

EL DISCURSO EXPLICATIVO MAPUCHE EN EL ACTO DE COMUNICACION INTERCULTURAL.

Iván Carrasco M.
UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

1. ANTECEDENTES: EL PROBLEMA

Uno de los primeros aspectos que me llamó la atención cuando empecé a estudiar la etnoliteratura mapuche, fue la ausencia de explicaciones, lo que produce textos caracterizados por una cautivadora parquedad expresiva porque dan por supuestos muchos detalles y elementos que en otras literaturas se describen con especial énfasis; esto se debe a que el emisor sabe que aquellos hechos son conocidos por su auditorio, que esta experiencia comunitaria le permite vivenciarlos sin necesidad de explicación (I. Carrasco 1971:25-28). Esta intuición ha sido confirmada más adelante por Adalberto Salas, al afirmar que como acto de discurso, la literatura mapuche es un fenómeno intracultural (1984: 205-221). En un contexto teórico mayor, lo anterior es explicado por el hecho de que todo texto es realizado como artístico o literario en el marco de una sociedad y una cultura determinadas históricamente; el consenso de un sector especializado o de la totalidad de una comunidad humana le confiere el valor literario a cierta clase de textos, actualizados en forma periódica o casual, mediante un acto comunicativo predeterminado o efectuado de manera espontánea, y sometido a un control de espectro variable según el tipo y número de reglas restrictivas de tal situación (Di Girolamo 1982: 35-87; Mignolo 1978: 19-87; Greimas 1976: 9-34; Van Dijk 1980: 115-142; Hockett 1971: 531-541; Schimdt 1987: 195-212;

Spillner 1979: 107, entre otros). Por ello, las etnoliteraturas orales revitalizan solamente los elementos textuales indispensables, un esquema o patrón textual básico que evita repetir lo que está presente en la memoria textual comunitaria, mediante lo no dicho del texto, vale decir, sus presuposiciones (Schmidt 1978: 91-109).

Sin embargo, Hugo Carrasco me decía ya en 1981 que esta situación había dejado de ser homogénea, puesto que en sus numerosos diálogos con mapuches de diversos sectores se había dado cuenta que ellos estaban incorporando diversas formas de explicación que tendían a evidenciar lo que antes estaba supuesto. Esto lo definió más adelante al explicar que muchos mapuches integran el relato y el metarrelato que lo complementa en la información entregada a los investigadores, "como cuando don Santos Lemunao relata la historia del legendario Venancio Coñuepán y luego explica su experiencia personal al respecto" (1984: 243).

Luego, a medida que empezaron a publicarse los libros escritos en mapudungun por los propios mapuches, a partir de ¡Papeltuaiñ Mapudungu Meo! Lecturas Mapuches, de Rosendo Huisca y María A. Relmuan, en 1981, esta observación se fue confirmando gradualmente. A estas alturas pienso que ya se puede afirmar con cierta seguridad que uno de los efectos textualizados más interesantes de la relación intercultural entre los mapuches y los winkas es el énfasis dado a un tipo de discurso explicativo, que podemos asimilar al nütram, y al nütramkan (H. Carrasco 1984: 242-243), sobre todo en la expresión escrita. Pienso que un enfoque adecuado de este problema debe considerar que la actual situación de comunicación de los mapuches ya no es sólo intraétnico sino interétnico y, por tanto, intercultural (sobre esta noción, Cf. Amadio et.al.: 1987 y Bonfil 1987).

2. MARCO TEORICO. HIPOTESIS DE TRABAJO

Un buen punto de partida para observar esta situación es situarse en una perspectiva sociolingüística, como lo han hecho Teresa Durán y Nelly Ramos, para examinar el temprano proceso de interacción comunicativa entre autóctonos y extranjeros, iniciado con la invasión de los lugares habitados por los mapuches hecha por el ejército español y los tipos de comunicación lingüística producidos durante él; según estas investigadoras, hasta 1900 más o menos, han sido tres: la formalizada u oficial; la obligada por circunstancias bélicas; y la espontánea, caracterizadas por su interacción con las estructuras sociales de los grupos en contactos y su intención transcultural, semifrustrada por factores extraverbales de distinta índole (1987: 175-183).

En la actualidad, pienso que los dos primeros han desaparecido por causa de la transformación de los factores históricos que los hicieron posibles, que el tercero se ha intensificado, lo mismo que su condición intercultural, puesto que al circuito se han incorporado no sólo españoles, sino también portadores de otras lenguas y culturas. Por ello, mi hipótesis central es que, a partir de estos factores, ha surgido un nuevo tipo de interacción lingüística entre mapuches y winkas: la situación de comunicación planificada o semiplanificada por los investigadores científicos, que motivan al mapuche a asumir el rol de informante y no de interlocutor natural o espontáneo. De este hecho, se han derivado dos más: el énfasis dado a la explicación por los mapuches situados en posición de informantes; y la ampliación del ámbito de recepción del texto mapuche, mediante la incorporación a) del winka y del mapuche awinkado, y b) del investigador foráneo, como destinatarios copresentes del texto oral y previstos del texto escrito.

Por razones de formación y competencia y por la naturaleza misma de la problemática, desarrollaré esta exposición desde una perspectiva semiótica textual, en una

posición abierta, no reductivista, que toma como fundamento la concepción de semiosis o proceso significativo planteado por Pierce, que permite integrar criterios y elementos de investigadores actuales.

3. LA SITUACION DE COMUNICACION PLANIFICADA O SEMIPLANIFICADA Y EL DISCURSO EXPLICATIVO MAPUCHE

Sabemos que en el siglo XX ha aumentado ostensiblemente el interés de los investigadores, nacionales y extranjeros, de diversas disciplinas, por conocer y comprender la sociedad y la cultura de los mapuches. Con el desarrollo de la lingüística de campo, la antropología sociocultural, la sociología rural y, últimamente, la etnoliteratura, el contacto interétnico se ha vuelto más complejo y ha dado origen a una situación comunicativa nueva: en ella el mapuche no es sólo un interlocutor natural, sino también un objeto de estudio científico. Al investigador, la situación de intercambio comunicativo le interesa como medio de obtener información émica fidedigna y de primera mano, lo que no sólo condiciona su propia actitud, sino también la del mapuche, que pasa a constituirse en informante más que en interlocutor, así como él asume las de interrogador y motivador. Sin embargo, el contacto interétnico no se reduce al objetivo profesional de encontrar información, problemas teóricos y textos valiosos, sino también implica la relación cordial, amistosa, solidaria, fraterna, entre investigador e informante; de ser así, la actividad investigativa estaría impregnada de una profunda inmoralidad, puesto que reduciría al informante a la condición de instrumento u objeto, por lo tanto, un elemento de consumo desechable como ser humano.

La relación que se produce entre el investigador y el mapuche es, obviamente, de naturaleza intercultural, puesto que quien estudia una cultura ajena, distinta a la suya, necesita usar sus propias categorías conceptuales para comprender las del otro, aunque su intención sea

identificarse con ellas para comprenderla mejor. Dado que el agente que provoca la interacción es un investigador científico, ésta responde a una intención congoscitiva, por tanto, a un proyecto y punto de vista teóricos y a una estrategia metodológica. Por lo cual, resulta no ser una situación de comunicación natural, espontánea, libre, sino orientada hacia determinados aspectos que le interesan al investigador. Esto puede observarse tanto en los textos recogidos por los investigadores clásicos (Lenz y Augusta) como por los modernos.

La interacción comunicativa planificada o semiplanificada, tiene tres posibilidades más evidentes de realización:

a) La entrevista, oral o escrita, en la cual los roles de indagador e informante son asumidos en forma explícita, consciente, como resultado de un acuerdo previo de intercambio de información. Por lo general, el interrogador es winka, pero a veces este papel lo cumple un mapuche con la formación requerida, que para tal efecto forma parte de un equipo de trabajo interétnico. Un excelente ejemplo de esta situación lo encontramos en la serie de Federico Ni Nüttram. Los relatos de Federico, que tiene como autor a Segundo Llamín Canulaf. El discurso de Federico está presentado en forma permanente por una especie de narrador que lo sitúa y lo comenta; p.ej., "Federico posee un buen entendimiento, por eso no le gusta perder sus costumbres. El se ha sentido molesto por las malas costumbres de sus dos amigos. Por ese motivo se acordó de Kulfen y Piwün Trekan. Sus propios nombres dicen qué clase de personas son, dice.

Por eso, Federico un día hizo traer a Kulfen para darle algunos consejos. Cuando él llegó le dijo..." (Federico IV, 1987, p.35. Cito por las traducciones de sus propios autores, por razones de comodidad).

En el primer libro, el narrador (es decir Llamín), se limita a presentar a Federico, con un breve texto del tipo

"Federico dice en su conversación". Pero, ya en el segundo, asume en forma clara el papel de entrevistador, lo cual explica de modo preciso por qué aparece como autor del texto él y no Federico. P. ej., mientras su amigo explica el juego de awar kuden (juego de abas), Llamín interviene para preguntarle: "¿Cómo se entiende el ganador?" (p.37), "¿Cómo se cuenta para saber quién gana?" (p.38), etc., etc. De este modo, deja en evidencia que la totalidad es una serie de entrevistas. Podría pensarse que ésta es una entrevista de exclusivo carácter intracultural, pero, parece no serlo, por dos motivos: el primero, que Llamín adopta una actitud análoga a la de un winka; no aporta ni supone conocimientos por su parte, sino que aparenta no saber nada y por ellos sus preguntas tienen la finalidad de promover una explicación por parte de Federico; el segundo, porque no anda solo, sino acompañado de otras personas, algunas de las cuales parecen ser winkas, por sus nombres (Paulino y Enrique) y su comportamiento: parecen desconocer actividades tan elementales como hacer una ruka, hacen preguntas, por ejemplo. Si no son winkas, actúan como mapuches muy awinkados.

b) La otra forma posible es la conversación dirigida, que supone un alto grado de habilidad por parte del indagador para que ésta parezca espontánea y sin motivación externa ni previa al acto mismo.

c) Un tercer modo de realizar esta comunicación es la escritura de textos hecha por autores mapuches, a instancias de un investigador que lo motiva, le presta su colaboración técnica y supervisa su trabajo. Tal como en los casos anteriores, la intención y la expectativa de este tipo de acto comunicativo, es de índole cognoscitiva. La mayor parte de los textos escritos por autores mapuches ha surgido de esta clase de situación. Así apareció ¡Papeltuaiñ Mapudungun Meo! Lecturas Mapuches, bajo la asesoría de los lingüistas Adalberto Salas, Raúl Caamaño, Arturo Hernández y Nelly Ramos; lo mismo, la colección de textos bilingües iniciado por el Taller para Autores Mapuche-Hablantes organizado por el convenio entre la

Universidad de la Frontera y el Instituto Lingüístico de Verano, editados primero bajo este sello y luego por la Editorial Küme Dungu. Una motivación distinta parecen haber tenido Sebastián Queupul Quintremil, iniciador de la literatura mapuche moderna, y la Organización para la Literatura Mapuche (OLM), cuyo órgano de expresión es el Boletín Amuldungun.

Puesto en esta situación en gran medida artificial, de entregar información sobre su vida, su sociedad, su lengua o su cultura, el hablante o escritor mapuche no puede mantener su modo habitual de conversar, contar, describir, etc., sino debe usar un tipo de discurso que responda a los propósitos del investigador. Dado que el mapuche sabe que éste no comparte su conocimiento del mundo, sino que desea obtenerlo y participar en él, deberá hablar o escribir especificando muchos aspectos que por lo general considera conocidos por sus interlocutores y manejar más elementos de los que usa al comunicarse en forma natural y espontánea con sus hermanos. Resulta necesario, por lo tanto, usar un lenguaje de carácter explicativo. Entiendo, aquí, por discurso explicativo, al conjunto de textos o fragmentos de textos que, junto a la descripción de seres u objetos y a la narración de sucesos, especifica las causas, la naturaleza, la situación y/o los efectos o consecuencias de ellos.

El discurso explicativo supone dos reglas en el ámbito de la enunciación: a) de disociación: el hablante o autor da explicaciones porque supone o sabe que su auditor o lector no pertenece a su sociedad y no comparte su cultura, por lo cual no puede colaborar en forma activa y eficaz en la realización del texto. Todo lo contrario sucede en el epeu tradicional, que supone una regla de solidaridad (Cf. H. Carrasco 1981: 29-33) b) de heterogeneidad: desde el momento en que el destinador o destinatario del texto pertenecen a sectores diferentes de la realidad, su experiencia de la lengua, de la comunicación, de la textualidad, del mundo, son obviamente distintos, por lo cual uno tiene que enseñarle al otro que

quiere aprender de él. La relación entre ellos es de necesidad, pues, como ha dicho A. Salas, está basada en la ecuación entre investigador e informante, que aportan elementos distintos: uno, su dominio innato de la lengua, el otro, su formación científica y sus procedimientos (1972: 237-242). Ciertamente, ninguno puede hacer su trabajo sin el otro, pero ello se debe a la diferencia, y no a la semejanza, entre ambos.

El discurso explicativo puede aparecer en dos formas: como un procedimiento particular dentro de un conjunto de medios retóricos que organizan un texto (junto a la descripción, la prosopopeya, la metonimia, la metáfora y otras de menor recurrencia) o como un tipo particular de texto.

Del primer tipo hay muchos ejemplos; en Federico III, éste dice: "-Todas estas explicaciones puedo dar referente a la siembra de papas- dice Federico" (p.51), dejando en claro que emplea este tipo de figura en forma muy consciente.

Del segundo, existiendo muchos otros de suma claridad, voy a tomar el mismo caso. En el conjunto (abierto) de textos que forman su ciclo, Federico explica muchos aspectos de su cultura; empieza con su propia persona: "Yo soy un hombre Mapuche y mi nombre es Federico, tengo veinticuatro años de edad. El lugar donde vivo se llama Lofnag Mapu/.../ Yo crecí aquí no más sin salir a otra parte. Todos mis amigos son muy buenas personas, así que ayudo a cualquiera de ellos en su trabajo. Ellos también me ayudan igual, y de ninguna manera me hacen maldad/.../ Vivo aún en una casa de paja, pero mis amigos todavía tienen rucas también. Es cierto que mi ruca no es la mejor, pero cuando se mantiene bien limpia también se ve bonita. Por eso estoy pensando trabajar mucho. Ya tengo una yunta de bueyes, una vaca parida y algunos cerdos" (p.33). En el mismo primer volumen, da a conocer diversos aspectos de la Novena Región, explica la constitución de su familia y de la

familia mapuche en general, distintos episodios de su vida representativos de las costumbres de su pueblo, una gran cantidad de actividades (el palín, la preparación de muday, el funeral, la construcción de la casa), de objetos (el arado de palo, instrumentos musicales), de sucesos, etc. Incluso, como ya se ha visto, más de una vez explicita su intención explicativa a través de un metatexto, como lo hace, p.ej. luego de hablar de su amigo Tulio cuando apunta: "Así es el casamiento" (p.51).

Su actitud general es la de explicar, dando muchos detalles, para que se entienda con exactitud lo que dice, describiendo los fenómenos que supone menos conocidos por sus auditores y sus eventuales lectores, involucrándose en forma permanente en su relato, que de este modo se presenta como un valioso documento etnográfico, estructurado desde una perspectiva testimonial o émica. Un buen ejemplo es la explicación del modo de construir una ruca: "Para hacer una casa de paja, al principio de la preparación hay que tener ocho postes y juntar dieciocho varas largas para la solera y para unir los tijerales en el caballete. Cuando éstos están todos listos hay que preparar los colihues pelados suficientes para envarillar la ruca.

-¿Qué es eso que se llama envarillar? Federico responde a la pregunta, y dice:

-Se llama envarillar cuando están puestas las varas o sea, los tijerales, encima de las varas y se amarran los colihues con boqui. Tres hombres realizan esos trabajos encima, una persona a cada lado y uno al centro. Ellos juntos van amarrando los colihues. Eso se llama envarillar" (Federico III, pp.33-34)

Otros autores destacados en el uso de este género de nüttram, que puede llamarse testimonio etnográfico, además del propio Segundo Llamín, son Rosendo Huisca, José Blanco, Eleuterio Cayulao y Armando Mena.

Otros autores prefieren dar a conocer su opinión sobre determinados aspectos de la vida, la identidad y la cultura mapuches, dando forma a otro género del nütram que podemos homologar con el ensayo occidental (I. Carrasco 1987: 85-86). Ellos explican sus ideas acerca del valor de las tradiciones, la importancia del mapudungun, el sentimiento de pertenencia a la comunidad, el amor a la tierra, la vinculación y conflictos con los winkas, etc. Desarrollan, de este modo, un particular tipo de nütram doctrinario, de explícita función didáctica.

En este género destacan Florentino Coroso, Segundo Llamín, Pedro Aguilera y Victorio Pranao. De particular interés es un texto de este último, que aparece en Chakaykoche Ni Nütram, titulado "Observemos a este animalito" y que se refiere al zorro. Sin embargo, no se trata de una descripción zoológica, sino en sentido estricto, de teoría etnoliteraria, puesto que analiza las distintas funciones que cumple en los epu tanto en los antiguos como en los actuales. Es impresionante darse cuenta de la conciencia de metanarrativa de Pranao; no sólo es capaz de comparar la imagen extratextual con la imagen textualizada del zorro, sino incluso se refiere al modo retórico de introducirlo en los textos (la prosopopeya).

4. LA AMPLIACION DEL AMBITO DE RECEPCION DEL TEXTO MAPUCHE. PROYECCIONES TEXTUALES INTERCULTURALES

Como ya he señalado más atrás, la intervención de agentes foráneos en los actos de comunicación de los mapuches, corrientes o estéticos, ha provocado cambios en los textos, orales o escritos, debido a que requieren ser comprendidos no sólo por quienes comparten habitualmente su cotidianidad sino también por usuarios de otros sistemas de significación. Para que su actividad comunicativa sea eficaz, el emisor mapuche debe adaptar su discurso para permitir el acceso de una gama más amplia de receptores en ese circuito textual. Dado que una parte de estos últimos son winkas, que intervienen en forma activa o pasiva para

obtener conocimientos sobre una cultura que no es la suya, el acto de comunicación resulta ser intercultural.

Por supuesto que esto no sucede en todos los casos, sino cuando el hablante o escritor mapuche tiene conciencia de esta situación y se esfuerza en hablar o escribir de modo comprensible para un receptor winka. En caso contrario, el mapuche se expresa poniendo en juego las reglas habituales de conversación y construcción de textos, por lo cual el acto comunicativo mantiene su carácter intracultural, dejando excluido a quien desconozca el contexto sociocultural mapuche. Lo más probable es que éste sea el modo mayoritario de manifestación verbal de los mapuches, y que el acto comunicativo intercultural constituya todavía casi una excepción. Sin embargo, se puede preveer el aumento significativo del segundo, a medida que los escritores mapuches mejoran su manejo de la escritura, aumentan su cultura formal y tomen conciencia de esta situación.

Como es obvio, el destinatario y/o receptor del texto intercultural es un sujeto que comparte con el destinatario o emisor el conocimiento y manejo de la misma lengua y la misma cultura. Sin embargo, en contacto permanente con la cultura chilena global, muchos mapuches dejan de usar su lengua y se alejan psicológicamente de su cultura, por razones de residencia fuera del mapu, de educación, de trabajo, de prejuicios étnicos, etc.; incluso, muchos padres condicionan a sus hijos para que lo hagan, con el fin de evitarles problemas en su integración a la sociedad global. Aparece, así, el mapuche awinkado, según la expresión de sus hermanos, vale decir, el mapuche aculturado o en profundo proceso de aculturación. Por supuesto que a este tipo de indígena hay que darle más antecedentes que a los demás, entregarle la información de la cual carece, para que pueda descodificar los textos en forma adecuada; en otras palabras, hay que explicarle para que entienda, casi como si fuera un winka.

Algo parecido ocurre con el winka que participa en diversas clases de reuniones con los mapuches y necesita informarse de su pensamiento: profesores, funcionarios públicos, evangelizadores, vecinos, patrones o empleados; de algún modo, éste obliga al mapuche a flexibilizar su discurso para poder participar en él con éxito, siempre que a éste le interese que aquel comparta su lengua y su cultura.

Este fenómeno se profundiza cuando el participante es un investigador científico (antropólogo, sociólogo, lingüista, semiólogo, abogado, etc.); en tal caso, el mapuche asume con decisión su rol de explicador, puesto que tiene plena seguridad de que a su interlocutor o lector le interesa documentarse sobre su cultura y entenderla.

Tomo dos ejemplos del libro Tüfa Chillkatun Mapudungun Meu. Este libro habla en idioma mapuche, de Segundo Llamín, para demostrar lo afirmado. Después de saludar a sus hermanos, Llamín escribe el mito de Treng Treng; una vez terminado su relato, explica: "Por eso se cree que la raza humana ha vuelto a tener su existencia en el mundo, los que fueron librados del riesgo del gran diluvio por la acción del pájaro Treng Treng.

La gente que vive actualmente cerca el cerro Treng Treng asevera tener cuatro patas el cerro, pero una de éstas dicen que está derrumbada, quedando con las tres restantes. Ahora, volviera a ocurrir un nuevo diluvio, no habría escapatoria, dicen. El cerro está cerca del pueblo de Galvarino. También cerca del cerro Treng Treng hay una reducción que se llama Nielol (Ngülol).

Toda esta historia se cuenta en referencia del cerro Treng Treng. También se dice que en la cumbre del cerro existe una laguna de agua. Eso se cuenta por cierto" (p.10).

Aquí Llamín da una explicación de un aspecto del mito: el modo en que es vivido por los mapuches, su regla

de verosimilitud: esto se cree, este relato es aceptado como verdadero. También se refiere al tipo de comunicación que implica su producción: se trata de cierta clase de narración oral. Junto con ello, agrega información sobre elementos físicos y geográficos implicados en el mito. Por lo tanto, es evidente que este sector de su texto que he transcrito está dirigido a un sujeto que vive fuera del mapu y que no comparte las costumbres ni las creencias, pero le interesa conocerlas; en otras palabras, Llamín prevé un receptor winka, un investigador, para su texto.

En otro relato, de carácter humorístico, "Los gringos cazadores", cuenta que dos jóvenes salen a cazar, pero sus disparos se pierden en el aire; creyendo que han herido con cada tiro a una perdiz; le preguntan a un mapuche que los observa dónde han caído y éste sólo les responde: "Pelan, señor, pelan". Los jóvenes creen que las perdices están peladas y le dicen: "Pélala bien, pélala bien". Pero, Llamín al final explica: "Bueno, el hombre aludido era un campesino mapuche que no sabía hablar el castellano, pero que ante las preguntas de los cazadores sólo respondía: "Pelan, señor, pelan", que significa que no había visto" (p.20).

Como podemos darnos cuenta el autor hace una explicación metalingüística, la que supone un destinatario que no conoce bien el mapudungun pero le interesa esta clase de observaciones; por lo tanto, un investigador de la lengua, los relatos y el modo de ser de los mapuches.

5. CONCLUSIONES

Pienso que los antecedentes entregados confirman lo que se postula: que la aparición de un nuevo tipo de acto comunicativo entre los mapuches presenta un carácter intercultural y conlleva el desarrollo de un particular tipo de discurso explicativo que asume varias modalidades (testimonio etnográfico, ensayo o metatexto), el cual amplía el ámbito de receción del nütram y del nütramkan

tradicionales, al suponer como destinatarios no sólo a mapuches, sino también a winkas que buscan información. Este tipo de textualidad, que por ahora constituye una situación de excepción, puede aumentar y tener proyecciones muy diversas en la vida y cultura de los mapuches; por lo cual me pareció necesario presentar estas primeras notas como un testimonio de preocupación científica por esta interesante problemática teórica y de interés fraterno por el presente y futuro de nuestros hermanos mapuches.

6. BIBLIOGRAFIA CONSULTADA Y CITADA EN ESTE TRABAJO

6.1 Fuentes primarias

1. Aguilera Milla, Pedro: Kauñikú Tañi Dungun. El hablar de Kauñikú. Metrenco, UFRO-ILV, 1984.
2. Idem : Pu Pewenche Tañi Nüsol Dungu. La historia de los pewenches. Temuco, Küme Dungu, 1987.
3. Aguilera Milla, Pedro; Ancan Pilquian, José B.; Blanco Painequeo, José; y Pranao Heunchuñir, Victorio: Pu Mapuche Tañi Kimün. El saber de los mapuches. Metrenco, UFRO-ILV, 1984.
4. Idem : Peaimün Taiñ Nütram. Vean ustedes nuestra literatura. Metrenco, UFRO-ILV, 1984.
5. Blanco Painequeo, José: Dollümko Ni Kuyfike Nütram. Relatos antiguos de Dollinco. Temuco, Küme Dungu, 1988.
6. Canío López, Antonio: Nütramkakantun Chillka. Libro de cuentos. Temuco, Küme Dungu, 1987.
7. Cayulao M., Eleuterio; Coroso H., Florentino; Huisca Ll., Víctor A; Llamín c., Segundo; y Mena M.,

Armando: Feleí Taiñ Mapudunguel. Temuco, UFRO-ILV, 1983.

8. Huisca M., Rosendo D.; Loncomil C., Manuel P.; Llanquinao T., Camila; Millanir A., Martín; y Relmuan A., María A.: ¡Papeltuaiñ Mapudungu Meo! Lecturas Mapuches. Temuco, Universidad Católica, 1981.
9. Llamín Canulaf, Segundo: Tüfa Chillkatun Mapudungun Meu. Este libro habla en idioma mapuche. Metrenco, UFRO-ILV, 1984.
10. Idem : Federico Ni Nütram I. Kimafiiñ Federico Ni Mongen. Los relatos de Federico I. Conozcamos la vida de Federico. Temuco, Küme Dungu, 1987.
11. Idem : Federico Ni Nütram II. Federico Feypi Kiñeke Wimtun. Los relatos de Federico II. Federico habla acerca de algunas costumbres. Temuco, Küme Dungu, 1987.
12. Idem : Federico Ni Nütram III. Federico Feypi Kiñeke Küdaw. Los relatos de Federico III. Federico explica algunos trabajos. Temuco, Küme Dungu, 1987.
13. Idem : Federico Ni Nütram IV. Federico Feypi Fillke Dungu Ni Kimel. Los relatos de Federico IV. Federico comenta sobre varios temas que conoce. Temuco, Küme Dungu, 1987.
14. Pranao Huenchuñir, Victorio: Chakaykoche Ni Nütram. Temuco, Küme Dungu, 1987.
15. Idem : Chakaykoche Ni Kuyfi Nütram. Temuco, Küme Dungu, 1988.
16. Queupul Quintremil, Sebastián: Poemas mapuches en Castellano. Santiago, 1966.

6.2 Fuentes secundarias

17. Amadio, Massimo et.al.: Educación y pueblos indígenas en Centro América. Un balance crítico. Santiago, UNESCO-OREALC, 1987.
18. Bonfil, Guillermo: "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", Papeles de la Casa Chata 3, Año 2, 1987, pp.23-43.
19. Carrasco, Hugo: El mito de Shumpall en relatos orales mapuches. Tesis Escuela de Graduados UACH, 1981.
20. Idem : "Sobre la noción de relato oral mapuche" Actas II Seminario Nacional de Estudios Literarios, Santiago, USACH-SOCHEL, 1983, pp. 236-247.
21. Carrasco, Iván: "Estructura mítica de un folk tale de los indios mapuches o araucanos de Chile", Stylo 11, 1971, pp. 25-40.
22. Idem : "Algunas transformaciones producidas por la escritura en la expresión literaria mapuche", Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2, 1987, pp. 79-90.
23. Dijk, Teun Van: Estructuras y funciones del discurso. México, Siglo Veintiuno Editores, 1980.
24. Di Girolamo, Constanzo: Teoría crítica de la literatura. Barcelona, Crítica, 1982.
25. Durán, Teresa y Ramos, Nelly: "El problema del contacto sociolingüístico temprano entre mapuches y españoles", Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2, 1987, pp. 173-184.

26. Greimas, A. Julien: Ensayos de Semiótica Poética. Barcelona, Planeta, 1976.
27. Hockett, Charles: Curso de Lingüística Moderna. Buenos Aires, EUDEBA, 1971.
28. Mignolo, Walter: Elementos para una teoría del texto literario. Barcelona, Crítica, 1978.
29. Salas, Adalberto: "El trabajo de campo con informante nativo: un modo de aproximación a las lenguas indígenas americanas", Stylo 12, 1972, pp. 237-242.
30. Idem : "De la etnografía a la literatura; de la literatura a la etnografía", CUHSO 1, Vol. 1, 1984, pp. 205-242.
31. Schimdt, Siegfried: Teoría del Texto. Madrid, Cátedra 1978.
32. Idem : "La comunicación literaria", J.A. Mayoral (Comp.): Pragmática de la comunicación literaria. Madrid, Arco/Libros, 1987, pp.
33. Spillner, Bernd: Lingüística y Literatura. Madrid, Gredos, 1979.