

ETNOLITERATURA MAPUCHE Y TRADICION ORAL HISPANICA

Hugo Carrasco M.
Universidad de la Frontera

Antecedentes

Los mapuches, más conocidos como Araucanos después de publicado el poema épico de Ercilla, constituyen uno de los pueblos indígenas que existía en el territorio de Chile a la llegada de Diego de Almagro en 1536. Se hallaban radicados en el sur de Chile, principalmente entre los ríos Itata y Toltén.

A diferencia de otros grupos étnicos, que fueron fácilmente derrotados o colaboraron con los conquistadores, los mapuches mantuvieron desde el comienzo una fiera y tenaz resistencia, que dio origen a la llamada guerra de Arauco, la que duró cerca de tres siglos y en la cual perdieron la vida soldados, capitanes y gobernadores españoles, y guerreros y lonko mapuches.

La guerra comienza con la batalla de Quilacura, en 1546, y su primer período es extremadamente violento. Luego de victorias y derrotas de ambas partes, en la batalla de Curalaba en 1598, los mapuches dirigidos por Pelantaro, derrotaron al Gobernador Oñez de Loyola, quien murió en el campo de batalla, y destruyeron todas las ciudades españolas al sur del Bío-Bío. Sólo gracias al empeño pacifista de los jesuitas, se realiza por primera vez, un parlamento en 1641, conocido como las paces de Quilín, que inicia una nueva fase en la guerra, abierta ahora a posibilidades de acuerdos. De todos modos, el período siguiente, que finaliza con el parlamento de Negrete en 1726, es también muy violento, y sólo en el período que abarca los noventa últimos años de la Colonia, entre 1726 y 1810, puede hablarse de verdaderos momentos de una paz todavía inestable.¹

¹ Puede cfr. al respecto José Bengoa: Historia del Pueblo Mapuche. Santiago, Ediciones Sur, 1985; pp. 7-45 y ss. Este autor estima que a la fecha del parlamento de Quilín había muerto no menos de medio millón de mapuches, en parte como consecuencia directa de la guerra y en su mayoría por las epidemias de peste que asolaron el país.

Las causas de esta hazaña única en la historia moderna, pueden ser muchas. Ultimamente, se atribuye al hecho de la ausencia de una estructura social jerarquizada entre los mapuches, cuya verdadera derrota habría pasado por el sometimiento de cada uno de los grupos familiares independientes,² pero tampoco puede olvidarse que los mapuches defendían también su identidad y su tierra, entregada a ellos por el propio Ngenechen, la deidad superior en sus creencias.

En todo caso, lo que interesa destacar aquí es que, por un lado, durante su larga guerra con España, el pueblo mapuche sufre hondas transformaciones, pero al mismo tiempo mantiene vivos los elementos de su cultura que definen su identidad étnica y cultural a través del tiempo y en medio de los avatares del contacto interétnico complejo.

A comienzos del siglo XIX, la sociedad mapuche se ha hecho diferente a como la encontraron los primeros españoles. La Frontera es un amplio territorio, en el que ya no se encuentran los cazadores - recolectores del siglo XVI y en su remplazo se hallan ganaderos y agricultores. El comercio y toda clase de relaciones entre la sociedad mapuche y la sociedad criolla, es también permanente y constante, a la vez que se pueden observar grandes cambios en las formas económicas, los tipos de organización social, etc.

La Independencia de Chile modifica profundamente esta situación. Hasta entonces, los patriotas chilenos usaban la resistencia mapuche como símbolo independentista y los mapuches eran dignificados como las raíces de la nacionalidad propia, opuesta al invasor peninsular. Pero, debido a los parlamentos en que los mapuches habían comprometido su palabra de luchar contra los enemigos del Rey de España y a otras circunstancias propias de la época, luego de un parlamento en Chillán, en 1813, un sector importante de los mapuches luchó a favor de las fuerzas realistas.³ Incluso una vez declarada la Independencia de Chile, grupos de mapuches se mantuvieron durante más de treinta años luchando con valentía y ferocidad.

Esta situación crea un doble modelo ambiguo y contradictorio que se mantendrá como estereotipo generalizado hasta la actualidad: el heroico araucano /vs/ el indio salvaje, bárbaro y traidor. Hasta mediados de siglo, en que Chile se estabiliza como República, nadie se acerca al "país del sur", por temor o por indiferencia. Son cuarenta años de paz, entre el parlamento de Tapihue en 1825 y el comienzo de hostilidades por la ocupación militar de la Araucanía en 1867, debido a la expansión agrícola y a la presión por

² Alvaro Jara ha difundido esta atendible hipótesis en su Guerra y Sociedad en Chile. Santiago, Universitaria, 1971, que, sin embargo, no abarca todas las causas de la resistencia mapuche.

³ Cfr. especialmente Bengoa, op. cit., pp. 133 ss.

obtener las tierras mapuches. Se inicia también un período de compras fraudulentas, robos de tierra, etc., lo que lleva a los mapuches a un alzamiento general en 1859. Como respuesta el gobierno chileno crea una "política de inmigración", apoyada por una "política de pacificación" del Ejército, que culmina con una "guerra de exterminio" y la ocupación del territorio mapuche. El gran y último alzamiento general del pueblo mapuche en 1881, trágico y desigual, remarca un rasgo constante en su historia: su amor inquebrantable a la independencia y la libertad. Después de esto viene su radicación en reducciones, para entregar sus tierras a los colonos europeos (alemanes, italianos, franceses, suizos, ingleses, etc), lo que les obligará a desarrollar otra de sus características: su gran capacidad de adaptación y apropiación de elementos culturales ajenos, rasgo que será discutido aquí en un campo específico.

Etnoliteratura mapuche y discursos explicativos restringidos.

Entre los elementos de su cultura autónoma⁴ que los mapuches han conservado hasta la actualidad, destacan ciertos núcleos de sus creencias, que se manifiestan en gran medida en su etnoliteratura.⁵ Esto hace que la etnoliteratura mapuche sea uno de los subsistemas socioculturales en los cuales se han concentrado sus estrategias de pervivencia y resistencia cultural y en la que, por lo tanto, se manifiesta su identidad étnicocultural en la actualidad⁶.

⁴ Al respecto manejamos los conceptos de Guillermo Bonfil, concentrados en su teoría del control cultural, desagregada en las naciones de dimensiones culturales y procesos interculturales, cfr. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en revista Papeles de la Casa Chata. Año 3, no. 2. México, 1987; pp. 23-43.

⁵ Entendemos como etnoliteratura el conjunto o sistema de manifestaciones textuales de carácter verbal, consideradas como propias por el pueblo que los produce, y que como tales cumplen diversas funciones en la vida de las comunidades. La etnoliteratura se desarrolla en el ámbito de la tradición oral, e implica una metalengua específica, contextos socioculturales y situaciones pragmáticas determinadas. Por su carácter oral, los textos se hallan conformados por una cantidad indefinida de versiones y variantes, son productividades interpersonales y retraditionalizadas y normalmente se generan en la lengua materna y también se comunican en la lengua de contacto con las culturas ajenas. El desarrollo de esta noción puede hallarse en Hugo Carrasco: El sistema funcional de los mitos mapuches. Santiago, Tesis Doctoral Universidad de Chile, 1989; pp. 3-6.

⁶ Nos interesa subrayar dos aspectos: 1) el hecho que la etnoliteratura sea uno de los aspectos que la cultura ha sostenido en el tiempo, no implica que se haya mantenido estática; por el contrario, está sujeta al proceso dialéctico de permanecer en medio de sus transformaciones; 2) decir que la identidad se concentra y manifiesta en la etnoliteratura, no implica que lo haga únicamente en ella, pero tampoco que lo haga sólo en parte. La identidad se concentra y manifiesta completa en la etnoliteratura, así como también lo hace en la lengua, en el ritual de las machi, en ciertas formas de organización social, etc.

La etnoliteratura, en cuanto constituyente de la identidad mapuche, naturalmente se estratifica, recrea y transforma en medio de las interacciones y los contextos propios de su sociedad, pero justamente por su carácter identificadorio, se define también en relación con las sociedades y culturas distintas con quienes la sociedad mapuche mantiene contacto permanente. Por definición, frente a ellos debe mantener o adquirir un carácter diferencial, lo que no obsta para que se apropie de los elementos socioculturales ajenos que no anulen los propios en cuanto tales.

En el caso del pueblo mapuche, como se ha visto, su identidad se ha conformado primero, en la época prehispánica, en contacto con las sociedades indígenas con quienes mantuvo relaciones de diverso tipo; en la época de conquista española, con la sociedad y cultura hispano-criolla; y en la época post-independiente, con la sociedad y cultura global chilena y de los diversos grupos colonizadores europeos.

En esta oportunidad, intentaremos situar el problema de las relaciones con la cultura hispánica, en el área específica de su tradición oral y exclusivamente discutiendo la perspectiva de algunos eminentes estudiosos de la etnoliteratura mapuche que, a nuestro juicio, han desarrollado un discurso explicativo restringido que ha contribuido a una visión reductora de ella. Excluimos de la discusión el punto de vista de historiadores y cronistas, que por lo general desarrollan un discurso más ajeno, lo que es relativamente explicable por el momento y situación en que escriben. Nos preocupa mucho más que especialistas distinguidos mantengan esta misma actitud intelectual en el ámbito de análisis de la creación verbal.

El estudio científico de la etnoliteratura mapuche fue iniciado por Rodolfo Lenz, (1895-97),⁷ quien en medio de su trabajo de campo, iniciado a fines de 1890, recoge el más completo y variado corpus de textos en mapudungun publicados hasta hoy, dando cuenta de la mayor parte de las formas textuales etnoliterarias existentes en aquella época.

Lenz inicia su trabajo en un momento crucial: los mapuches han sido derrotados, quedan solamente unos 100.000 vivos, sus tierras, ocupadas militarmente, han sido rematadas o entregadas a colonos extranjeros y ellos mismos enviados a reducciones. Por primera vez en su historia, han perdido su territorio y han dejado de ser libres y soberanos.⁸ Pero todavía mantienen

⁷ Rodolfo Lenz: Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-97.

⁸ Como dice Bengoa, op.cit. p. 331: "La Sociedad Mapuche se readecuó a los nuevos tiempos como una sociedad minoritaria, marginada, cerrada por la chilena, encerrada en sus reducciones. De este encierro surgió su cultura de resistencia, la fuerza interna que le permitió sobrevivir".

su lengua y su cultura, mientras su modo de estar en el mundo cambia en forma acelerada.

Ante todo, hay que destacar el mérito del trabajo de Lenz, preocupado de conocer en forma directa la lengua y cultura de un pueblo que gran parte de la sociedad ignora y detesta, y que los mejor intencionados, suponiendo una derrota definitiva en todos los sentidos, sólo deseaban que se asimilase a la sociedad global para salvar por lo menos a las personas, ya que no al pueblo como tal.

Debe reconocerse que Lenz, mientras describió y definió sus hallazgos, lo hace en forma rigurosa y dando a conocer los rasgos específicos de los textos mapuches, pero cuando entra a explicar e interpretar, no puede desprenderse de su propia formación y de las ideas predominantes en la época. Así, destaca con precisión lo que constituye la "literatura araucana": "hay que distinguir entre el estilo retórico (weupin), que se emplea en las ceremonias religiosas y sociales (en las invocaciones de fuerzas sobrenaturales, en las reuniones políticas, las saluciones i en todo discurso público) y la producción literaria. Esta última se divide en una parte poética, cantada (qülkatun) y la narración en prosa, que según el argumento es cuento (epeu) o relación histórica (nüt'amkan). Los cuentos, según mis conocimientos actuales, se pueden dividir en tres clases. 1. Cuentos de animales. 2. Cuentos mitológicos. 3. Cuentos en los cuales no aparecen ni animales ni seres sobrenaturales. Los que conozco de esta clase, todos tienen un origen europeo" (1895-97: 178).

Los cuentos de origen europeo son aquellos que según Lenz, "fueron asimilados por los araucanos a partir de los cuentos orales españoles",⁹ lo que sería demostrable por las "concordancias" (pasajes que se corresponden) entre cuentos mapuches y europeos, principalmente alemanes (cfr. 1895-97:275- 278). Lenz piensa que en algunos cuentos araucanos, su dependencia de los cuentos europeos es tan completa, que "hace presumir que también en algunos de los demás la tradición araucana fielmente transmitida por Calvun, se derive de fuentes castellanas que hasta ahora me son desconocidas (Enero de 1897)" (1895-97: 278).

Sobre estas bases, Lenz formula una hipótesis explicativa global: "Resultará de estos estudios que los araucanos no sólo han poseído una literatura particular en la cual conservan sus antiguos mitos, sino que de una manera muy perfecta se han asimilado todo el tesoro de la literatura popular europea que los conquistadores les hacían accesible (...) No sé si ya se ha observado en otros países de América una asimilación tan completa de la literatura popular europea por parte de un pueblo indígena" (1895-97: 277).

⁹ Hugo Carrasco: "Rodolfo Lenz y el conocimiento y estudio de la etnoliteratura mapuche" en Cuadernos de Lengua y Literatura no. 1 Temuco, UFRO, 1988: 27 y ss.

Este es el aspecto fundamental de la hipótesis de Lenz: la coexistencia del legado autóctono (que, en todo caso, no se limita sólo a mitos, ni sólo a relatos), con elementos provenientes de la tradición oral europea, vía tradición oral hispánica.

El problema es que, más adelante, Lenz enfatiza y radicaliza sólo el aspecto asimilacionista de su proposición, afirmando que incluso los relatos míticos (es decir, los que antes consideró propios de la cultura mapuche) pueden ser de origen europeo. Así, por ejemplo, piensa que el Cherufe (o Cherruve), que es un ser mítico al parecer existente en la tradición mapuche anterior a la llegada de los españoles, sería el dragón de la mitología indojermánica. Esta formulación, indudablemente anula su propuesta inicial. Se hace difícil, incluso, comprender cómo un estudioso tan lúcido como Lenz pudo haber caído en este tipo de afirmaciones, pero tampoco debe olvidarse su formación filológica, el auge del difusionismo y, además, el peso de las ideas asimilacionistas que con respecto a los mapuches recorrían los círculos intelectuales y mejor intencionados de la época. Parece bastante posible que estos factores hayan influido para que, en gran medida, quisiera entender toda la narrativa etnoliteraria mapuche como una mera asimilación de la tradición oral europea. En cualquier caso, resultaba más creíble y aceptable que un pueblo quisiera perdurar en el contexto chileno de la época vaciando su cultura y llenándola de contenidos europeos, que manteniendo sus creencias y discursos, considerados bárbaros o salvajes.

Un estudioso chileno, Yolando Pino, continúa y amplía la hipótesis de R. Lenz (1971: 9-23), en una época en que casi nadie se preocupa de los mapuches. Luego de los trabajos de fines del XIX y comienzos de siglo de Lenz, S. de Saunier el P. Augusta, Guevara, el P. Fraunhaeusl y otros, se produce un gran hiato en el estudio de la etnoliteratura mapuche en Chile que sólo se reinicia a comienzos de la década del 70.¹⁰ Pino, gran conocedor de los relatos orales chilenos y europeos, seguidor definido de la escuela de Aarne - Thompson, retoma en 1961 la hipótesis de Lenz para explicar la naturaleza de los "cuentos" mapuches, que él distingue de otros tipos de relato como leyendas o narraciones históricas.¹¹ Dice Pino: "Durante varias

¹⁰ Esto es explicable en el contexto sociohistórico ya descrito. Aunque el trabajo de Pino fue leído en 1961, sólo fue publicado en 1971 en Chile. Ver: "Las narraciones araucanas" en Archivos del Folklore Chileno fascículo N°9. Santiago, U. de Chile, 1971; 9-23. La situación en Argentina parece distinta, debido al trabajo que durante 40 años realizó Bertha Koessler-Ilg, a partir de 1920. En todo caso, se trata de una situación aislada y no refleja una tendencia importante de los estudios trasandinos.

¹¹ Esto es coherente con las clasificaciones de la ciencia folklórica de la época. El problema es que ni entonces ni ahora los mapuches han manejado estas distinciones, sino otras muy distintas. Para conocer éstas, indudablemente, no basta con leer y comparar los textos registrados y publicados, sino que es necesario efectuar un trabajo de terreno adecuado.

semanas he compulsado todas las narraciones araucanas publicadas y, exceptuando los cuentos exclusivamente míticos, las leyendas etiológicas e históricas y los relatos históricos y descriptivos, más de la cuarta parte de ellos son cuentos de encanto de origen indoeuropeo y en muchas de las restantes hallamos incluidos, en forma completa, modificada o deturpada, múltiples y variados motivos de cuentos universales. (...) No nos cabe la menor duda de que la teoría difusionista se confirma en aquellos cuentos cuya estructura y contenido esenciales se mantienen. Cuando se trata, en cambio, sólo de simples motivos que no alcanzan a ser elementos constitutivos de cuento, podría aceptarse a veces la explicación poligenética, pero en el caso de la literatura araucana es tan honda la influencia que nos decidimos a explicar mediante ésta la existencia de muchos motivos que corren aislados o en serie a través de cuentos araucanos" (1971: 18).

Más adelante, Pino radicaliza su punto de vista. A su juicio, los cuentos mapuches sólo tienen de tales la "envoltura", ya que el contenido del relato es ajeno. Al leer, "una envoltura araucana se va descorriendo poco a poco para presentarnos cuentos como el de la Cenicienta, los niños perdidos en el bosque"... (1971: 18). Sin lugar a dudas, Pino piensa que los cuentos mapuches han sido asimilados desde la tradición europea. No plantea que los mapuches hayan tomado elementos de la tradición europea, incluyéndolos en sus propios relatos. Todo lo contrario: "Los araucanos se apropian de los cuentos maravillosos, humorísticos y de animales que escuchan de los españoles, sin dejar de introducir en ellos elementos característicos de sus creencias y costumbres" (id). En cuanto a la transmisión de los cuentos, Pino sostiene acertadamente, como Lenz, que ésta se realiza en medio de las diversas formas de contacto desarrolladas en medio de una guerra extensa (mujeres indígenas relacionadas con españoles, mujeres españolas robadas, narración de los mismos soldados, los intérpretes o lenguaraces, etc.).

En razón de esto, declara que el proceso de asimilación fue activo, en la medida en que los mapuches incorporan elementos propios a los relatos. Postula entonces que, a diferencia de otros pueblos americanos de cultura superior, que al ser derrotados se sometieron a los españoles y encerrándose en sí mismos conservaron sus narraciones casi incontaminadas, los mapuches, nunca dominados, "recibieron de los españoles el acervo milenario de los cuentos indoeuropeos con tanta riqueza de tipos y matices y con tal fuerza recreativa que realmente nos sorprende y admira" (1971: 23).

Etnoliteratura mapuche y tradición oral hispánica desde otra perspectiva

En la forma en que expone sus puntos de vista, Pino está reproduciendo para las relaciones mapuche - hispanas, las condiciones de dominación y enajenación que observa en la relación mapuches-sociedad

chilena de su época. Por eso interpreta estas relaciones como una estricta enajenación,¹² en la cual los mapuches aceptan los textos hispano - europeos e incorporan en ellos algunos elementos propios. Esto supone que los mapuches estarían aceptando la cultura hispana como dominante y olvidando la propia. A nuestro juicio, esto no es así, porque Pino está interpretando equivocadamente un período histórico (relaciones de guerra, anteriores a la independencia y aun posteriores a ella, hasta 1880, aproximadamente), en el cual los mapuches mantuvieron una clara actitud de resistencia cultural y preservación de su cultura autónoma, con criterios que predominaron después, en otro período, cuando los mapuches fueron derrotados por la sociedad chilena, despojados de sus tierras y obligados efectivamente a asimilarse. Más aún, mientras los mapuches luchaban contra los españoles por su autonomía total, tenían clara conciencia que su lucha incluía también el derecho a apropiarse de elementos culturales ajenos. Precisamente, el hecho de incorporar motivos, personajes o textos de la cultura hispana o europea en general a su propia tradición, de acuerdo a los criterios, principios o sistemas de valores predominantes en ella, revela su clara actitud de apropiación cultural y, en ningún caso, de enajenación.¹³

Revisando un ejemplo que analiza Pino con el fin de demostrar su tesis, es posible darse cuenta de lo contrario.¹⁴ Considerando 2 versiones de Lenz, una de Guevara y otra de Koessler-Ilg, del relato "La novia del muerto", intenta mostrar cómo, luego de una primera lectura en que se observan los rasgos mapuches del texto, será posible darse cuenta que se trata de una leyenda alemana poetizada en "Lenore", balada popularizada por el poeta del siglo XVIII Bürger y que los mapuches habrían adaptado "a sus creencias, costumbres y mitos" (1971: 20).

El relato refiere la muerte de un hombre mapuche, quien después de enterrado, va a casa de su novia le pide que se case con él. Montan en su

¹² En realidad, Pino dice literalmente que los mapuches "se apropiaron" de los cuentos que escuchan de los españoles, pero, en la teoría de Bonfil, este acto corresponde a un proceso de enajenación, ya que en el marco de los textos europeos, los mapuches introducirían aspectos de su propia tradición oral.

¹³ Lo usual es que un proceso de resistencia vaya acompañado de otro de apropiación cultural, ya que si el primero permite preservar y fortalecer la cultura autónoma, el segundo la amplía y enriquece con elementos externos. En la compleja situación de la sociedad mapuche actual, conviven estos procesos, con el de enajenación e imposición cultural.

¹⁴ La propuesta contenida en el artículo de 1971, no es antojadiza ni casual. Pino leyó ese trabajo al integrarse como académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, en 1961. En 1963 lo publica en Humboldt no. 16, Hamburgo, y en 1971, en Archivos del Folklore Chileno no. 9. En 1987, vuelve a editarla con leves modificaciones de detalle: "Las narraciones mapuches", Introducción a su Cuentos Mapuches de Chile, Santiago, Editorial Universitaria; pp. 11-22.

caballo, mientras van galopando, el hombre se pone a cantar "azul, azul está la tierra adonde los dos vamos". Así, llegan a la tumba del muerto y la mujer se vuelve loca. Los padres de la joven van a verla a casa de los padres del hombre, y allí saben que éste ha muerto. Van al cementerio y encuentran a la joven montada en el caballo del muerto y llorando. La llevan a la ruka, pero no puede acostumbrarse y retorna una y otra vez a la tumba. Entonces, el padre del hombre muerto la compra, la mata y la deja en la tumba del muerto.

Pino piensa que hay "un motivo en las cuatro redacciones que sirve de punto de partida para reconocer el origen europeo de este cuento araucano" (id.). Se trata del hecho que el novio, al cantar, se refiere al cielo azul, a las estrellas y a la luna. "Este motivo, con sus variaciones, es característico de la leyenda europea que se conoce con el nombre de "La novia del muerto", cuyo desarrollo corresponde al de la versión que los araucanos adaptaron a sus creencias, costumbres y mitos" (id.). Agrega que esta leyenda ha tenido gran difusión en la europa céltica, germánica, báltica, rusa, y balcánica. Pero su propia honestidad intelectual ayuda a reconocer su equívoco: él mismo indica que la leyenda no se halla registrada en los países ibéricos, de modo que se debe suponer que la leyenda pasó desde el norte a la península ibérica y de aquí a la Araucanía.

En todo caso, lo más importante es que al realizar este análisis Pino ignora algunos aspectos imprescindibles. En primer lugar, la estructura profunda del relato corresponde a uno de los motivos fundamentales de la tradición oral mapuche: el viaje al wenumapu o, en sentido más amplio, el viaje al mundo de los muertos o al mundo sobrenatural. Como es sabido, además, este motivo se encuentra en todas las tradiciones orales y escritas del mundo y no tiene por qué haber sido incorporado desde Europa. Por otra parte, el relato recoge una de las creencias características de la religiosidad mapuche: cuando una persona muere, su espíritu (alwe) se mantiene cerca del cuerpo durante unos cuatro días, en las noches se une al cuerpo y la persona revive. Por eso se dejan junto a la tumba su caballo, sus enseres personales, sus armas si es un guerrero, su esposa.¹⁵ Después, el espíritu viaja por el mundo sobrenatural, hasta llegar al wenumapu, cuando se ha transformado en püllí. Luego de unos cuatro meses, en determinados casos el püllí se convierte en pillán o espíritu ancestral.¹⁶ Desde otro punto de vista, el relato muestra la estructura del matrimonio tradicional, cuyas

¹⁵ La persona muerta puede ser hombre o mujer, indistintamente, modificandose entonces sólo los detalles pertinentes. Poseemos versiones actuales de ambos casos.

¹⁶ Un análisis detallado de este relato, desde la perspectiva de la cultura mapuche, se halla en Iván Carrasco: "Estructura mítica de un folk tale de los indios Mapuches o Araucanos de Chile", en *Stylo*, no. 11. Temuco, Universidad Católica, 1971; pp. 25-40.

variantes son el rapto de la novia (lefentuwün), la compra de la novia (ngillantuwün) y el robo de la novia (weñewün).¹⁷

En cuanto al motivo específico que preocupa a Pino, la costumbre de cantar cuando el hombre lleva a la mujer al anca de su caballo, es muy antigua, y también su referencia al "azul" debe precisarse: el hombre alude al wenumapu (wenu = azul, celeste; mapu = tierra); seguramente a wanglen, espíritu que representa al lucero de la noche; y küyen, la luna, considerada una deidad benéfica, que se preocupa con cariño de sus hijos. Como puede verse, aunque los elementos sean los mismos de la tradición alemana (al margen de que sean también universales), tanto en la secuencia como en el contexto en que están presentes y adquieren significación cultural, corresponden plenamente a la tradición mapuche.

Desde otro punto de vista, se podría observar este mismo relato viendo si coincide con los tipos de discurso tradicionales de la cultura mapuche. En la actualidad, éstos son muy similares a los descritos a comienzos de siglo. Los mapuches practican el ül o ülkantun, poemas cantados, que muestran variantes específicas en el ámbito religioso: tayül y machi ül (canto de machi). Un tipo de discurso social o político, que tiene formas monológicas y dialógicas es el weupin o koyautun. También existen la adivinanza (koneu) y el consejo (ngülam), y otros discursos menores.

En todo caso, los discursos narrativos más importantes son el epeu y el nütam. El primero se define por ser más propiamente narrativo y abarcar una gama temática amplia y variada (cuentos de animales, relatos míticos, etc). El segundo es más propiamente conversacional y en algunas ocasiones se le denomina nütamkan. Algunos distinguen el relato de sueño (peumadungu) o de visiones (perimontundungu) o de mito (kuifike dungu), como tipos discursivos específicos, pero lo más común es que éstos sean considerados epeu o nütam.¹⁸

Misioneros cronistas e historiadores, como Febrés, Pérez García, Pedro de Córdoba y Figueroa, el Padre Diego de Rosales y muchos otros,

¹⁷ Cfr. al respecto Manuel Loncomil: "El matrimonio mapuche (mapuche küreyewün) y su manifestación en la lengua" en Actas de Lengua y Literatura Mapuche no. 4. Temuco, Universidad de la Frontera, 1990; pp. 277-283.

¹⁸ Sobre el particular puede consultarse Lenz, op. cit., Félix de Augusta: Lecturas Araucanas. Valdivia, Imprenta Apostólica, 1910. Visiones críticas y actualizadas en Iván Carrasco: "Notas introductorias a la literatura mapuche" en 3ª Semana Indigenista, de Carrasco et al. Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera, 1972; Id. 15-23: "En torno a la producción verbal artística de los mapuches" en Estudios Filológicos 16. Valdivia, Universidad Austral de Chile, 1981; pp. Id.: "Literatura Mapuche" en América Indígena. vol. XLVIII, no. 4, sept. dic. 1988. México Instituto Indigenista Interamericano, 1988; pp. 695-730. Para los mapuches de Argentina, Lucía Golluscio: "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche" en Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Temuco, UFRO, 1984; pp. 103-114.

aluden a esta etnoliteratura, que sin duda existía desde antes de la llegada de los españoles. El relato más conocido es el mito de TrenTren y KaiKai, también conocido como mito del diluvio, muy probablemente prehispánico y cuya estructura al parecer no ha variado hasta la actualidad.¹⁹

El relato de la novia del muerto, según la interacción y contexto en que sea comunicado, y según sea relatado o explicado, puede considerarse epeu o nütam.²⁰ Esto sería otra demostración de que no se trata de un relato de origen europeo, aunque coincida en algunos aspectos con ellos, sino un tipo de texto generado en la cultura mapuche y que, naturalmente, puede haber incorporado elementos de la tradición europea.

Observaciones finales

La primera conclusión que podemos extraer de la discusión anterior es muy obvia y reiterada en los últimos tiempos, pero conviene señalarla una vez más porque, en los hechos, las cosas no han cambiado tanto. Los estudios de la etnoliteratura indígena han provenido de diversos campos, pero coinciden en su formación especializada en algún área cercana y en sus criterios de interpretación europeos o europeizantes, ajenos en todo caso a la cultura que estudian. Esto en sí mismo no es el problema (ya no creemos, de la utopía absolutamente émica), pero se constituye en tal cuando la deformación conceptual es tan profunda que deforma el objeto de estudio. En el caso que nos ocupa, Lenz y Pino construyen un objeto de estudio plenamente europeizado, a pesar que su observación les había entregado datos de otra naturaleza. La buena intención es notoria, pero lo que hallan de valioso e interesante en la etnoliteratura mapuche, resulta que no es mapuche, es europeo. Es una actitud mental de despojos a ultranza de los valores de la cultura indígena. No pueden aceptar al "otro" como distinto y, como aprecian y admiran algunos de sus rasgos, los quieren valorar como "propio", como otro "sí mismo", no como otro distinto.

Esto les impide también aprovechar su sabiduría y el conocimiento (mayor en Lenz) que tienen de los contextos en que se generan los textos (que Pino maneja en forma más especializada). De este modo, se les escapan los verdaderos sentidos, ya que su decodificación es muy diversa a la codificación propuesta por los narradores mapuches. Desde luego, no se les puede criticar que en aquella época la desconocieron, pero es indudable que

¹⁹ Hugo Carrasco: "Manifestaciones literarias mapuches en la Historia General de el Reyno de Chile, del P. Rosales" en CUHSO no. 4. Temuco, 1986; pp. 119-172. CISRE - U. Católica de Temuco. Id.: "Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche" en Estudios Filológicos, no. 23. Valdivia, 1986; pp. 34-44. U. Austral de Chile.

²⁰ Nosotros hemos registrado versiones más o menos idénticas, que, según los criterios indicados, han sido consideradas epeu o nütam por sus propios relatores.

para comprender estos fenómenos hay que adoptar las estrategias de la comunicación intercultural.

Si rechazamos las explicaciones anteriores ¿qué ocurrió, entonces, entre la etnoliteratura mapuche y la tradición oral hispana? Hay que partir del hecho cierto que ambos pueblos y culturas compartieron, de manera beligerante, un espacio y un tiempo en común. Hubo guerra y resistencia, pero también respeto y admiración mutuas, y relaciones interculturales complejas y cambiantes. En todo caso, la situación definitoria nace de la dinámica imposición/resistencia: los españoles intentan imponer y los mapuches resisten. Esto hace que la etnoliteratura mapuche, entre otras cosas, mantenga sus estructuras y procesos propios y se enriquezca a la vez incorporando elementos hispánicos. Pero, al parecer, siempre distinguieron entre ambas tradiciones. A modo de ejemplo, recordamos que en una investigación exhaustiva en comunidades situadas al sur - oeste de Temuco, encontramos una rica muestra de la tradición mapuche en estrecha convivencia con la tradición hispana. Pero los narradores hacían las distinciones con claridad, aunque relataron en cualquiera de las dos lenguas. De acuerdo con esto, puede postularse que las relaciones entre etnoliteratura mapuche y tradición oral hispana, han sido con mayor exactitud, las propias del encuentro intercultural. Encuentro beligerante, discriminatorio a veces, agresivo otras, con afanes impositivos también, pero que de todos modos se ha caracterizado por una notable armonía de contrastes y mantención de un equilibrio inestable, dado por el hecho de que cada cultura mantiene su estructura y procesos propios y se apropia de los ajenos cuando éstos le ayudan a revitalizar su dinámica interna y externa.

Por otra parte, en alguna medida, este mismo fenómeno se ha ido extendiendo desde la etnoliteratura a la literatura mapuche contemporánea. Poetas y escritores mapuches de hoy, conocedores de la tradición hispana a través de la educación y la literatura chilena e hispanoamericana, defensor también de sus propias tradiciones, buscan construir si difícil identidad en el ámbito todavía poco claro del encuentro intercultural moderno. Con esto, se reúnen también la utopía arcaica (la unidad armónica de los iguales, de las tradiciones estables ya simétricas y la identidad unívoca) con la utopía posmoderna (la unidad desarmónica de las diversidades y diferencias, la ruptura asimétrica de los legados y la búsqueda de una identidad fundada en la multiplicidad de la ruptura constante).