.

Observamos también un texto de autor mapuche que hace referencia a la apertura cultural de este pueblo indígena, por medio del reconocimiento y valoración de la condición nativa unida a la aceptación del individuo y de la cultura chileno-mestiza. Este texto también ejerce una función referencial, que lo aleja de la textualidad primigenia indígena. Sin embargo, incorpora elementos verbales imperativos que lo acercan a la forma del mandato, pero un mandato no ejercido por el hablante, sino que hacia el hablante.

Dentro de esta cultura chileno-mestiza también hallamos textos que, si bien tienen un carácter oral y carecen de autor individual (lo que los asemeja a las producciones rituales indígenas), hacen uso de referentes propios de la cultura occidental cristiana, como por ejemplo la Virgen. Además cumplen una función mágica al instaurarse como invocaciones que persiguen efectos concretos.

Nosotros opinamos, como individuos mestizos chilenos, que son éstos últimos textos los más representativos de este tipo de mestizaje, ya que recogen un referente occidental que no es totalmente ajeno a las concepciones espirituales indígenas (como es el referente de la Madre protectora); y al mismo tiempo poseen la característica esencial de la textualidad ritual indígena, que es la situación de reproducción comunitaria y continuamente creativa, ya que no se estancan en una fórmula escrita. Por medio de estos textos se logra una conjunción ideal entre el imaginario mapuche y el imaginario latinoamericano chileno, ya que logran insertarse en la práctica habitual y cotidiana de un grupo humano, sobrepasando así el aspecto artístico literario, tal como lo logran las prácticas rituales nativas. Es en una situación como esa, en la cual nos podemos sentir más ligados a la tierra que pisamos, tal como sucede con la comunidad mapuche, cuya ideología y visión de mundo se centra en los aspectos telúricos, en el *mapu*, poseedor de un carácter sagrado e inseparable de sus identidades.

La metodología usada en este trabajo ha permitido estudiar con claridad los elementos presentes al interior de los textos indígenas y mestizos analizados. Sería muy interesante ampliar los factores estudiados y extender el estudio hacia textos indígenas y mestizos de carácter no religioso o sagrado.

Bibliografía

Textos literarios:

Arteche, Miguel y Canovas, Rodrigo. *Antología de la poesía religiosa chilena*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989.

Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Editorial Universitaria. Santiago, 1995.

Textos críticos e históricos:

Araya, Jorge. “El o la machi, como símbolo de identidad permanente entre la comunidad mapuche y Nguenechén”. En *Lengua y literatura mapuche*, n.9, 2000.

Bengoa, José. “Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje”. En *rev. Propositiones*. año 6, vol. 12. 1986.

Carrasco, Iván. “Poesía mapuche etnocultural”. En *Anales de literatura chilena*. n.1, diciembre 2000.

Cerda, Patricio. “Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana”. En *Nütram*, 1990.

- Dillehay, Tom. “La influencia política de los chamanes mapuches”. En rev. Cultura, Hombre, Sociedad. vol.1, n·1, 1984.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago, 1993.
- García B., Mabel. “El discurso político en la lírica mapuche”. En Lengua y literatura mapuche. n·8, 1998.
- Grebe, María Ester. “El discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares”. En Actas de lengua y literatura mapuche. Temuco, 1986.
- Kuramochi, Yosuke. “Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches”. En Nütram. n·4, 1990.
- Montecino, Sonia. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Ed. Cuarto Propio, Santiago. 1991.
- Ñanculef, Juan. “La filosofía e ideología mapuches”. En Nütram, n·4. 1990.
- Sánchez, Gilberto. “Oraciones rituales en pewenche chileno. Ritos ngillatun y pünteövün” . En Revista chilena de antropología, n·16. Santiago, 2001-2002.
- Schindler, Helmut. “Amulpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos”. En Lengua y literatura mapuche, n·7. Temuco, 1999.

Textos teóricos:

- Cornejo Polar, Antonio. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. Rev. de Crítica Literaria Latinoamericana. Año IV, n·7-8. Lima, 1978.
- Jakobson, Roman, Barthes, Roland y otros. *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Rodolfo Alonso Editor. Nueva York, 1960.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Ed. Casa de las Américas, 1990.
- Morandé, Pedro. *Ritual y palabra*. Centro Andino de Historia. Lima, 1980.
- Oyarzún, Kemy. “ Literaturas heterogéneas y dialogismo genérico sexual”. En Rev. de Crítica Literaria Latinoamericana. año XIX, n·38, Lima, 1993.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.
- Pacheco, Carlos. *La Comarca Oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Ed. La Casa de Bello. Caracas, 1992.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1956.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte. USA. 1984.

Schultz, Margarita. El poder de la palabra. Notas sobre denominación y creación. Ed. Cuatro Vientos. Santiago, 2000.

Searle, John. *Actos de habla*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1990.

Williams, Raymond. Cap. "Medios de producción". En *Sociología de la cultura*. Ed. Paidós. Barcelona, 1981.