

## EL DISCURSO “WEWPIN” EN LA ETNOLITERATURA MAPUCHE

**M. Eugenia Merino D.**

Universidad Católica de Temuco

### **Resumen**

En este artículo se desarrolla la hipótesis de que el “wewpin” o “koyagtun”, más que una forma individual de discurso mapuche, constituye un género amplio de discurso público formal cuyo dominio abarca los ámbitos ritual y social, concretándose cada uno de ellos en variadas formas discursivas que presentan rasgos lingüísticos con un mayor o menor grado de codificación según sea el tema y el contexto o situación comunicativa en que ocurren, y que son pronunciados por una persona calificada por su estatus social y poder dentro del grupo.

Para ello, se revisan críticamente las clasificaciones y descripciones más relevantes que existen a la fecha sobre el “wewpin”, y se propone un esbozo de tipologización de “wewpin”, intentando a la vez definir sus dominios.

### **Abstract**

*(In this article the author tests the hypothesis that “wewpin” or “koyagtun”, more than being an individual type of mapuche discourse, constitutes a wide genre of public formal discourse within the ritual and social domains that is crystalized in a variety of speech forms sharing similar linguistic features and different levels of codification, depending on topic and context; and that can be pronounced by a member of the culture who is qualified for his social status and power within the group.*

*For such purpose, there is first a historical revision of classifications and descriptions of “wewpin” to further define its domains and propose a new typologization.)*

## **INTRODUCCIÓN**

La producción verbal mapuche ha sido objeto de interés y estudio científico de las ciencias lingüísticas, literarias, históricas, antropológicas, folklóricas entre otras, desde hace más de dos siglos a la fecha. No obstante, una mirada diacrónica a este quehacer nos mues-

tra la variedad y heterogeneidad de las perspectivas asumidas, como asimismo los diferentes grados de problematización y teorización que se han adoptado. En efecto, la preocupación por la literatura mapuche, aunque con propósitos más bien religiosos que científicos, está ya presente en 1775, cuando el padre Havestadt recopila y traduce al latín cuatro cantos de machi prehispánicos (“machiorum medicatium cantiunculae”), al parecer único documento de este tipo existente de esa época.

Pero es a fines del pasado y comienzos del presente siglo cuando se inician con Lenz los primeros estudios científicos e intentos formales de clasificar y definir los tipos de producción oral mapuche. A ello aportan Augusta, Guevara, Moesbach, Englert, Sperata de Sauniere, Koessler y Latcham.

Entre Koessler e I. Carrasco en 1971 se observa un espacio temporal que muestra una ausencia de trabajos respecto del tema. Así, recién en los años setenta resurge el interés por dilucidar los tipos de manifestación oral mapuche y definir qué se considerará literatura y qué se considerará hecho folklórico textualizado.

Y. Pino (1971) retoma la tesis globalizadora de la literatura araucana de Lenz para plantear su hipótesis etnocéntrica respecto de la asimilación del acervo literario europeo observado en la producción literaria indígena, tesis que revisa I. Carrasco (*op. cit.*) para proponer que el influjo de la literatura hispana sobre la mapuche opera más bien sobre la base de una conciencia selectiva en un marco de relaciones interculturales, lo que permite construir nuevas estructuras de conciencia; a lo que el autor aporta además el rasgo de hibridez estructural que caracteriza a la literatura mapuche.

Asimismo, este autor propone la primera clasificación de la producción verbal mapuche desde la perspectiva de la literatura y la ciencia literaria de la época, en la que distingue el folklore literario conformado por textos pre- y posthispánicos, de la literatura propiamente tal, postura que reformula posteriormente por textos folklóricos de tipo referencial históricos y memoriales, y literatura propiamente dicha, diferencia ésta entre literatura indígena e indigenista (1981).

En tanto, J. A. Vásquez (1973) propone una nueva clasificación, distinguiendo entre folklore literario y literatura de corte indígena, indigenista, indianista y oral.

Por su parte, H. Carrasco (1989) aporta el concepto de etno-literatura para incluir en él toda creación verbal textualizada, producida, transmitida e incorporada en el contexto de la tradición oral y de las normas lingüísticas y sociales de la cultura, diferenciándola por tanto de la literatura producida individualmente por autores con propósitos estéticos más que interaccionales.

Por otra parte, estudios sobre tipos específicos de discurso mapuche y su funcionalidad discursiva en el contexto cosmovisional de la cultura son aportados por H. Carrasco, Grebe, Harcha, Alonqueo, Salas, Golluscio, Kuramochi, Catrileo y Painequeo, entre otros.

Sin embargo, en términos generales, los estudiosos que, al parecer, han entregado visiones más globales sobre la etnoliteratura mapuche y han desarrollado serios intentos de tipologización de la producción verbal mapuche han sido Lenz e I. Carrasco.

Este breve panorama histórico muestra que las clasificaciones existentes desde comienzos de siglo a la fecha han dado cuenta del fenómeno considerando enfoques metodológicos variados como el filológico de Lenz, el lingüístico de Augusta, el literario de I. Carrasco, H. Carrasco, Vásquez y Golluscio, el folklórico de Koessler y Pino, el histórico de Guevara y el funcional de Catrileo; teniendo en cuenta además que varios de ellos han desarrollado trabajos en varias disciplinas o en forma interdisciplinaria.

De este modo, la heterogeneidad de los estudios descritos muestra una diversidad de modos de ver el fenómeno de la producción verbal mapuche. Ello puede observarse en el distinto tratamiento y clasificación que ha recibido el discurso llamado “wewpin” o “koyagtun” y la indiferenciación genérica que lo caracteriza, además de la variedad de términos que se han utilizado para nombrar tipos de discurso que comparten, a mi parecer, los mismos rasgos discursivos de “wewpin”, y que pertenecerían por tanto al mismo dominio.

Por ello, la hipótesis que intento demostrar en una etapa experimental plantea que el “wewpin” o “koyagtun” constituye un tipo amplio de discurso público formal cuyo dominio abarca los ámbitos ritual y social, diversificándose cada uno de ellos en variadas formas discursivas que presentan rasgos lingüísticos con un mayor o menor grado de codificación según sea el tema y el contexto o situación comunicativa en que ocurren, y son pronunciados por una persona calificada por su estatus social y poder dentro del grupo.

Para demostrar lo anterior, revisaré críticamente las clasificaciones y descripciones más relevantes que existen a la fecha sobre el “wewpin”, para posteriormente proponer un esbozo de una tipologización de “wewpin” e intentar definir sus dominios.

## **REVISIÓN CRÍTICA DE ANTECEDENTES HISTÓRICOS SOBRE EL “WEWPIN”**

R. Lenz (1895-1897: 178) distingue entre estilo retórico o “wewpin” (o “koyautun”, según la expresión más antigua), que se utiliza en ceremonias religiosas y sociales en las que se destacan las invocaciones

de fuerzas sobrenaturales, reuniones políticas, las saluciones y todo discurso público, y la producción literaria propiamente tal. Esta última incluye una parte poética cantada (qülkatun) en la que se distingue la poesía religiosa y la narración en prosa, que según el argumento puede ser cuento (epeo) o relación histórica (nütramkan).

De acuerdo a los antecedentes de registro en terreno que disponemos, el discurso utilizado en ceremonias religiosas puede incluir oración y canto (machi ül), que correspondería a la poesía religiosa anotada por Lenz, lo que indicaría que el “wewpin” también incluye una parte poética cantada tomando elementos literarios del “qülkatun”. De la misma forma, el discurso público de despedida en un entierro hace uso de una relación histórica sobre el fallecido, su historial de vida y su árbol genealógico, lo que muestra que el “nütramkam” de Lenz también puede darse dentro de un “wewpin”.

T. Guevara (1911: 121), en su capítulo sobre los cantos (ül), distingue entre cantos amorosos, elegíacos, entristecedores o enfermadores (o “kutrankelchi ül”), cantos para brindar, episódicos o bélicos y cantos de índole religiosa. Respecto de estos últimos, el autor plantea que “son muy escasos, contienen una invocación o una súplica a Ngenechen”, y agrega que “los indios suelen dar a sus canciones nombres más especiales, como machi ül (canto de machi), kawiiñ ül (canto de fiesta), paliwe ül (canto de juego de la chueca). Esta observación de Guevara nos parece importante de considerar, especialmente porque las clasificaciones existentes normalmente se basan sobre fundamentos tipológicos entregados por la teoría literaria occidental.

La distinción que el autor hace entre los cantos enfermadores y los de “índole religiosa” nos plantea el problema de cómo clasificar, por ejemplo, el “machitun” (rito de sanación), si consideramos que en su dimensión textual consiste en una invocación y súplica a Dios (ngünechen), pero es a la vez oración y canto. Más aún, la aseveración de que los cantos de índole religiosa son muy escasos no parece adecuada, ya que bajo este rubro podemos ubicar un importante número de oraciones-cantos, como “pewütun” (diagnóstico de enfermedad), “ülutun” (para mejorar el enfermo), “ngillatun” (oración de mediodía en un ngillatun), entre otras.

En sus *Lecturas Araucanas*, el padre Félix de Augusta (1934: 258-321) dedica dos capítulos distintos a dar cuenta de la prosa y las canciones mapuches. En la prosa anota “dos parlamentos grandes (wewpin)” referidos a él por Painemal Weitra. El primer “wewpin” es entre Weitrañamko y Venancio Koñwepang, y el segundo entre Weitrañamko y Chokori. En tanto, las canciones las clasifica en elegías que pueden ser “llamekan”, cantadas sólo por mujeres, o “ngeneülun”, sólo por hombres, “kawiiñ ül” para la diversión en

fiestas, “ñuiñ ül” para la trilla, “paliwe ül” para el juego de palín, “awarkuden ül” para el juego de hablas, y “machi ül” o canción de machi, cuyos temas pueden ser para saludar a un enfermo, expresarle sus temores de que puede tener “weküfü” (espíritu maligno) en el cuerpo, para prometerle que traerá remedios para su sanación o para indicar la causa de la enfermedad.

A diferencia de Guevara, Augusta destaca la abundancia de canciones de machi que se caracterizan por las “curiosas y fantásticas supersticiones que se reflejan en ellas” (271). Al seguir Augusta la clasificación de Lenz, mantiene la distinción entre “wewpin” y “ülkantun” de machi, entendiendo al primero únicamente como discurso entre lonkos, cuestión que no aclara en su obra.

B. Koessler (1962) clasifica la producción oral mapuche en narrativa que puede realizarse como “nütram” (narrar sucesos históricos) o como “epeu” (contar fábulas), y en cantos (“ül”). Estos últimos los subdivide por una parte en cantos de variado tipo que, más que cantos, dice la autora, son recitales salmodiados que expresan estados de ánimo, motivaciones, y que permiten un margen más amplio de inventiva; y por otra, los ruegos o rezos que varían según el tema. Estos no sólo se dirigen a Ngenechen, sino también a los animales o elementos hostiles o propicios para obtener un bien; también a elementos naturales y sobrenaturales, o animales en determinada situación que se interpreta como augurio. Los rezos los caracteriza como “las prácticas mágicas orales de los araucanos” (p. 6).

Aunque Koessler no menciona el “wewpin” distingue claramente entre cantos variados (“ülkantun”) y cantos-rezos (machi ül), reconociendo que estos últimos son a la vez discurso hablado y cantado; no obstante, no hace mención alguna al discurso público producido por lonkos, wewpifes o algún personaje de relevancia social en el grupo.

Por su parte, I. Carrasco en 1972, al intentar su primera clasificación, ubica dentro del folklore literario los cantos en verso y los relatos en prosa, caracterizando a ambos de indiferenciación genérica, por cuanto poseen rasgos tanto líricos, épicos, narrativos como dramáticos. En su segunda clasificación (1981) el autor distingue entre textos literarios como el “epeu” y “nütramkan” épico, textos referenciales de tipo histórico o memoriales, y textos literarios propiamente tales. Al ser esta una clasificación global de la etnoliteratura mapuche, el autor no define ni delimita el ámbito de los cantos ni del “wewpin”, concibiendo a ambos como folklore social.

L. Harcha (1978: 141-147), a partir de definiciones empíricas desarrolladas en terreno respecto del concepto de historia, aporta las

funciones básicas que los mapuches asignan al “wewpin”. Entre ellas están los discursos en los entierros, las exhortaciones guerreras para preparar los “kawin” contra los españoles, los discursos en fiestas y reuniones y los discursos sobre las cosas de antes (modo de vida, deportes, guerra) y las cosas actuales (analizar problemas de las comunidades y tomar acuerdos). Agrega Harcha que los calificados para hacer “wewpin” son los “wewpife”, lonkos o alguna persona calificada para tales efectos. Los hablantes otorgan al “wewpin” una función de resguardo histórico de la cultura, por cuanto es el medio que posee la comunidad para conocer su historia y la procedencia familiar de cada miembro, al mismo tiempo que tiene una función pedagógica para los más jóvenes, que aprenden de él.

Sin llegar a clasificar el “wewpin” como parte de la etnoliteratura mapuche, dado que el objeto de su estudio es otro, la autora sin embargo recoge la esencia de las funciones que caracterizan a este discurso, coincidiendo con las descripciones sobre “wewpin” entregadas por Lenz, y que más adelante clasificaremos como “wewpin social”.

En otro plano, M. Alonqueo (1979) en su descripción de las instituciones religiosas del pueblo mapuche asigna dos funciones básicas al “wewpin”. En primer lugar, es un discurso dirigido por el lonko director de un ngillatun a todos los miembros congregados en torno al altar. En él les hace recomendaciones sobre las obligaciones que cada uno tiene en la ejecución del ritual, el respeto con que se deben asumir las responsabilidades para así agradar a Ngenechen. A continuación habla el “ngenpin” para reforzar lo expresado por el lonko e invitar a todos a participar (p. 31). En segundo término, el “wewpin” es también canción-oración ejecutada por el machi en los “üluthun” (canción para mejorar a un enfermo como parte del rito de machitun), en los “pillanthun” (relación sobre sentimientos y vocación de la machi), en los “datun” (diagnóstico de enfermedad) y en los “machitun (rito de sanación). Alonqueo los define como oraciones verbales, espontáneas, pues brotan de la inspiración religiosa de sus ejecutantes y de gran capacidad lírica.

Al igual que Harcha, este autor describe el “wewpin” desde una perspectiva émica, logrando visualizar con claridad el ámbito que cubre el discurso que nos interesa. Al parecer no se trata de un tipo de discurso, sino más bien de una clase más amplia en la que caben varias formas discursivas.

L. Golluscio (1984: 105) presenta criterios desde la teoría literaria para una clasificación de la producción verbal mapuche sobre la base de cinco ejes principales: características formales (con música o no), finalidad (religiosa, recreativa, didáctica, estética), contextos en

que se usan (fiestas, ceremonias religiosas, hogar), participantes (emisor: sexo, rol social, familiar o religioso; y destinatario: el grupo, un individuo), y componentes argumentales (temas, personajes, mundos representativos, tiempo, espacio).

Respecto del primer criterio, canto/no canto, en el canto distingue entre “tayil” que describe como cantos religiosos en relación con lo trascendente, con menor improvisación pero con creación poética y compuesto por estructuras arcaicas como la reiteración de innovaciones y la petición de divinidad, y los “ilkatun”, que son cantos a lo profano, con gran improvisación y sobre variados temas.

Golluscio establece criterios sobre una base tanto ética como émica, al considerar no sólo los elementos formales que constituyen un hecho literario, sino además aquellos que son parte del evento comunicativo. Así, de acuerdo a la descripción de las funciones de “tayil”, éstos corresponderían a los “machi ül” practicados por los mapuches en Chile. Al parecer, la partícula “ta” no agrega significado a la palabra “il” o “ül”, sino más bien la acompaña a manera de énfasis solamente. Al respecto, algunos estudiosos tienden a considerar que “tayil” o “tay-ül” y “machi-ül” coinciden en la temática que desarrollan, pero difieren en cuanto a quienes están legitimados culturalmente para pronunciarlos, un no-machi y una machi, respectivamente.

M. E. Grebe (1986), en un tratamiento antropológico del “tayil” del mapuche de Chile, lo visualiza como una categoría conceptual y medio de comunicación de lo trascendente. Su aporte contribuye a clarificar el marco antropológico que sustenta la realización del “tayil” por parte del machi.

H. Carrasco (1994) clasifica los discursos de machi en dos tipos: “machi ül”, discurso que se pronuncia en medio del rito sagrado y vinculado a fenómenos rituales o actos sociales que lo acompañan, y los discursos narrativos de machi que ocurren en el hogar del machi y en situaciones sociales variadas. Según el autor, estos discursos actúan como metatextos en el sentido de que recogen un amplio sector del conocimiento tradicional. En términos generales, estos discursos relatan los sueños y perimontun o visiones del machi.

En resumen, el rol narrativo del machi opera en tres situaciones comunicativas. La primera de ellas es la situación narrativa común, que puede coincidir con los relatos de los otros miembros de la comunidad; luego están las situaciones rituales propiamente tales que se someten a las reglas de la ceremonia; aquí ubica el autor al “machitun”, “datun” y “ngillatun”; y, finalmente, los discursos narrativos específicos de relatos de sueños y visiones del machi.

La hipótesis del autor sobre el rol narrativo del machi muestra

que tanto “el machi ñl” como los discursos narrativos operan en situaciones contextuales diferentes (rito sagrado, hogar, espacio social), pero al rotularlos bajo el nombre de discursos de machi, el autor implícitamente los reúne como discursos de un mismo tipo, que nosotros reconocemos como “wewpin”, dadas las características y requisitos que deben cumplir para su emisión. Esto es, cantos, discurso hablado o narraciones pronunciadas por un machi, en situaciones comunicativas distintas.

M. Catrileo (1992: 64-67) realiza una clasificación de los discursos mapuches desde una perspectiva émica y funcional, de tal forma que éstos dependen de la situación en que ocurren, el foco o intencionalidad de la interacción, el sexo, la edad y el estatus del hablante. De este modo, la autora clasifica los discursos en cuatro tipos.

El discurso de encuentro y solidaridad incluye formas de saludo y consejo como “chalin”, “pentukum” y “ngülam”, en tanto que el discurso informativo opera en la forma de “ngütram” en varias modalidades dependiendo de la situación.

El discurso de identidad social y poder incluye el “koyag”, que lo define como discurso de tiempos antiguos, dialogado, entre varones que competían en oratoria y conocimientos sobre historia de la comunidad; el “koyagtun”, que consiste en un discurso dialogado en los parlamentos entre dos jefes de comunidades antagónicas para resolver litigios; el “wewpin”, que es una arenga política de tono agresivo, en tiempos de guerra o conflicto, dirigido a una asamblea; el “wewpitun”, pronunciado por un jefe para relatar eventos históricos y guerreros de la comunidad y, finalmente, el “ngüfetun”, que es un discurso de defensa de un afectado por un atropello sufrido.

El cuarto tipo de discurso es el ritual, que ocurre en contextos altamente codificados y con participantes y roles específicos. En él la autora distingue el “uldungun”, que consiste en la entrega de un mensaje de parte de un jefe de comunidad o familia a un grupo en situación de preparación de un ritual; el “mangelün”, que es una invitación a participar en una ceremonia religiosa o festiva; el “ingkatun”, que consiste en conseguir servicios voluntarios para colaborar en quehaceres de casa o cultivo; el “llowdungun”, que implica recibir y responder un mensaje de invitación; el “nütramtun”, que es una combinación entre la machi y el dungumachife sobre las visiones y conocimientos adquiridos durante el trance en un ngillatun o machitun; el “pillamtun”, que es oración o canción donde la machi narra su vocación de machi y otros temas afines, y el “koyagtun”, que es un discurso narrativo o expositivo dialogado durante un funeral por dos hombres de linajes familiares del difunto.

Esta clasificación nos permite desarrollar una análisis más detallado sobre el “wewpin” y su ámbito de acción discursiva. Al

parecer, algunos de los conceptos utilizados obedecen a descripciones puntuales realizadas por hablantes de acuerdo a sus experiencias particulares en cada caso, por cuanto el “koyagtun”, por ejemplo, aparece en ambos tipos de discursos pero con funciones distintas (diálogo en parlamentos o en un funeral). Además, si se observan las formas “koyag”, “koyagtun”, “wewpin” y “wewpitun”, ellas parecen apuntar a una misma acción discursiva, sólo que con énfasis semántico-gramaticales distintos: el morfema “tu” agregado a sustantivos los convierte en verbos, y “n” aplicado a temas verbales forma sustantivos verbales. Así, “koyag” indica el sustantivo (discurso), “koyagtu” se refiere a la acción de pronunciar discurso, y “koyagtu” indica el acto de realizar la acción (la pronunciación del discurso).

Por otra parte, la diferencia que se establece entre discurso de identidad social y poder y discurso ritual se realiza sobre la base del grado de codificación de cada uno, los patrones lingüísticos más o menos fijos, el rol más o menos específico que cumplen los participantes (el ritual fija patrones lingüísticos, especifica roles y codifica mayormente), y las características sociales de los hablantes (el social es pronunciado por hombres y el ritual por hombres y mujeres).

No obstante, la variedad de nombres entregados por los hablantes para indicar discursos muy similares, donde sólo varía la situación y el tema (“mangelün” y “lloodungun”, “uldungun” y “koyag” “wewpitun”), indica la alta especialización existente en la cultura para designar referentes concretos y la ausencia de necesidad que ésta ha tenido de generalizar y abstraer, fenómeno ya observado por Guevara (*op. cit.*).

## HACIA UNA NUEVA CLASIFICACIÓN DE “WEWPIN”

Los aportes respecto del discurso “wewpin” entregados principalmente por Lenz, Koessler, Harcha, Alonqueo, Golluscio, H. Carrasco y Catrileo nos permiten visualizar la existencia de un tipo más amplio de discurso. Nos parece estar ante la presencia de una forma de discurso mayor que abarca tanto a las diversas variantes del discurso social como el ritual y que posee rasgos comunes a ambos.

La noción de macroestructuras de Van Dijk (1995: 229-238), nos permite plantearnos el “wewpin” como un macrocategoría que actúa como un “marco” cuya estructura conceptual en la memoria semántica representa el conocimiento del mundo que poseen los hablantes de una determinada lengua y cultura.

De este modo, este principio de organización discursiva entrega al hablante las pautas cognoscitivas necesarias no sólo para la comprensión de tipos de discurso, sino también para su producción.

Su rol consiste en relacionar una serie de discursos y sus respectivos rasgos lingüísticos, paralingüísticos y contextuales que por convención cultural y experiencia forman de algún modo una unidad, y que el hablante nativo reconoce como discursos que están típicamente relacionados. Se trata entonces de un campo que organiza el conocimiento acerca de tipos de discurso que deben operar en cada situación comunicativa y las acciones que se deben desarrollar para su consecución.

De este modo, el “wewpin” o “koyagtun”, al ser considerado como una macrocategoría y no como un discurso único, nos permite definirlo como una categoría de discurso público, formal, que posee rasgos retóricos y estilísticos especiales; usualmente son textos de larga extensión, pronunciado por personas calificadas por su estatus social, manejo de poder y dominio de la palabra, e involucra roles para el emisor y el receptor preestablecidos por la cultura. Se realiza en dos ámbitos, que son el ritual y el social, los que a su vez poseen sus propios rasgos distintivos.

Por una parte, en el ámbito ritual se realizan discursos enmarcados por rituales religiosos y de sanación. Se caracterizan por ser altamente codificados, lo que restringe su grado de creación, con patrones lingüísticos fijos y estructuras arcaicas como la reiteración de invocaciones con distintos epítetos y peticiones a la divinidad y el uso metafórico del lenguaje. Suponen además roles fijos para los participantes, distinguiendo entre participantes activos, semiactivos y pasivos. Los primeros son los que conducen el ritual y su espectro se restringe al machi y ngenpin, los segundos colaboran en la conducción del rito y juegan un rol interpretativo del discurso (dungumachife, wewpife, lonko), y los terceros participan del rito y pueden ser personas comunes. Los escenarios y tiempos se encuentran predeterminados culturalmente, como asimismo los rasgos paralingüísticos son propios de cada situación.

Algunos de los discursos específicos según la situación y contexto que se ubican en este ámbito son: machi ül o tayil (oración-canción de machi con invocación y exhortación en ngillatun), nütramtun (relación narrativa del dungumachife respecto de las visiones y mensajes recibidos por la machi durante su estado de trance), pillantun (canción-oración de machi que relata su vocación de machi y aspectos cosmovisionales), diversas formas de discurso en narración y canto para el diagnóstico de enfermedad, como pewütun y datun, el ülutun (canción de sanación de un enfermo), machitun (rito de oración y canto para la sanación de un enfermo), ngeikurewen (ceremonia de oración y canto en la consagración de machi).

El ámbito social cubre un espectro más amplio que el ritual. Sus discursos se realizan en diversas situaciones sociales formales y se caracterizan por poseer una codificación menor, con patrones lingüísticos más flexibles, un mayor grado de libertad creativa, y participantes que cumplen roles de formalidad específicos, preestablecidos por la cultura. Según la situación, los roles activos son regularmente desarrollados por lonkos, machi, wewpifes, werken, ancianos connotados de la comunidad, y por jefes de familia que cumplen las condiciones sociales establecidas.

En este ámbito se incluyen discursos como el eluwütun (discurso en un entierro), ngüfetun (defensa de un afectado por un atropello sufrido), mangelün (invitación a participar en una ceremonia religiosa o festiva), uldungun (recomendaciones sobre la preparación de un ritual), relatos de machi sobre sueños y perimontun, reuniones de análisis y resolución de problemas conducidas por un lonko.

No obstante, antecedentes que disponemos nos muestran que cualquier persona mapuche puede realizar “wewpin” a continuación del saludo protocolar (pentukun), al sentirse complacido por una visita o cuando éste está de visita en otro lugar, destacando, ya sea en forma de conversación (“ngütram”) o en canto, las dotes humanas, morales y espirituales de su visita o anfitrión.

## CONCLUSIONES

En este primer acercamiento al estudio del “wewpin”, ya no como un tipo de discurso específico sino como una estructura cognoscitiva enmarcadora de la cual se derivan varios tipos de discursos relacionados por sus rasgos comunes, he intentado dilucidar el rasgo heterogéneo y de indiferenciación genérica que caracterizan las clasificaciones y descripciones en torno al “wewpin” que han entregado los estudiosos de la etnoliteratura mapuche.

No obstante, futuros estudios deberán precisar varios aspectos en torno a esta nueva manera de concebir esta macrocategoría. En el plano semántico-cognoscitivo es necesario dar cuenta, por ejemplo, de cómo opera la instanciación de esta macroestructura en discursos concretos, qué macro operaciones están involucradas y cuáles son las macrorreglas que operan, cuáles son las condiciones semánticas que permiten la conexión y la coherencia entre el modelo marco y sus distintas realizaciones discursivas, qué evidencias lingüísticas respaldan la existencia de esta estructura.

Desde la perspectiva de la literatura y la teoría literaria es necesario indagar cómo adquiere este nuevo modelo coherencia en rela-

ción con una clasificación de etnoliteratura mapuche, por cuanto surge la interrogante de si el “wewpin” es, por una parte, la única macrocategoría existente en la literatura oral mapuche, o si, por el contrario, existen otras no pesquisadas aún y que se mantienen encubiertas como tipos de discursos aislados sin mayor relación entre sí.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONQUEO, Martín. (1979). *Instituciones religiosas del Pueblo Mapuche*, Ediciones Nueva Universidad, P. Universidad Católica de Chile.
- AUGUSTA, Fray Félix de. (1934). *Lecturas Araucanas*, Imprenta y Editorial San Francisco. Padre las Casas, Temuco, Chile.
- CARRASCO, Hugo. (1989). *El Sistema Funcional de los Mitos Mapuches*, Tesis doctoral, Universidad de Chile.
- CARRASCO, Hugo. (1994). “En torno a los relatos de machi”, *Estudios Filológicos* N° 26, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- CARRASCO, Iván. (1971). “Notas introductorias a la literatura mapuche”. *Tercera Semana Indigenista*, Universidad Católica de Chile, Sede Temuco.
- CARRASCO, Iván. (1981). “En torno a la producción verbal artística de los mapuches”, *Estudios Filológicos* N° 16, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- CATRILEO, María. (1992). “Tipos de discurso y texto en mapudungun”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 5, Universidad de la Frontera, Temuco.
- ENGLERT, Sebastián. (1936). “Lengua y Literatura Araucanas”, *Anales* I, Cuadernos 2 y 3; Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- GOLLUSCIO, Lucía. (1984). “Algunos Aspectos de la Teoría Literaria Mapuche”, *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Universidad de la Frontera, Temuco.
- GREBE, M. Ester. (1986). “El tayil mapuche en Chile como categoría conceptual y medio de comunicación trascendente”, *Jornadas Argentinas de Musicología*, Buenos Aires.
- GUEVARA, Tomás. (1911). *Folklore Araucano*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- LENZ, Rodolfo (1895-1897). *Estudios Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- HARCHA, Laila. (1978). *Definición empírica de Historia en una comunidad rural mapuche: el caso Rukapangue*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica de Temuco.
- HAVESTADT, Bernardo. (1775). *Chilidúgú sive tractatus Linguae Chilensis*, Tomo I, Lipsiae, Edit. Aedibus B.G. Teubneri.
- KOESSLER, Bertha. (1962). *Tradiciones Araucanas*, Tomo I, Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, Universidad Nacional de la Plata.
- LENZ, Rodolfo. (1895-1897). *Estudios Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- MOESBACH, Wilhem de. (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- PINO, Yolando. (1971). “Las narraciones Araucanas”, *Archivos del Folklore Chileno* 9, Depto. de Ciencias Antropológicas y Arqueología, Universidad de Chile.

- SALAS, Adalberto. (1972). "Kiñe rupachi kiñe domo kalkorke...", un folktale de los indios mapuches o araucanos de Chile, *Estudios Filológicos* 8, Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- VAN DIJK, Teun. (1995). *Texto y contexto*, Ediciones Cátedra S.A., Madrid.
- VÁSQUEZ, Juan Adolfo. (1973). "On the literature of the Araucanians", *Latin American Literary Review*, Vol. I.