

EL TRAYECTO SIMBOLICO A TRAVÉS DE LA “MANIFESTACION SOBRENATURAL” EN EL RELATO MITICO MAPUCHE*

Mabel García B.
Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

1) Antecedentes preliminares.

El relato mítico aparece frecuentemente como un discurso asociado a una mentalidad pre-lógica, sustentado en una narración simple, perspectiva que de modo alguno sirve actualmente para explicar el proceso cognitivo que vivencian algunas culturas, entre ellas la cultura mapuche, donde dicho concepto se encuentra en el transfondo de una compleja matriz cultural definiendo un modo particular de organizar el mundo, sus sistemas simbólicos y prácticas significantes.

En este sentido, un esfuerzo importante por descifrar las reglas de funcionamiento del metamodelo mítico de la cultura mapuche, han correspondido a los trabajos realizados por Hugo Carrasco (1982, 1986, 1989, 1990), Contreras (1988, 1993) y García (1993) principalmente en los “epeu” Shumpall, Mankian y Chon-Chon, en donde las reglas de significación se han establecido a nivel de lo que se ha denominado “la matriz funcional del relato” y a partir de ésta la elaboración de una “matriz secuencial”; propuesta global que ha operado básicamente a través de la normalización de un número representativo de versiones sobre un “epeu” específico, del cual se han recogido los elementos invariantes que los atraviezan.

En el proceso de constitución de “la matriz funcional” se han logrado distinguir por lo menos 22 constantes, que en el relato mítico de la cultura adquieren una significación particular dependiendo de las posiciones e interrelaciones que éstas ocupan en el conjunto, como de éste con el extratexto; la posterior elaboración de “la matriz secuencial” ha permitido el ordenamiento de las funciones en series, las que se han denominado, para efectos de estos relatos: “secuencia del contrato” y “secuencia de ampliación del contrato”, lo que en el proceso constituye una representación de la macroestructura del texto mítico.

A partir del año 1992, el equipo de investigadores conformado por H. Carrasco, Contreras y García, agrega a la propuesta anterior una tercera fase que se ha denominado “la matriz simbólica”, la que fundada en las categorías anteriores considera otras reglas de significación en el metamodelo mítico, las que se presentan co-actuando como un código más; así, estas otras reglas son las

denominadas “elementos simbólicos” (cfrs. mío 1992), los que permiten enfrentar al texto mítico como un “texto simbólico”, esto es, según la noción operatoria de la investigación, “un complejo discursivo constituido por uno, varios o un conjunto coherente de signos simbólicos, constructo que en su totalidad funciona también como símbolo, dentro de una modalidad de producción o interpretación textual”.

La matriz simbólica opera básicamente a partir de la especificación que se hace de la función predominante en la matriz funcional de cada “epeu”, lo que permite a su vez ubicar el relato en la (o las) secuencia(s) correspondiente(s) que proporciona la matriz secuencial-entendiendo que esta última entrega y privilegia un trayecto lector en el aspecto semántico de la macroestructura textual-. En este contexto se determinan los núcleos simbólicos, quienes actúan como centro de gravedad de la significación particular del “epeu, proceso que se realiza a partir de la redundancia morfológica, funcional y semántica de los elementos.

En el marco de esta propuesta teórico-metodológica, cada “epeu” es visto como una posibilidad de significación única, simultáneamente condensadora y explicativa de la realidad cultural, ante lo cual el curso de la investigación ha ido en dirección a profundizar el abanico de los relatos míticos, con el fin de poder descifrar en cada uno el símbolo primordial que lo organiza, el modo de relación que se establece entre ellos, y la significación que cada uno aporta al conjunto.

2) El witránalhue. Antecedentes etnográficos al corpus.

En el marco de estos antecedentes preliminares me propongo describir como opera la matriz simbólica en un “epeu” específico que la cultura reconoce como “Witránalhue”, para luego ampliar desde allí la relación que se establece entre la manifestación sobrenatural en el relato mítico mapuche y la lógica cultural que le subyace.

Respecto al epeu reconocido por la comunidad como Witránalhue, no existen estudios anteriores que describan los antecedentes sobre el proceso originario de este ser y el modo como establece su relación con los seres humanos. Armando Marileo, Lonko Lafkenche, en una síntesis de un trabajo realizado durante diez años de investigaciones en las comunidades mapuches, ha logrado conformar un texto explicativo sobre lo que él ha denominado el Mundo Mapuche (texto mimeografiado, 1993), en cuyo contexto entrega la propuesta de cómo un “ser” viene a convertirse en el “espíritu” conocido como “Witránalhue”. Este texto y además las indicaciones con que ha apoyado este trabajo serán el punto de referencia para entender los antecedentes del relato.

Estando conformado el mundo mapuche por tres dimensiones: Wenu Mapu -tierra de arriba-, Nag Mapu-tierra de abajo o tierra originaria-, y Miñche Mapu -debajo de la tierra-, acontece en cada una de estas dimensiones una forma de operación de fuerzas, espíritus o seres, que se especifican además por las funciones que realizan en la dimensión que le es propia o por las intervenciones que realizan en las otras dimensiones. Es en el ámbito de las “intervenciones” donde tiene lugar “la interrelación humana y sobrenatural” que nos interesa para efectos de este trabajo, particularmente el espacio que abre el Nag Mapu para recibir al espíritu indiferenciado reconocido como “Witrannahue”:

El Nag Mapu (tierra visible-concreta), se define por ser el punto axial desde el cual todo acontecimiento se explica valóricamente, ya sea en forma positiva o negativa, dependiendo del modo que adquiriera la intervención sobrenatural y/o humana; mientras el Wenu Mapu, se define como el lugar donde operan las fuerzas del bien, y se estima valóricamente positivo; opositivamente, el Minche Mapu es visto como el espacio desconocido o el espacio de las fuerzas del mal, estimado valóricamente como negativo. En este contexto, el Nag Mapu -tierra de los hombres- será el escenario de los conflictos del bien y el mal; por una parte, porque las fuerzas devienen de los espacios invisibles para intervenir en lo humano, y por otra parte, porque en esta dimensión los hombres participan con un rango de libertad en el que se ponen en juego las intenciones y acciones para la interrelación con estas fuerzas.

Si en el Wenu Mapu, Kúme Fútra Püllü o “El Gran Espíritu del Bien” tiene su dominio y se concibe con distintos nombres según su función -Elmapun, Elchen, Ngünemapun, Ngünechen-, en el Nag Mapu serán Elchen-Elmapun, quienes habitan junto a los hombres para su protección; actuando en la tercera dimensión, en el Miñche Mapu, el Weda Newen o fuerzas del mal, quienes según su función se pueden reconocer como Weda Püllü (espíritu maligno), Weda Neyen (espíritu maligno que recide y obra en el “aliento”); y el Weda Kürüf (espíritu maligno que recibe y obra en el “viento”).

Sobre la base de estos antecedentes, Armando Marileo señala lo siguiente sobre el proceso de gestación del Witrannahue: siendo este un “ser” que se desplaza en el ámbito próximo al Nag Mapu, desde un punto de vista axiológico éste se puede presentar en una aproximación a las fuerzas que devienen tanto del Wenu Mapu como el Minche Mapu, o incluso tener un carácter relativamente neutro, y cuya acción en el ámbito humano depende de la intención de quién lo acoge con un fin determinado.

Si bien el Witrannahue, en el pasado tenía una función benéfica para la comunidad, en la medida que servía de protección a los ancianos cuando sus hijos se marchaban a la guerra, laborando para ellos los campos y recibiendo

alimentación como pago, actualmente este espíritu se encuentra asociado con las fuerzas del mal por el daño o la desorientación que provoca a quien le ve y por su relación con un kalku.

En este sentido, el proceso que a continuación se describe corresponde a la interrelación entre un ser sobrenatural y un humano, la transformación que se gesta en la fuerza al intervenir en el Nag Mapu y el carácter del contrato que se establece para su permanencia en él. Esto es, que existiendo personas en la comunidad con los poderes y conocimientos para establecer una interrelación con el mundo sobrenatural, lo hacen tanto hacia el Wenu Mapu como hacia el Miñche Mapu; cuando se trata de esta última dimensión la relación la establece un(a) Kalku, quien puede asumir tres funciones: como kalkutufe -asociada con la “intención”-, como daufe -asociada con la “acción”-, y como chon-chon -asociada con el “mal” directamente.

La kalku, en tanto “kalkutufe”, es decir operando en el plano de la “intención” busca establecer contacto con el “wekufu” -fuerza negativa que domina el Miñche Mapu-, a través de sus dos primeras especificaciones, el Weda Püllü (poder) y el Weda Neyen (aliento), dejando fuera de esta interrelación, en este caso en particular, el Weda Küruf (viento). Para pasar a la “acción”, es decir constituyéndose la kalkutufe ahora en “daufe”, se apoya en estas dos fuerzas, tomando una parte de un “alhue” o cuerpo inerte el que ha perdido el “am” (la imagen) y el püllü (espíritu o vida) con el fin de generar un espacio material a un ser de una dimensión invisible el que pasa a habitar el “alhue”, siendo este momento en que el “ser” todavía indiferenciado se transforma en “espíritu” con cuerpo, es decir un Witranalhue (o visita de un espíritu a un cuerpo).

Reconocido con el nombre de “cuerpo viviente” o “aparecido”, el Witranalhue recibe de alimento la sangre que le proporciona su dueño -no necesariamente la kalku, ya que un Witranalhue se puede hacer por encargo-, obedeciendo en diversas formas según la intención u objetivos por los cuales se le ha originado. Cabe hacer notar, que para hacer un Witranalhue se puede ocupar un cuerpo de un ser humano o animal; espíritu que al no ser alimentado puede llegar a coger la sangre de su propio dueño provocándole la muerte.

Por otra parte, en el contexto de los relatos míticos un proceso similar se reconoce en el caso del “Anchimallen”, cuya diferencia con el Witranalhue se establece al operar el kalku con un cuerpo de un niño muerto, espíritu al que cría y alimenta. En relación a este relato, un aporte significativo que profundiza el proceso es el trabajo de Aliaga et al Símbolos en un relato oral mapuche: Anchimallen (1993), estudio con el cual establezco un punto de referencia para efectos del procedimiento de la matriz funcional y secuencial, dado que hasta el

momento, serían los dos “epeu” que plantean una perspectiva diferente entre los relatos míticos, por acontecer en ellos la intervención humana explícita, sostenida en una intención conciente de crear un espacio material para acoger y dar vida en el Nag Mapu a un ser sobrenatural.

3) La operación de la matriz simbólica en el witranalhue.

La normalización del relato denominado Witranalhue la he realizado a partir de 12 versiones que han sido recogidas al interior de las comunidades mapuche desde 1985, presentándose éstas tanto en mapudungun como en castellano. De ellas solamente dos aportan los antecedentes referidos la “intervención humana” en la gestación de un Witranalhue, mientras las 10 restantes privilegian las funciones: “presencia”, “acción sobrenatural maléfica” y “defensa humana”, estas últimas ubicadas al interior de la “secuencia de ruptura del contrato”.

Aliaga et al (1993) a través del relato del Anchimallen han planteado una posibilidad de dinamizar la propuesta de la matriz funcional y secuencial al comprobar que en este relato existen informaciones anteriores al proceso de la manifestación sobrenatural, lo que se traduce en cuatro nuevas funciones previas a la “secuencia de ruptura de contrato”, las que han señalado como: “fabricación y crianza del ser maligno”, “obtención”, “orden” y “obediencia”; funciones que en el relato del Witranalhue operan del modo siguiente:

- a) **Fabricación y crianza del ser maligno.** Cuando muere alguien, hombre o niño, se reúnen los cuatro calen más nombrados y bailan alrededor de la sepultura durante cuatro noches seguidas. En la última noche el Witranalhue sale en forma de “hueso” avanzando por sus propios medios diez pasos cada vez, hasta que llega al lugar de su dueño, el que lo alimenta a través de sangre.
- b) **Obtención.** Esta función no se presenta en el relato.
- c) **Orden.** Mediante una oración, el fabricante del Witranalhue le da la misión que debe cumplir, la que se encuentra asociada con la protección de los animales, campos y casas.
- d) **Obediencia.** El Witranalhue acata las órdenes, las que implican en su patrón de conducta no dañar a las personas que habitan la casa de su

dueño; enfermando, perdiendo o desorientando a los extraños que se aproximan durante la noche.

Al igual que en el relato del Anchimallen, en este epeu se puede observar el desarrollo de la “secuencia de ruptura del contrato”, con las funciones que corresponden a “la presencia sobrenatural”, “acción sobrenatural”, “defensa humana”, “búsqueda de medios”, “puesta en práctica”, “ruptura”, “investigación de resultados”, “conocimiento de resultados”, “nueva investigación”, “nuevos resultados” y “alejamiento o disyunción”.

De las funciones anteriores nombradas, se manifiestan en este relato:

- a) **La presencia sobrenatural.** El Witranalhue se hace presente en la noche como un ser humano, a veces como un perro, o como una aparición (un bulto); generalmente en espacios abiertos y no siendo reconocido como tal. La actitud y el comportamiento humano, tanto previo como al momento del encuentro, acontece en estado de ebriedad, pobreza, robo o predisposición a una aparición sobrenatural, como también de enamoramiento.
- b) **Acción sobrenatural.** EL Witranalbue al aproximarse hace perder el sentido, provoca miedo y desorienta, en algunas ocasiones habla y no se le ve; o también provoca la muerte chupando la sangre de la persona, con lo que obtiene su alimento.
- c) **Defensa humana.** Básicamente la persona reacciona tratando de cogerlo, acción que no consigue; realizando un contra con ceniza, demarcando un espacio que no pueda atravesar, o dándole palo; de esta última acción acontece que el Witranalhue se encoge y transforma en un pequeño madero al que se le prende fuego. Otra manera de desviarlo es hacer una fogaata de pasto (ratonera) y un sahumero simultáneamente. También un modo de defensa es bajarse los pantalones y colocarse de cunclilla, así el Witranalhue al ver al hombre desnudo huye creyendo que es el diablo.

- d) **Búsqueda de medios.** Otra alternativa, cuando no se puede coger al Witranalhue, es el intento que se hace por matar al dueño.
- e) **Ruptura.** Esta última función se presenta en el relato cuando el dueño del Witranalhue no tiene los medios para alimentarlo, y que habiendo entregado la sangre de sus animales, parientes, a veces hasta sus hijos, tiene que entregarse él como forma de pago.

Ahora bien, desde el punto de vista de la matriz simbólica, los elementos simbólicos que operan bajo la redundancia morfológica, funcional y semántica, y que se presentan como elementos núcleos, tienen relación con las siguientes funciones: a.- “fabricación y crianza del ser maligno”, a través de los elementos “cuerpo”, “noche”, “hueso” y “sangre”; b.- “defensa humana”, a través de los elementos “ceniza” y “fuego”.

4) El Witranalhue: símbolo y metáfora de la desorientación humana.

La operación semántica dada por la lógica subyacente del relato, lleva a postular que los elementos simbólicos nucleares se encuentran directamente relacionados con una doble actividad ritual, la ejecutada por quién fabrica al Witranalhue y la ejecutada por quién se defiende, lo que propone a este relato como la instauración de un espacio, de carácter sagrado en este caso particular, el del ritual, en el cual se hace presente la lógica de la transacción y el intercambio con el mundo sobrenatural, de lo cual deviene la presentación de fuerzas en conflicto, de carácter confrontacional y donde ambas partes -actores en pugna- manejan un código común -el del espacio y la lógica en proceso-.

Sin embargo, en este proceso, el Witranalhue, paradójicamente, centro del relato, aparece como un elemento más, inscrito dentro de otros igualmente relevantes pertenecientes a un macrorrelato mayor, el cual subyace al que leemos u oímos y que se infiere en la competencia de un código mayor: el ético desde nuestro punto de vista, o el mítico-religioso desde el punto de vista de las categorías de “verdad” que maneja la cultura, pero que no se manifiesta directamente y que tiene relación con la organización del relato en pro de una función de denuncia y prevención de las acciones humanas; esto es que más allá de plantearse como un ser maléfico- en ocasiones, para el agredido- se presenta como un espíritu protector, que defiende la mayor parte de las veces no causando daño con muerte, y tan solo provocando desorientación; en el contexto de este espacio y operación ritual se convierte sólo en la justificación para un proceso, o una mera utilización de las intenciones y acciones humanas,

condición que deviene de la falta de conciencia y autonomía del Witranalhue en el Nag Mapu, al encontrarse subordinado a otras conciencias y ámbitos de libertad que le son ajenas - las humanas-. Situación que por lo demás exige revizar si en este último sentido, este relato se ubicaría en una dimensión distinta a otros relatos míticos dentro de la cultura, por ejemplo piénsese en el "Shumpall" o "Mankian"; o parecida, como es el relato de "Anchimallen".

De este modo el relato condensa en sí el proceso del ritual, convirtiéndose este ser en un símbolo totalizador del "instrumento del ritual" que se representa por este cuerpo vacío de espíritu humano (connotación negativa): metáfora de la desorientación axiológica en los parámetros del bien y el mal al homologar por una parte, en el acontecer del relato, la desorientación de quien lo ve o establece contacto con él, (a través de una acción éticamente puesta en duda) y por otra, la desorientación axiológica en tanto el ser humano ha transado con el Miñche Mapu para dar vida a este ser sobrenatural.

En este sentido, especial importancia tiene la "sangre" como símbolo de la doble condición "vida-muerte". De "vida", alimentando a un cuerpo vacío para acoger al ser indiferenciado reconocido como Witranalhue; de "muerte", al ir quitándola a quienes lo alimentan a través de sus bienes -animales o seres humanos- o de la propia persona que es su dueño.

NOTA. El presente trabajo forma parte de los resultados del Proyecto DI-UFRO 213-88, que realizó el equipo de investigadores conformados por los profesores Hugo Carrasco M., Verónica Contreras H. y Mabel García B.

Bibliografía.

- ALIAGA, Marisol et al. 1993. Símbolo en un relato oral mapuche: Anchimallen. Seminario para optar al título de profesor de Estado en Castellano. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de La Frontera, Temuco-Chile.
- CARRASCO, Hugo. 1982. "Shumpall: un relato mítico mapuche" en Frontera 1, Universidad de La Frontera, Temuco-Chile.
- id... 1986. "El repertorio de funciones del relato mítico mapuche", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco-Chile.
- id... 1989. "La matriz funcional del mito mapuche o araucano de Chile. Un caso representativo", en In Love and War: Hummingbird Lore, Mary H. Preuss, Edit. Labyrinthos, California.
- id... 1990. "La lógica del mito mapuche" en Estudios Filológicos 25, Universidad Austral de Chile, Valdivia-Chile.

- CONTRERAS, Verónica. 1988. "EL mito en la cultura mapuche" en Cuadernos de Lengua y Literatura 1, Depto. Lenguas y Literatura, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco-Chile.
- CONTRERAS, Verónica. 1993. "Los relatos orales mapuches, el chon-chon: espacio mítico-simbólico" en Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana, Colección Académica N°3, Plural edit. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia.
- GARCÍA, Mabel. 1992. "La simbólica en el discurso verbal mapuche" en Actas VIII Encuentro Nacional de Estudio Literarios SOCHEL, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso-Chile.
- GARCÍA, Mabel. 1992. "Connotaciones simbólicas en un relato de Machi en Actas V Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Universidad de La Frontera, Temuco-Chile.
- GARCÍA, Mabel. 1993. "El relato del Shumpall, despliegue de constelaciones simbólicas en la interrelación sobrenatural y humana" en Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana, Colección Academia N°3, Plural edit. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz-Bolivia.
- MARILEO, Armando. 1993. El mundo mapuche. Texto mimeografiado por el autor, Temuco-Chile