

LA INTERRELACION DE ESTRUCTURA Y FUNCION EN EL GENERO "WEWPIN" EN LA NARRATIVA ORAL MAPUCHE. ANALISIS DISCURSIVO DEL "MACHITUN"

M.Eugenia Merino

Este trabajo intenta contribuir al estudio de la relación lengua - cultura - sociedad desde una perspectiva centrada en el análisis del discurso. Los recientes enfoques en el campo de la etnolingüística otorgan cada vez más importancia a la interrelación que se da entre la estructura del discurso y la función del mismo, como una expresión y actualización recíproca de la relación entre la lengua y cultura de una sociedad (Lucy 1993, Mertz y Parmentier 1985, Sherzer 1981, Mannheim 1992, Urban 1991, entre otros).

Mi enfoque se sitúa en el análisis de un tipo de género narrativo mapuche denominado "wewpin" (Lenz 1985) o poesía religiosa, en la forma de un discurso de proferición o "machitún", pronunciado por una "machi" con el propósito de sanar a un enfermo. Esta clase de discurso se distingue de los "ngütram" o narración en prosa que incluye relatos o conversaciones; de los "epew" que relatan historias de animales y mitos, y de los "ülkantun" que son cantos religiosos en ceremoniales o del quehacer cotidiano. Los "wewpin" son en cambio discursos de exhortación a un grupo o a un enfermo que se caracterizan por su alto componente mágico, con presencia del espíritu de *chaw ngenechen*, siendo además textos muy realizativos como actos lingüísticos, ya que a través de ellos, se manifiesta verbalmente todo el poder y los conocimientos que el especialista posee para la sanación por designio divino, demostrando que la palabra pronunciada por "machi" conlleva también la acción de sanar.

Para observar la interrelación de la estructura discursiva de un "machitun", se analizarán algunos elementos fonológicos, léxicos y de organización poética y retórica recurrentes que se observan en este tipo de discurso, como asimismo la función y propósito, tanto del evento en general, como de las intenciones individuales de los participantes en el rito.

Como se sabe, el "machitun" es el rito de curación de un enfermo por parte de una "machi", y los textos y frases que lo conforman son verdaderos guiones de acción con una función terapéutica. Son además discursos semi-libres en el sentido que la matriz principal constituye un patrón fijo, memorizado, heredado de las prácticas originarias de "machitun", pero la contextualización del rito al enfermo y su caso particular permite a la "machi" crear parte de los textos en el momento del discurso.

La correcta verbalización realizadora del texto-acción a través del espíritu de la "machi", es esencial para sanar al enfermo. Cabe señalar también que, a diferencia del enfoque individual que hace la cultura occidental en el tratamiento de un enfermo, el "machitun" realiza un tratamiento desde un punto de vista social y comunitario, donde la participación del grupo resulta indispensable para la sanación del enfermo.

Metodológicamente, la taxonomía del evento comunicativo de Hymes (1972) nos es de particular utilidad para describir el rito de sanación mapuche. El autor distingue siete componentes básicos en el evento comunicativo. Un código a través del cual el mensaje se hace inteligible; en este caso es el mapudungun. Debe haber además, mínimamente, dos

participantes: un emisor y un receptor ('addressor' y 'addressee' respectivamente). Los participantes de un machitun son, por una parte, actores activos como la "machi", la "yeülfe", los "kefafafe", y el "dungumachife"; mientras que el enfermo y los familiares que lo acompañan ("dueños del enfermo") desarrollan un rol más pasivo. El evento mismo también debe identificarse; se está en presencia de un rito clásico de sanación mapuche. El canal de transmisión del mensaje es oral en una variedad lingüística especialmente reservada para el uso de machi, como se verá más adelante. El escenario o contexto es la casa y patio del enfermo, arreglados y adecuados para el rito; la forma del mensaje correspondiente al género de poesía en prosa con acompañamiento de canto, de acuerdo a la descripción que Lenz hace del "wewpin" (1895:77).

Finalmente está el tópic, que corresponde a la realización del rito de machitun bajo ciertos patrones estructurales y funcionales pre establecidos en la cultura, y que se actualizan en cada instancia de reproducción del evento.

El "machitun" se inicia a la entrada del sol o "añiñma". Previo a ello se han dispuesto dos coligües paralelos o "kemukemu", separados a 50 cm. de distancia y enterrados en la tierra frente a la entrada de la casa del enfermo. En ellos se posará el espíritu de la "machi" y ésta se sujetará de ambos al entrar en trance. Asimismo, a los pies y cabeza del enfermo acostado en el suelo, se le plantan dos "kemukemu" de distinta especie, alternando diariamente su ubicación mientras dure la sanación.

El pariente más directo del enfermo presenta a la "machi" su petición para la sanación. Hace esta alocución sentado frente a ella y al enfermo, haciendo énfasis en los dones especiales que ella posee por designio divino. Mientras más larga y reiterativa sea su petición, más ayudará al logro del objetivo.

Los participantes del rito son en primer término, la machi quien actuará de intermediaria entre la divinidad y el enfermo para su sanación. Luego está la "yetülfe", su ayudante, quien acompaña con cascabel o "kultrun" el ritmo del canto-discurso de la "machi". También a su lado está el "dungumachife" cuyo rol es memorizar el mensaje que dará la machi durante su estado de trance para reproducirlo al término del ritual. Participan también un grupo de hombres con chuecas en sus manos, los "kefafafe", que las golpean y dan gritos sobre la "machi" y el enfermo para ayudar a sacar el espíritu maligno que se ha apoderado de él.

El "machitun" es la lucha del espíritu de la "machi" (püllü) que es el espíritu de chaw ngenechen que se posesiona de ella, para luchar contra el espíritu maligno del enfermo.

PRESENTACION DE LA MUESTRA

Por razones de espacio, sólo se presentan algunos extractos de textos en glosa castellana, luego de haber sido traducidos morfema a morfema, y palabra a palabra, desde el mapudungun. Se ha optado por una traducción que permita conservar el sentido y significado del discurso en forma fidedigna, reconociendo que ya a este nivel el discurso original ha sufrido las alteraciones y restricciones que le impone el paso a una lengua distinta.

Previo al inicio del rito, el "dueño del enfermo", específicamente su pariente más directo, se sienta enfrente de la "machi" y del enfermo que está acostado en una cama especial hecha en el suelo ("ngütanto), y presenta su petición para que se sane su enfermo y dice:

Eymi mi machingen mew, fapüle pingeymi
Ud que es machi, por aquí le dicen (piden)
Tremope tüfachi kutran, chaw dios tami elelme
que se sane este enfermo, porque chaw dios la escogió (para ello).

La machi le responde:
Feye may, feley tati
Así es, así sea

Primera fase - "anüñma Kutran"

La "machi" comienza su oración con una melodía rítmica de canto cadencioso:
Fachantü kon kadawtuafin tüfachi kutran, e-ep
" Hoy voy a hacer tratamiento a este enfermo, e - ep!
mülenmunay kom tüfapüle pingem tremope
porque todos por aquí me pidieron que se sane,
machingenmu kintungen, may
porque yo soy machi me buscaron, sí,
eymi chaw dios eleneymi machingepe, may
Tú, padre Dios, me hiciste que sea machi, sí,
pinmu machingen, may
Tú quisite que sea machi, sí,
feymew chaw tremo tüfachi kutran, e-ep
por eso Padre, que se sane este enfermo, e - ep!
müley ta mapu newen fill adkawun
existen en este mundo sí, fuerzas maldad
müley mongen mew fill adkawun
existen en la vida sí, fuerzas de maldad
müleyefule chaw tripapetu
si es que existieran, Padre, que salgan!, que se vayan!
tremope tüfachi püñen, eymi tami püñen tüfa, e-ep
que se sane esta criatura tu criatura ésta es, e - ep!"

Al término de cada intervención de la "machi", los "kefafa" golpean sus chuecas y gritan con un tono agudo al inicio que desciende al término:

"Ya - a - a - a - a
y - y - y - y - y

Segunda fase - "Küymitun"

Cuando la "machi" comienza a mover pesadamente la cabeza hacia los lados, es signo que ha entrado en trance o "küymitun" y el espíritu "pülle" ha tomado posesión de ella.

El "dungumachife" la anima diciéndole:
Eymi mi machingen mew, fapüle pingeymi

"Tú que eres machi, dijiste,
 tremope tüfachi püñen
 que se sane esta criatura,
 eyimi chaw dios tami elelmew
 Tú chaw dios, hiciste esta criatura
 newentuaymi papay
 ¡Haga fuerza Ud. papay"

La "machi" se afirma en el "kemukemu" y comienza a hablar entre dientes, sin modular, con melodía de canto:

Küme tremonche ngelay longkoyem, e-ep
 "Esta era una persona sana, ya no está sana, e - ep
 fey tüfa lawentungele küme lawentungele
 trátenlo con buen remedio,
 fay elungeay alwe lawen, alwe lawen elungeay
 le van a dar remedio de los antepasados
 remedio de antepasados le van a dar
 kamüley lawen allfen lawen ka, e-ep
 hay remedio para la herida del enfermo, e - ep
 kafey tüfa chumlalay, may
 a éste no le ocurrirá nada
 allfen lawen ka
 trátenlo con buen remedio
 lawen alwe lawen putulnieafimün
 le darán en tomas remedio de antepasados
 doy chumlalay longkongen
 nada más le sucederá a la cabeza enferma
 pütrayem wata
 ni al estómago enfermo
 fey kümelkaletuay, kümelkaletuay
 estará bien otra vez, estará bien
 küme lawentuafimün, e-ep
 trátenlo con buen remedio, e - ep".

Tercer fase - "ülür"

Al término del mensaje, la "machi" se aproxima al enfermo para hacer "ülür", canto y acción de sanación. Con un puñado de hojas de hierbas medicinales en una mano, las aplasta y frota sobre el cuerpo del enfermo, mientras con la otra mano hace sonar su "wada" (calabaza con semillas).

El espíritu de la "machi" interpela al espíritu del remedio en forma desafiante:

Eyimi alwe lawen, eleyimu chaw dios
 "Tú, remedio de antepasado, te dejó chaw Dios
 mi tremolafiel
 para que sanes al enfermo,
 ngankochi püñen
 al enfermo, tu criatura,

tremo tüfachi kutran
para que sanes al enfermo
feymew tremolafimi tüfachi kutran
por eso, sana a este enfermo!."

Cuarta fase - "Tripay püllü"

Concluido el tratamiento, la "machi" vuelve al patio cantando y tocando su "kultrun". La acompañan el "dungumachife", la "yeülfe" y los "kefafafe". La "machi" se para frente al "kemukemu" y su espíritu "püllü" sale y se despide. Ella hace un resumen del estado del enfermo y se refiere a su recuperabilidad y a la longitud del tratamiento.

El "dungumachife" agradece al espíritu de la "machi", dice:
Traeltomayñ may elungepan dungu küme dungu
"Gracias sí, que nos trajeron buena noticia
elungepaiñ
nos dieron esperanza, nos dijeron
tremoay taiñ kutran
que se sane nuestro enfermo
eymi dew kon küdaw
Ud. ya entró a hacerle tratamiento
tuleymi papay
a través de ella, la machi
mi machi ngenmew
porque ella es machi
kintungeymi
por eso la buscan
yafüluaymi tremoay tüfachi kutran
haga mucho empeño que se sane este enfermo".

Luego, se dirige a la "machi" y le dice:

Fewla lliwatuleymi mi püllü
"Ahora esté atenta porque su espíritu
pewma mew
en sueño le revelará los remedios".

La "machi" confirma diciendo "feley, feley chaw". Luego ella y el "dungumachife" se despiden del espíritu, le dicen: "pewkayal, pewkayal".

Tomando un impulso final con energía, la "machi" comienza a dar saltos, hace "purun" (con su "kultrun") mientras los "kefafafe" golpean sus chuecas sobre ella. Entonces vuelve a la normalidad y deja el estado de "küymañ". Entrega su "kultrun" para que se lo guarden.

Quinta fase - "üllür machi"

El "dungumachife" toma un gran cuchillo y presiona la hoja de éste sobre la cabeza, hombros y brazos de la "machi". Este rito tiene como función sacar el espíritu maligno del enfermo que se alojó en ella durante la fase del "ülür"

La "machi" toma entonces un sorbo de agua fresca y lo lanza al aire con gran fuerza en forma de neblina como símbolo de vida, de frescura, de limpieza. Luego se lava las manos y se las seca.

Sexta fase - "ngütramtun"

A continuación, la familia del enfermo la invita a pasar a la "ruka", le dan un asiento especial. o si desea se sentará en el suelo. El "dungumachife" se ubica frente a ella y comienza a reproducir el discurso pronunciado por la "machi" durante su estado de trance desde el inicio y hasta el final del rito.

Concluido su relato, él hace participar a los "kefafa", la "yeülfe" y "dueños del enfermo" para que complementen lo relatado, en caso de que hubiera quedado algo importante sin mencionar.

Así concluye el machitun en su etapa de "anüñma" o inicio.

Al amanecer se iniciará de manera idéntica todo el ritual, el cual tomará el nombre de "tripal" o terminación.

ANALISIS

A continuación examinaremos algunos elementos que componen la estructura discursiva y las funciones del "machitun" y que aparecen de manera recurrente en este tipo de discursos. Digamos primero que la variedad lingüística de este rito difiere del habla cotidiana mapuche en varios aspectos. Por una parte, el canal de transmisión del discurso no es el mismo del habla cotidiana, pues en varios episodios del texto, la "machi", debido a su estado de trance, murmura las palabras sin modularlas y su discurso se torna ininteligible para los oyentes participantes, razón por la cual el rol interpretativo del "dungumachife" es vital para la comprensión del discurso y la prescripción del tratamiento entregado.

Por otra parte, en los distintos niveles de la lengua, el rito presenta rasgos particulares. En el nivel fonológico se observa un rasgo sobresaliente que es el alargamiento del fonema vocálico /a/ cuando va precediendo a un fonema consonántico oclusivo como en "tufa-achi" o "tufa- a püle", efecto estético que otorga una pauta melódica cadenciosa al texto. Rasgos similares de aparición de vocales que en el habla cotidiana son omitidas, han sido observados por Sherzer (1981 :314) en la narrativa kuna, en el rito de caza de la serpiente.

Otro elemento que contribuye al ritmo poético-melódico del discurso es la intercalación del grito de tono ascendente "e-ep", al término de una fase que la machi desea enfatizar en forma especial y que le permite además disponer de un espacio de tiempo para conectar las ideas y establecer la coherencia del discurso.

En la estructura morfosintáctica se observa un uso mucho más frecuente y de significado más amplio que en el uso coloquial, del sufijo desirativo de tercera persona

"pe", como en "tremope tüfachi püñeñ" (que se sane esta criatura) o "machingepe" (que sea machi). Su función en este tipo de textos es enfatizar el deseo profundo de que algo ocurra de determinada manera, como también aproxima la acción al momento mismo del habla, la materializa a través de la palabra.

Asimismo, algunos elementos léxicos que caracterizan a este texto son, por una parte, el uso reiterativo de "püñeñ", que en el habla cotidiana corresponde a hijo pequeño de mujer, pero que al ser pronunciado por "machi" adquiere el significado de "criatura de Dios", en un sentido figurado de orden divino.

Otro elemento es el uso de "may", que corresponde al adverbio enfático "sí", intercalado frecuentemente en el texto. Su uso marca las líneas poéticas y le sirve a la "machi" para llenar espacios de tiempo mientras elabora la siguiente emisión, otorgándole textura y cohesión a su discurso.

El nombre con que la "machi" interpela al espíritu del remedio es también de particular importancia, lo personifica llamándolo "alwe lawen" (remedio de los antepasados) atrayendo hacia él la fuerza de los espíritus de antepasados para que sanen al enfermo. Esto es una muestra del gran poder verbal mágico que ejerce la "machi", que al describir una acción en el lenguaje del espíritu hace que éste realmente exista y actúe con todas sus propiedades sobre el enfermo. La interpelación al espíritu del remedio es también un rasgo del rito kuna, descrito por Sherzer (opcit), y por Hill (1990:82) que da cuenta del rito originario de los hombres blancos según los Wakuenai, donde el creador le entrega a cada hombre Wakuenai un nombre y un espíritu de tabaco.

En la estructura organizacional y retórica del discurso se observan paralelismos sintácticos y semánticos que unen líneas adyacentes. El sufijo desiderativo "_pe" se intercala al verbo cuando en el discurso se hace referencia a la filiación divina del enfermo (tremope tüfachi püñen - que se sane esta criatura), pero se omite en la frase con un significado similar, pero de origen terrenal (tremo tüfachi kutran - que se sane este enfermo).

Asimismo, se observa un paralelismo sintáctico en dos líneas idénticas donde se reemplaza una palabra por otra levemente distinta a la anterior, pero que pertenecen a un mismo campo semántico: "ta mapu newen y mongenmew".

müley **ta mapu newen** kay, fill adkawun
existe en este mundo fuerzas de maldad

müley **mongenmew** kay, fill adkawun
existe en la vida sí, fuerzas de maldad.

Este paralelismo se observa especialmente en el discurso de "küymitun", donde "küme lawentuafimün" (trátenlo con buen remedio) se repite tres veces alternadas.

Aparte de la función netamente poética, los paralelismos descritos permiten generar textos largos, la longitud de éstos está íntimamente relacionada con la gravedad del

enfermo, como también sirve de ayuda de memoria para establecer las coherencias locales del discurso.

Finalmente, el rol de cada participante nos permite observar su función en el evento comunicativo.

El rol del enfermo es pasivo y su función es más bien receptora de los acontecimientos. Los "dueños del enfermo" adoptan una actitud de colaboración y participación en la oración permanente durante el rito, cumpliendo una función comportativa. Por otra parte, la "yeülfe" cumple el rol de acompañante de la "machi" para la musicalización del evento. Los "kefafafe" contribuyen al éxito de la ceremonia de sanación con el golpe de sus chuecas y gritos cuya función es espantar al espíritu maligno que ha poseído al enfermo.

El "dungumachife" apoya y reconforta permanentemente a la "machi", y luego interpreta su mensaje entregado durante el estado de trance. El discurso de este personaje cumple una función metacomunicativa, ya que está constantemente clarificando razones y argumentos, estableciendo la correspondencia entre el contenido proposicional y el evento comunicativo, especifica permanentemente lo que está ocurriendo en el evento en el momento en que éste ocurre, y finalmente reproduce el discurso pronunciado por la machi durante su estado en trance.

La "machi", es sin duda el actor principal tanto en lo físico como en lo psíquico y social. Ella cumple dos funciones pragmáticas de tipo realizativas en el rito del machitun, desde la perspectiva de los actos de habla de Searle (1974). Una de sus funciones es del tipo 'representativa', ella interpreta y realiza estimaciones de los designios de Chaw Dios para con sus hijos, y es también 'directiva' porque ejerce todo su poder para ordenar que las cosas se realicen de cierta manera. Ambas funciones son además perlocucionarias, por cuanto con su discurso, la machi genera cambios actitudinales en las personas, especialmente en el enfermo.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos intentado explorar la estructura discursiva y las funciones del "machitun" en la cultura mapuche. El análisis se ha centrado en develar las características lingüístico-poéticas del discurso como un forma de acceder a la función que cumple el texto en el evento general y los roles de cada participante en su relación con el éxito del rito.

Por una parte, la estructura lingüística de este tipo de discurso nos muestra la presencia de patrones recurrentes conformados por recursos estilísticos y retóricos que operan tanto a nivel fonológico, léxico como morfosintáctico. El paradigma estructural del "machitun" presenta rasgos como el alargamiento de vocal en determinados contextos fonéticos, ampliación del espectro de uso del desirativo de tercera persona 'pe' como volitivo, selección de ciertos elementos léxicos que parecieran estar reservados al ámbito discursivo de la "machi", como ocurre con "püñeñ", aplicado en sentido divino.

Por otra parte, el análisis de la interrelación dinámica entre estructura y función como actualización de la relación lengua-cultura-sociedad, nos ha permitido descubrir una compleja red de relaciones que incluye la importancia de la "machi" y el rito del "machitun". Así, éste es verbalizado a través del discurso denominado "wewpin", cumpliendo dos funciones relevantes en la cultura.

Primero, regula y norma el comportamiento de los miembros de la sociedad de acuerdo a los patrones culturales, provocando cambios actitudinales en los participantes del rito. Es por tanto un discurso cuyos actos ilocucionarios son realizativos y a la vez perlocucionarios; es decir, logran un cambio o modificación de actitudes en los oyentes-participantes. El rol del discurso es además jurídico, pues cautela, advierte y sanciona las transgresiones a la cultura, lo que se observa en los pasajes donde la machi establece relaciones entre el tipo de enfermedad y el comportamiento erróneo o transgresión que la generó.

Segundo, a través de la práctica regular del rito, el "wewpin" se constituye en el mecanismo cultural constructor e intérprete de la cosmovisión, responsable de cautelar y asegurar la mantención de la cultura y la lengua. Este tipo de discurso afianza los patrones culturales y reproduce las cogniciones sociales del grupo.

Finalmente, el análisis también nos ha permitido observar el uso del lenguaje para exhibir conocimiento, especialización, poder y control sobre los eventos físicos y metafísicos en una cultura que posee una visión holística e interdependiente de las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y el mundo de los espíritus, todo ello mediatizado por la retórica y función terapéutica del discurso.

Referencias

- Hymes, D. "Models of the interaction of language and social life" en J.Gumperz y D. Hymes, eds, *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Holt, Rinehart y Winston.,1972.
- Hill, J. "El mito, la música y la historia: transformaciones poéticas del discurso narrativo en una sociedad Amazónica", en E. Basso y J. Sherzer (Edit.), *Las Culturas nativas Latinoamericanas a través de su discurso*, Colección 500 Años, N°24, ABYA-YALA, Ecuador, 1990.
- Lucy, J. *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, 1993.
- Lenz, R. *Estudios Araucanos 1895 - 1897*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Mertz, E. y *Semiotic Mediation. Sociocultural and*

- Parmentier, R. (ed) Psychological Perspectives,
Academic Press, 1985.
- Mannheim, B. y Hill. J. "Language and World View" en Annual Review
of Anthropology, 1992.
- Sherzer, J. The Interplay of Structure and Function in
Kuna Narrative, or "How to Grab a Snake in
the Darien", Offprint Series NB 233,
Institute of Latin American
Studies. University of Texas, 1981.
- Searle, J. "A classification of illocutionary acts" en A.
Rogers, R. Wall y J. P. Murphy (eds).
Proceeding of the Texas Conference on Performatives,
Presuppositions and Implicatures,
Arlington, V.A., 1974.
- Urban, G. A Discourse-Centered Approach to
culture, 1991., Austin, University of
Texas Press.