

**SIMBOLICA DEL AGUA Y DEL FUEGO SEXUAL
EN LOS PROCESOS DE IDENTIDAD Y DE RELACION CON LA
REALIDAD NATURAL EN LOS RELATOS MAPUCHES**

Yosuke Kuramochi
Universidad Católica de Temuco

Los perfiles con que se configura la identidad en los mapuche y su difuminación, por la entrega a una relación continua con la realidad natural, no parecen ser sino dos expresiones de un mismo rostro. La actividad de un pensamiento analógico -toda vez que el hombre mapuche se ve semejante a la naturaleza- y metafórico -toda vez que el sujeto conjunciona dos realidades en una entregándose a una relación con esta realidad aceptada como tal- puede aparecer operante en las manifestaciones verbales por la particular percepción de una cultura de características tales.

Los procesos de simbolización de algunos relatos marcan la realidad percibida como un continuum en el cual el sujeto se siente comprendido (Bragg 1984; Golluscio 1984; Kuramochi-Nass 1988),¹ con seres o entes como: un agua-mujer, una roca-mujer, o un ser mineral volcánico.

Tal proceso -de circunscribir, limitar la realidad- está sujeto a la percepción y procesamiento de tal realidad, y como producto de tal proceso la percepción puede resultar ambigua, y como consecuencia, la nominación resultará determinada en formas lingüísticas plurívocas o concreciones metafóricas. El individuo se comportará con respecto a ella de acuerdo a su sistema de percepción y a su sistema de estimaciones.

¹ Bragg, Katherine: "Los conceptos lingüísticos de la división de espacio, tiempo y actividades en una comunidad pehuenche", en Actas Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. UFRO-ILV, 1984.

Golluscio, Lucía: "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche", en Actas Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Temuco, UFRO-ILV, 1984.

Kuramochi-Nass: "Kamarikun. Valoración de tradición y causalidad", en Actas de lengua y literatura mapuche. N° 3. Temuco, UFRO, 1988.

Desde una perspectiva teórica general, se puede afirmar que el pensamiento ha debido generar imágenes creativas desde los registros que su determinado aparato neurofisiológico, uno de los universales de la cultura, le ha proporcionado, y su mente ha orientado estas imágenes vitales (Read 1957) hacia la creación artística o hacia las racionalizaciones más próximas al pensamiento abstractivo secuencialista que al holístico sintético (Eccles y Popper 1982). La mente mapuche, a través de su simbolización verbal, icónica y su ritual ha generado domeñamientos de la naturaleza en íntima relación con su idea religiosa del mundo y bajo los relámpagos de un pensamiento mágico animista. El mundo surge y retorna a la mente, así poblado por seres de naturaleza mineral, animal o etérea, por hibridaciones antropomórficas o zoomorfas, saturando los niveles etéreo, atmosférico, terrestre, humano, acuático, mineral: seres que caminan entre las realidades y la mente en la naturalidad del transcurso de la tradición oral.

Cuando una fuerza o poder -elijamos maligna- adquiere forma humana pudiendo actuar o interactuar en el nivel humano, no sólo se produce el levantamiento de una censura, sino que, seres de un nivel, llamémosle de naturaleza mítica (en el sentido occidental), se han incorporado en otro nivel de seres. Si, por ejemplo, entre los seres de la realidad sensible, uno de categoría distinta como una serpiente (clase: ofidios) se torna mujer -pudiendo invertir la metamorfosis-, tal ser reptil va a adquirir los rasgos propios de la especie humana (animado/humano/racional, etc). Y en tal caso se están eclosionando los límites de los campos semánticos que cercan y cubren con sus "redes" significantes ciertas áreas de significado; ontológicamente se desintegra y difunde el mismo principio de identidad de los seres, como peces que escapan de la red. Visto en forma más générica y desde la distancia de nuestra experiencia cultural, el rompimiento de fronteras entre lo real sensible y las realidades que llamamos sobrenaturales, fantásticas, maravillosas, o la conformación de seres por el arte verbal; por caso, la mujer agua o la mujer fuego o la mujer tierra, en Neruda, o cualquier metáfora, no es sino una réplica de la presencia de un pensamiento analógico, metafórico, álogico, que, desplaza rasgos y significaciones por la adopción, incorporación o fusión de niveles distintos de realidad (Kuramochi-Adriazola 1991).

Así, un estudio de la literatura mapuche y de su mitología puede llegar a ser "el estudio de los modos en que los seres humanos (mapuches) construyen significaciones emocionales, morales, éticas, metafóricas y simbólicas para apropiarse de una imagen de sí mismos como entes con la dignidad de personas, y de su entorno como ámbito pleno de sentido para el desarrollo de sus vidas" (Vidal 1989: 14).

Los relatos en su verbalización oral cubren con sus significantes una realidad tejida como historia ligada a los sujetos procesada de tal modo que aparecen características como:

1. Percepción continua de la realidad a la manera como la mente infantil o la mente primitiva o la mente del poeta la concibe.

2. La derrusión de los límites categoriales, o la no instalación de barreras separativas clasificatorias de la realidad por la dominancia del pensamiento creativo holístico y sintético (Rhawn 1982 ; Eccles y Popper 1982).

3. La imbricación de las realidades bajo una perspectiva religiosa que hace ver como contiguo lo sobrenatural y lo fenoménico, usualmente lejano.

4. La indistinción del mundo subconsciente y de los procesos de la mente autoconsciente como entidades diferentes y con descrédito de una (la subconsciente) -como el mundo onírico.

5. La conducta regulada, en la relación con los otros elementos sociales, los otros seres naturales y los seres de la otra realidad, por la solidaridad y la armonía.

Lo anterior hace que las nominaciones sean en su semanticidad de amplios campos significativos, que las palabras se muevan libres de la univocidad, y que el proceso de simbolización aparezca con estos rasgos en los términos y en los relatos.

Enunciados estos presupuestos, examinaremos dos relatos mapuches: una versión del mito de Manquian, el hombre que se transformó en piedra y ser del mar, y un relato relacionado con el fuego, donde ambas materias: agua y fuego, son enfocadas con connotación sexual.

Caso 1. Narra que un hombre -machi- buscaba remedios a la orilla del mar. Al mirar hacia una cascadilla de agua que corría desde una roca, le pareció que ésta tenía forma de mujer y vio en ella su sexo sintiendo deseo de esta figuración. El hombre comenzó a endurecerse y, sin movimiento, su rigidez llegó a dejarlo convertido en roca y pasó a ser (hay que entender su vida-espíritu) dueño del mar.

Observación. Resulta necesario hacerse cargo de las concepciones mapuches de: "dueño", "seres del agua", "bien y mal", transformación e incluso presentar: ofrecer-sacrificar, "cautivar"; concepciones que cual el mar sólo muestran sus diferencia en la cresta de las olas manteniendo un complejo de relaciones bajo el agua de la realidad significada.

"Seres del agua". Los seres del agua comprenden una variedad de especies, algunas de carácter benigno y otras de carácter maligno, si se toma como ordenador un parámetro ético. De acuerdo a su forma, los seres del agua pueden ser en general animales (lobos marinos, toros, ovejas, o serpiente), o antropomorfas, como mujeres del agua e incluso algún hombre enano y zambo (Carrasco, H. 1981).

Por ejemplo en el mundo acuático encontramos esquemáticamente:

Acuáticos

Protectores:

- Kalfu malen como una doncella de los ríos.
- Relato de Kuymalen: mujeres del agua que buscan hombre.
- Relato de Karüwa: mujeres del agua que ayudan en los quehaceres domésticos
- Relato de Manquian: hombre transformado en mineral (roca) y espíritu del agua para protección de los hombres.

Protector/Agresor; benigno/maligno:

- Shumpall, Shumpalwe: bajo distintas formas animales o humanas.
- Willin: animal dueño del agua.

Agresores:

- Ngürüfilu: zorro-gato con cola de culebra: antropófago de los mallines (lugares de aguas bajas)
- Kaikai: Agua que se transforma en serpiente.
- Trilkewekufe: cuero del agua,
- Toro de agua como aparición de mal augurio o como dueño de laguna.

Su naturaleza es distinta a las de las especies naturales, son seres supranaturales. La denominación genérica de shumpall cubre todo este espectro de seres. Sin embargo, se las considera en general formas de wekufe: algo así como fuerza del mal. A tales seres se les atribuye en su forma genérica o, en el caso de Manquian, el estatus o la noción de dueño del agua, dueño en el sentido de espíritu o ser supranatural, cuidador y con poder de dar: Ngen.

“Dueño”: es pues quien tiene la protección de un ámbito y que está para favorecer o castigar a los hombres -siempre supeditado a Dios-. Cuando el ser que se encuentra adoptando las formas de los seres propios de un dueño -una serpiente, un remolino, un zorro, por ejemplo- es completamente maligno, tal ser actúa como wekufe y no es una forma del dueño del agua. En todo caso, el tejido de significados, nociones y significantes es intrincado y difuso; así por ejemplo, el dueño del volcán controla a seres del volcán, la gente de allí: degunche, pero están allí también los cherufe, que son malignos, nada le hacen al dueño del volcán pero actúan por su cuenta (“Degunche”, relato de Hortensia Lepin, Perquenco, en Kuramochi 1991 Vol. 1: 96). Existe también la noción de dueño con cierto carácter de jefe: ñidol, dueño-jefe de las culebras en el relato de “La machi poderosa” (op. cit.: 7), pero no se trata al parecer de jefe, este rasgo de líder vendría de la cultura occidental (ver nota op. cit.: 10).

"Bien y Mal", son ideas éticas que informan toda la realidad, de modo que, los seres del agua, los dueños y las transformaciones que constituyen esfuerzos a medio camino de la mente para sorprender la ubicua forma de una realidad continua, están cargados con estos rasgos como un patrimonio de caracteres básicos exteriorizables en todo ser o realidad.

Presentar: ofrecer, sacrificar, "cautivar", constituyen, indudablemente, para nosotros, los pasos de una secuencia; no obstante, a pesar de que todo ello es distinguible y puede ser captado como una sola unidad, así lo vemos en la superficie lingüística con algunos verbos mapuches. En el caso de presentar, por ejemplo, una doncella en un relato (ver "La plaga de langostas", op. cit.: 12), ello implica su preparación, presentación, sacrificio, y ser tomado su espíritu por Dios para dejarlo como ser protector en una montaña (*takungey* kiñe püchü domo o *witrakalungey*: relato de Kalfumalen, en Kuramochi 1991). O en el caso de comer: *futa malle iloy* *ufisha* *abu*= carnear, que es escoger preparar, presentar, sacrificar, tomar ñachi, apol, preparar la carne para comerla, por ejemplo (Relato de animales de Alejandro Levinao).

La falta de límite entre el ser del hombre y el de la naturaleza pueden explicar la proyección analógica de la bisexualidad animal tanto en sentido proyectivo como en dirección al sujeto que se percibe en ella. Ello puede explicar la difusión del instinto sexual hacia la naturaleza, bajo la especificación acuática (ella por lo demás es productiva, como la mujer y como la tierra). Por otra parte, la bisexualidad percibida es también proyectada a la esfera sobrenatural del *wenumapu* en la concepción de Dios, el cual es masculino y femenino en la cultura mapuche. Si embargo, hay una frontera flotante entre la identidad, la realidad física de entorno y la realidad etérea, frontera no transgredible so pena de sanción. El desear al agua como mujer constituye la falta, la desviación (toda desviación desborda fuera de un límite). Sin embargo, la ambigüedad de los perfiles identificantes, va más allá de la realidad "más propiamente fenoménica perceptible", más allá de la vida, está la muerte petrificada de una dimensión de Manquián, y su presencia como dueño del agua y protector de los hombres en otra dimensión de su ser, otra forma de vida.

A pesar de ser parte de la naturaleza, no podemos entrar en cierto tipo de relación; parece ser el pensar mapuche, hacerlo es introducir el desorden y ello es contrario a lo que el Dueño de la Gente quiere. Curiosamente, las comunicaciones del cielo, deben cumplirse en este orden, querer pensar por sí mismo estableciendo otro orden, generando una ideación propia no es aceptable y se sanciona, ello parece ocurrirle a Kalfukura que quiso ser compasivo con las víctimas que a través del sueño se le pidió sacrificara (Relato "El cacique Piedra azul", en Kuramochi 1991: 89). Esto

tiene que ver con la alta estima de la tradición y la repulsa a innovar de la cultura mapuche.

La concepción de la tierra, del fuego y del agua como mujer está muy bien objetivada en nuestra cultura occidental en la mítica de los Veinte poemas de amor y una canción desesperada, de Pablo Neruda.² Claude Lévi-Strauss, por su parte en sus Mitológicas registra muchos mitos en armonía con este tópico.

Caso 2. Kalfukura, la mujer que se casa con un ser del mar (Relato "Kalfukura", en Kuramochi 1991: 227). Una niña que gustaba de andar sola por la orilla del río desaparece. Luego se presenta a su familia con un hijo en brazos, es un lobito marino. El mensaje del esposo del agua es que vayan al lugar donde se perdió para recoger el pago, ritual que se cumple con ofrendas y metawes con muday, grandes olas levantadas por lobos marinos arrojan mariscos sobre la playa.

La relación con el agua está doblemente marcada, la de Manquián es una relación sexual: masculino/femenino, pero otra parte, otros relatos como el que presentamos (supra) muestran la relación femenino/masculino. En este último caso la alianza matrimonial expande el parentesco hacia la naturaleza acuática, ella se realiza ritual y formalmente por cuanto en los relatos en que la mujer se casa con shumpall bajo la forma de lobo marino u otra, se cumple con el "pago" por parte del esposo: mafun (que comprende muchos pasos, en base a información entregada por Desiderio Catriquir) y se muestra la unión consumada por el nacimiento de un hijo.

El agua así se semantiza bajo formas simbólicas como elemento productivo, germinal, semejante al hombre confundiendo la identidad de uno y otro en una sola, pero a la vez, está dotada de la dualidad sexual bajo naturalezas masculinas y femeninas. Por otra parte tal percepción conjuntiva con un elemento productivo se cierra sobre el hemisferio de la destructividad que hay en él, esta otra dualidad la que muestran los mitos en los que el agua, por la inundación de los orígenes o la originada tras la erupción de un volcán, se torna en elemento destructivo (Tripakón; Víctor Huisca, Chaura, en Kuramochi 1991: 173).

Con respecto al fuego, no existen relaciones más directas en los relatos registrados que la de los seres de naturaleza volcánica y los seres

² Ver mi trabajo El agua y el Fuego, análisis del Poema 1 de Pablo Neruda, editado en la Universidad Católica sede Temuco.

³ Relato "La Hija del Cherruve", en Lenz, Rodolfo: Estudios Araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1896.

humanos. Lenz registró "La hija del cherruve",³ y de este relato puede inferirse que hay una hija o ser procedente de una paternidad volcánica -cherufe es un ser maligno cuya forma es ígnea y aérea, en forma de cometa. La niña hija del cherufe de este relato se casa con un mapuche y huyen del lugar hacia donde los persigue el cherufe.

Caso 3. En el relato *Gente del volcán* (supra), hemos establecido las relaciones de alianza matrimonial entre gente del volcán: masculina y seres humanos: una mujer, naciendo hijos de esta unión. Incluso dentro del género de seres del volcán se establecen alianzas; desde luego está el hijo del dueño que toma esposa humana, pero además se realiza un matrimonio entre otro de sus hijos y otra gente -no se sabe de qué naturaleza- en lo cual según el relato le tocó a la abuela de la relatante hacer las conversaciones de acuerdo, por indicación de su consuegro (ngillanche: compragente), el dueño del volcán. Cabe señalar, que los volcanes son denominados pillanes, y que este término tan complejo en su semántica, se aplica también a un ser aéreo, el cual invocado en el relato sobre Latrapai, ayuda a los héroes proporcionándoles en un caso hachas para derribar árboles.

Caso 4. En el caso de "El viejo Latrapai", mito del viejo felino que tiene dos hijas y que no quiere entregarlas en casamiento, los héroes cambian árboles cortados, leña (una de las pruebas que les impuso Latrapai), por esposas, mujeres que después manda matar Latrapai, lo cual hemos extrapolado como el cambio del fuego de cocina por el fuego sexual.⁴

"Pillán espíritu del trueno, conecta el mundo sobrenatural alto con el mundo terrestre. Ubicado hacia el Este, punto de intersección ético-cósmica entre el Bien y la emergencia del sol, apoya con su poder las gestiones de casamiento de los héroes a la luz del día, en contra del desorden y de la oscuridad del incesto y del parricidio".⁵

Caso 5. Existe un relato sobre "Las cosas de los antiguos" en los que los hombres no tiene el fuego, concurren los grandes loncos como el Tigre y se les hace saber que para obtener el fuego deben sacrificar -"pagar"- un niño, precio que estiman muy alto. Este fuego viene de lo alto, de arriba, y en el relato lo trae Latrapai en su pipa. El zorro es despreciado por los hombres

³ Relato "La Hija del Cherruve", en Lenz, Rodolfo: *Estudios Araucanos*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1896.

⁴ Examen de variantes del mito, en Kuramochi, Y.: "Los Donantes en 'El Viejo Latrapai'", en *Actas Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, UFRO-ILV, 1986.

⁵ "Los donantes en 'El Viejo Latrapai'", pp. 93-94.

que lo rebajan al no darle crédito de lo que éste dice que hay que hacer para obtener el fuego; el zorro, toma el fuego en su cola de una gran fogata que ha hecho para los hombres y huyendo va esparciendo el fuego por todos lugares por los que pasa (hay en el relato una idea de compartir el fuego); finalmente se lanza al agua. El willin, que se encuentra en el agua, como dueño de ella, le propone al zorro hacer el amor y engaña a su vez al zorro, a quien le ha prometido que después hará lo mismo el zorro con él, cosa que no cumple volviéndose al agua. Hay aquí en el asunto del fuego una relación también con el sexo, que me resulta oscura; el relato pone énfasis no en el asunto del fuego, sino en el sentido de que siempre hay otro ser más astuto que puede engañarnos.

Asociado a la fuerza germinal, el fuego solar es objeto o mejor referencia para las oraciones dirigidas a Ngenechen, por otra parte en el ritual del ngillatun el fuego sagrado de inmolación para la continuidad de la vida: pillan Kütral, sirve en la relación con la divinidad través del fuego solar productivo.

De este modo el fuego se marca como elemento de vida y adquiere los rasgos de sexualidad por las alianzas matrimoniales con los seres del volcán y por las esposas cambiadas por fuego vegetal (supra). Su contrapartida está en el fuego destructor que se origina en los mismos volcanes, seres sagrados de naturaleza supranaturalizada cuya realidad de núcleo o masa ígnea y roca adquiere formas protectoras y a veces asexuadas como la doncella cometa Kalfumalen. Además, se vuelven expresión plutónica y destructiva por un fuego que se abraza al agua, las cuales desde su forma de nieve, transformadas, bajan para inundar la tierra (Relato de los volcanes) y entonces puede ser la serpiente de las aguas que silba y amenaza: "Kaikaikaikaikaikai"; es Kaikai filu.

Toda esta realidad está bajo la percepción de un pensamiento holístico que adquiere el significado correspondiente y toma las formas simbólicas que transitan en la oralidad de los relatos comprometiendo la realidad humana y la otra, en un sistema de relaciones especulares y recíprocas.

Así, la identidad va siendo definida articulada a la naturaleza con la cual hay vínculos de distinto grado, desde la alianza sexual expresada en la doble relación masculino/femenino; femenino/ masculino, en forma directa y explícita hasta la relación simbólica expresada en el mito de Latrapai, en la que privadas de la vida las esposas de los héroes, éstos, hacen desaparecer el fuego solar encerrando la noche en una olla, y el sol sólo vuelve a aparecer cuando encuentran -en una versión- esposas salidas de la tierra. Sin embargo, la mente simbólica concibe la relación y la restricción por cuanto la alianza matrimonial con seres de otra naturaleza

que proporcionan una riqueza fácil y por ello, censurable y destructiva, es decir va contra la vida al mismo tiempo que la continúa.

Por otra parte, a vía de complemento o indicación, podemos ver otras alianzas. Se observan en los relatos relaciones de un hombre con un ser que es mujer y es culebra ("El hombre viejo que se casó con una culebra", en Kuramochi 1991: 44), relaciones interrumpidas, y en otro relato relaciones que proporcionan hijos, aunque esto parece ser lo que para nosotros es un sentido figurado, la mujer serpiente es a la vez ese tipo de protectores que originan riqueza fácil, y los hijos son ganado animal (ibid.); también tenemos registrado el relato de un wecufe que no está bajo la forma de un potro y que tiene relaciones con una niña ("El hombre-caballo", en Kuramochi 1992, Vol. 2: 177). Con lo alto, sólo tenemos a la vista el relato -bajo influencia religiosa occidental- recogido por Sauniere 1975 ("El primer fratricida", en donde la luna parece ligada al origen a la primera generación, Relatos XIX y XX).⁶

Así, el pensamiento mapuche establece su relación con la naturaleza sensible y supranatural, atrayendo hacia la órbita de las concreciones simbólicas, realidades que nosotros percibimos separadas, en el caso del presente trabajo, en relación al agua y al fuego. Sin embargo, la identidad del hombre no se esfuma en tanto las restricciones éticas imponen los límites. Además, los relatos muestran que es precisamente la estimación de la tradición oral, con su legalidad consuetudinaria, constantemente reciclada, la que confiere su identidad al hombre social y solidario mapuche.

Bibliografía

- Carrasco, Hugo. 1981. "El mito de shumpall en relatos orales mapuche". Tesis para obtener el grado de Magister, Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Castro, S. y Ruiz M. 1992. Registro y Análisis de Cuatro Relatos Mapuches. Seminario de Título de Profesor de Castellano, Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Eccles, John. 1980. The Human Psyche. Alemania, Editorial Springer International.

⁶ Sperata de Sauniere: Cuentos Populares Araucanos y Chilenos. Santiago, Nascimento, 1975.

- Eccles y Popper. 1982. El Yo y su Cerebro. Barcelona, Talleres Gráficos Duplex.
- Kuramchi, Yosuke. 1991. Mitología Mapuche. Quito, Ecuador, Edit. Abya Yala.
- 1992. Cultura Mapuche V. 1: Relatos mapuches. Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- 1992. Cultura Mapuche V. 2: Relaciones de rituales y tradiciones. Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Kuramochi, Kie y Adriaola, María. 1992. "Lo maravilloso en el relato de Marta Brunet y Maité Allamand". Tesis de Título de Educadora de Párvulos. Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Read, Herbert. 1957. Imagen e Idea. México, Breviarios, F.C.E.
- Rhawn, Joseph. 1982. "The neuropsychology of development: hemispheric laterality, limbic language, and the origin of thought", in Journal of Clinical Psychology, vol. 38, 1.
- Vidal, Hernán. 1989. Mitología Militar Chilena. Surrealismo desde el superego. Minneapolis, U.S.A., Institute for the Study of Ideologies and Literature.