Revista nuestrAmérica
eISSN 0719-3092 · 2026 · n.º 28 · jul-dic · e003723
Ediciones nuestrAmérica desde Abajo · Chile
Copyright © 2026, Los/as autores/as
ARK ark:/53698/003723 DOI 10.5281/zenodo.23676034
Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

Relectura de la temática de la “ayuda del Nahuel” en la narrativa mapuche

Rereading the Theme of “Nahuel's Help” in Mapuche Narrative

Releitura do tema da «Ajuda do Nahuel» na narrativa mapuche

Graciela Hernández [a] [1,2,3]

[a] grahernandez16@gmail.com 0000-0003-1303-1191

[1] Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina
[2] CONICET, Argentina
[3] IHUMA/CIEGeF/UNS, Argentina

Recibido: 23-09-2026 • Aceptado: 01-11-2026 • Publicado: 08-11-2026

Resumen
Proponemos una relectura de la temática de los cuentos del jaguar y del puma; estos felinos ayudaron a un mapuche solitario a punto de morir, o a un grupo humano amenazado por las persecuciones de los “blancos”. En estos relatos la supervivencia de lo/as mapuches fue producto de la ayuda de ciertos animales y no del uso de armas de guerra, ni de la acción heroica de algún guerrero. Abordaremos la temática desde una metodología interpretativa guiada por propuestas originadas en la epistemología feminista elaborada por Haraway a partir de la “epistemología de la bolsa de la ficción” de Le Guin.
Palabras clave : significaciones; narrativa; feminismos mapuches

Abstract
We propose a rereading of the themes explored in the tales of the jaguar and the puma. These felines helped a solitary Mapuche person on the verge of death, or a human group threatened by persecution by the “whites.” In these stories, the survival of the Mapuche people resulted from the assistance of certain animals, rather than the use of weapons of war or the heroic actions of a warrior. We will approach this subject through an interpretive methodology guided by proposals originating in the feminist epistemology developed by Haraway, drawing on Le Guin's “carrier bag theory of fiction.”
Keywords : meanings; narrative; feminism mapuche

Resumo
Propomos uma releitura da temática dos contos da onça e do puma. Esses felinos ajudaram uma pessoa mapuche solitária à beira da morte, ou um grupo humano ameaçado pelas perseguições dos “brancos”. Nesses relatos, a sobrevivência do povo mapuche foi resultado da ajuda de determinados animais, e não do uso de armas de guerra nem da ação heroica de algum guerreiro. Abordaremos essa temática por meio de uma metodologia interpretativa orientada por propostas originadas na epistemologia feminista desenvolvida por Haraway, a partir da “teoria da bolsa da ficção”, de Le Guin.

Palavras-chave : significações; narrativa; mapuche feminismos

Introducción

> ¿Consideraban quizá que la guerra es una actividad de desplazamiento puramente masculina, una vasta violación, y decidieron eliminar la masculinidad que viola y la femineidad que es violada? Dios lo sabe. El hecho es que los guedenianos, aunque extremadamente competitivos (como lo prueban los elaborados medios sociales que invitan a la lucha de prestigio, etc.) no parecen ser muy agresivos; por lo menos hasta ahora, no han tenido nunca algo que pudiera llamarse una guerra. Se matan a veces y rápidamente, de uno o de a dos; rara vez de diez a veinte, nunca de a cien o mil. ¿Por qué?1 Úrsula K. Le Guin

La narrativa oral puede convertirse en un espacio de análisis de las explicaciones de cómo se entiende a la historia, a la vida y su ubicación en el cosmos, pero también lo es de las teorías que utilizamos para analizarla; los registros orales tienden a ser evanescentes, para estudiarlas hay que fijarlos a través de grabaciones, anotaciones y transcripciones que intentan fijar lo dicho.

En este trabajo queremos focalizar en ciertos relatos mapuches que nos parecen significativos para realizar nuevos análisis, diferentes a los que veníamos haciendo. Las temáticas de la narrativa indígena configuran un universo muy amplio, sin embargo, con mucha frecuencia se focaliza en los mitos sobre el origen de un pueblo, sobre el diluvio u otras catástrofes apocalípticas y por sobre todo de las hazañas, tanto vinculadas a la caza como a las contiendas bélicas, con sus batallas, héroes, vencedores y vencidos. En este caso queremos ahondar en una temática poco heroica, en la que las armas de caza y los combates prácticamente no aparecen, aunque el contexto sí es bélico.

Hemos delimitado un núcleo narrativo que nos parece apropiado para una reflexión desde el feminismo, en especial desde la "epistemología de la bolsa", una perspectiva que incluye otros conflictos que no son el dualismo entre naturaleza y cultura, tan referido en las interpretaciones de mitos y cuentos americanos.

El principal objetivo de este capítulo es realizar una relectura de una temática específica del universo narrativo mapuche. Se trata de los cuentos -en los cuales tigre, jaguar [2], *nahuel* en mapuzungun, o el puma[3] -llamado león o *lión* en el lenguaje coloquial- y *trapial* y *pagni* en mapuzungun (según sea macho o hembra) - ayudaron a un mapuche que estaba a punto de morir, como consecuencia de las persecuciones de los "blancos". Los protagonistas son hombres vencidos que solo esperaban el final de sus vidas. En algunos casos, en menor medida, la ayuda la recibe un grupo humano y no solo una persona.

Desde una metodología interpretativa guiada por propuestas epistémicas feministas, esperamos formular nuevas preguntas sobre la temática, para esto proponemos elaborar un estado de la cuestión, a partir de la búsqueda bibliográfica y de los archivos de nuestro trabajo de campo e incluir nuevos registros de estos cuentos, recopilados por interesado/as en la valorización de la cultura mapuche, en el

2. Panthera onca
3. Puma concolor

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

marco de las luchas que sostiene este pueblo indígena en distintos frentes, legales, territoriales, educacionales y político culturales. Nuestros intentos de reinterpretar estos relatos se encuentran en un entramado que anuda a la "teoría de la bolsa de la ficción" de Úrsula Le Guin, con "la epistemología de la bolsa" de Donna Haraway y los feminismos que podríamos delimitar como nuestroamericanos y decoloniales en un sentido amplio.

Recorridos teóricos

El dualismo entre naturaleza y cultura es sólo uno de los pares de opuestos en los que se ha enfocado la antropología para el análisis de los mitos, del parentesco, los rituales y la sociabilidad en general. Por supuesto que estas categorías binarias han atravesado la interpretación sobre los masculino y lo femenino con fuertes implicancias epistémicas y de interpretación del sentido de los comportamientos socioculturales. Fran **ç** oise Héritier, fue una antropóloga feminista, pero a su vez fue sucesora de Claude Lévi- Strauss, a ella el estructuralismo le dio herramientas para sostener que la dominación de las mujeres era un fenómeno universal. La asimetría entre varones y mujeres se debía a lo que llamó "la valencia diferencial de los sexos" (2007, 17), mediante la cual se valoriza a un sexo y se desvaloriza a otro, y consideraba que estas valoraciones están en la estructura de pensamiento de todas las culturas.

> Esta categorización de base dualista es en mi opinión el resultado de la observación preliminar de la diferencia sexuada sobre la cual la voluntad humana no tiene influencia. Está en el núcleo del sistema de pensamiento, en todas las sociedades. Estas funcionan con categorías dualistas, oposiciones binarias concretas y abstractas, que se hallan, sobre todo las concretas, connotadas por el signo de lo masculino y lo femenino. (Héritier 2007, 16)

En esta organización dual ambas partes no serían equivalentes, la valencia diferencial genera jerarquías y desigualdades; la valorización de un sexo y la desvalorización del otro. Las distintas sociedades pueden mostrar diferencias en cuanto al orden de las categorías, por ejemplo, el lugar del sol y la luna en las distintas cosmovisiones, sin embargo, a quien se identifica como varón, luego se le trasladan los términos que corresponden a la esfera de lo masculino. La autora considera que las características masculinas y femeninas quedan delimitadas por las siguientes oposiciones: "Calor/frío, seco/húmedo, activo/pasivo, rugoso/liso, duro/blando, sano/enfermo, rápido/lento, fuerte/débil, belicoso/pacífico, competente/incompetente, claro/oscuro, móvil/inmóvil, exterior/interior, superior/inferior, aventurero/hogareño, etc; pero también abstracto/concreto, teórico/empírico, transcendente/inmanente, cultural/natural, etcétera." (Héritier 2007, 17)

Héritier identifica desde el estructuralismo un sistema de jerarquización de la esfera de lo masculino y se propone disolver esta jerarquía. Es decir, utiliza las herramientas teóricas de su director, pero con otra intencionalidad, a favor de la lucha de las mujeres. Lévi- Strauss fue muy cuestionado por las feministas, en especial por su explicación del origen de la cultura, al cual considera producto del intercambio de mujeres.

Más allá de estas cuestiones puntuales el estructuralismo fue cuestionado por sus ambiciosas generalizaciones y además es citado como un momento referencial, como un punto de partida para buscar nuevas teorías que suelen englobarse en el posestructuralismo. Entre las feministas que levantan las banderas del posestructuralismo se encuentran, por ejemplo, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Judith Butler, Monique Wittig y Julia Kristeva.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

El feminismo es un potente movimiento político que genera teorías dinámicas, en forma de olas, mareas y otras. Las teorizaciones incluyen a los procesos de pensar y repensar a las ideas y a las propias prácticas políticas, sociales, culturales, científicas y hasta espirituales/religiosas. En la actualidad los feminismos indígenas, los que podríamos llamar nuestroamericanos, pero también del Abya Yala, descoloniales o decoloniales en un sentido amplio, están incluyendo especialmente el tema de la espiritualidad. Por ejemplo, la filósofa feminista Francesca Gargallo[4] eligió recuperar el topónimo usado por el pueblo kuna de Panamá (Abya Yala) para nombrar y encauzar su propuesta política, filosófica y militante, y lo delimita de la siguiente manera: *Feminismos desde el Abya Yala,* allí reunió a los contenidos que consideró como un primer paso hacia la escucha de las ideas que se producen desde los sistemas políticos y teorías de conocimiento no occidentales, por feministas que hablan una de las 670 lenguas de Nuestra América." (2013, 22) Otras feministas se llaman a sí mismas postcoloniales, decoloniales, descoloniales, comunitarias…

Más allá de optar por un rótulo de una vez y para siempre, entendemos que la identificación de perspectivas teóricas y de acciones políticas propias del universo de los feminismos nuestroamericanos, significa que nos estamos haciendo nuevas preguntas para seguir adelante con nuestras prácticas de investigación. Los nuevos —o no tan nuevos— interrogantes requieren también de la revisión de las propuestas metodológicas y epistémicas, entre los planteos epistémicos manifestados por los feminismos indígenas, mestizos y populares. Volviendo a Gargallo, nos parece fundamental recuperar su pregunta acerca de la existencia/inexistencia de un feminismo no occidental, de un feminismo autónomo, no concebido desde los fundamentos de la modernidad (2013, 30).

En ese recorrido recupera las voces de numerosas mujeres indígenas y reconoce la importancia que tiene narrar como una forma de conocer y de dar cuenta de su cosmovisión la cual puede considerarse una cosmogonía. Luego señaló:

> Me hice a la idea de que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar a sus comunidades, debía comprender desde donde ese pensamiento se genera: desde cosmovisiones que no son la tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales, aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso. (2013, 33)

Si bien en este artículo focalizamos en la búsqueda de ideas no patriarcales en la narrativa indígena, sabemos que las luchas de las mujeres indígenas exceden ampliamente este universo. Julieta Paredes, feminista comunitaria aymara, se opone tanto a la idea de que las europeas sean las referentes de las disputas políticas de todas las mujeres del mundo, y que toda acción organizada por las mujeres indígenas en favor de las mismas mujeres sea traducida al castellano como feminismo. Reconoce las enseñanzas de sus ancestras, a las que considera importantes para enfrentar a las imposiciones del feminismo blanco.

> Nuestras abuelas nos enseñaron el respeto, pero también la indignación cuando ya llegan a colmos y este es el caso de cómo andan las relaciones entre mujeres, especialmente en el espacio del feminismo eurocentrado, que continúa e insiste en erigirse como el paradigma de las luchas de las mujeres en el mundo, como las políticamente correctas. (Paredes 2017, 8-9)

4. Nuestro reconocimiento infinito al trabajo de Francesca, fallecida tempranamente en 2022. En Bahía Blanca vivenciamos su forma de trabajar, siempre en contacto con las mujeres de los sectores populares y las militantes en general, propiciando la participación de todas y escuchando sus ideas.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Entre las mujeres indígenas, y entre las mapuches muy especialmente, encontramos distintas y diferentes propuestas de contar la historia e interpretar los símbolos culturales y su cosmovisión; esto sucede en el contexto de la lucha sostenida, por el reconocimiento de sus derechos por este pueblo indígena. Estas luchas tienen puntos en común, pero a la vez diferentes características en Argentina y Chile, como así también en los diferentes estados provinciales. Además de los diferentes contextos también están en debate y diálogo cuestiones como: espiritualidad, la existencia/inexistencia de reciprocidad, el dualismo de género y el reconocimiento/desconocimiento de la violencia de género en el interior de las comunidades.

Entre las voces militantes del universo mapuche se encuentra a Moira Millán, quién además de haberse convertido en vocera a nivel nacional de la resistencia a la minería en Esquel, de las disputas territoriales de la provincia de Chubut y otras, ha producido material audiovisual y literario, ha dado charlas y respondido a entrevistas en las que considera que es necesario el reconocimiento y legitimación de la espiritualidad mapuche.

Andrea Pichilef, académica y militante mapuche participa del Feminismo Territorial Mapuche, al que consideran un colectivo disidente en el interior de la provincia de Río Negro, y escribió un artículo en el que condensa su voz y la de sus compañeras. El texto desarrolla las perspectivas teóricas desde las cuales analizan la situación de mujeres mapuches contemporáneas, que habitan el campo y la ciudad, y generan sociabilidades campesinas y urbanas. Desde este lugar plantearon la necesidad de rever ciertas formas discursivas de organizar la lucha, a la cual consideran una reificación del patriarcado. Pichilef puntualiza en la necesidad de resignificar la figura del *weichafe* . Este vocablo ha significado tradicionalmente guerrero, en la actualidad hay mujeres que se consideran *weichafe* (guerrera) —entre ellas la citada Moira Millán—, sin embargo, hay un peso cultural muy fuerte que asocia esta figura a la del guerrero varón. Las integrantes del Feminismo Territorial Mapuche ven con preocupación el afianzamiento de la figura del guerrero en la formación de varones mapuches.

> Manifestamos también que la figura del weichafe reproduce un modelo de masculinidad hegemónica, ya que generalmente hace referencia a varones jóvenes y fuertes, a la vez que deja afuera a otras corporalidades que habitan los territorios. Afirmamos que mientras se enaltece esta figura, dispuesta a dar la vida por el territorio, se delinea una necropolítica que establece quiénes y cómo deben morir. Desde el FTM vemos con preocupación que "un tipo de proyecto político unidireccional, que le asigna a la juventud, especialmente a los varones, la tarea de resistir con su cuerpo la violencia como una forma legítima de proyectarse individual y colectivamente como mapuche, corre el riesgo de que la violencia estatal se torne el único lenguaje habilitado como espacio de dignificación." De esta forma, se desacreditan otras formas de lucha y se refuerza la falsa dicotomía entre los mapuches violentos y los pacíficos, mientras ubica a quienes trazan otros caminos de lucha como yanaconas. (Pichilef 2022, 56)

Nos encontramos así, en el presente, con el peso de los arquetipos de género construidos durante siglos: el del guerrero mapuche indomable, capaz de enfrentarse con su coraje y sus lanzas a los ejércitos que poseían armas de fuego. Seguramente hablar de estas cuestiones desde "la bolsa" permitirá que entren en el juego otras narrativas que explican las resistencias y las permanencias indígenas.

Para la escritora y militante de la causa mapuche Liliana Ancalao, descolonizar significa transparentar -para hacer visible aquello que estaba tapado y no lo puede observar- y además resacralizar.

Transparentar es desmitificar, descolonizar, recuperar y resacralizar.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

> Decir que nuestro territorio se va transparentando implica desmitificar este espacio como fin del mundo e instalarnos, cada vez que escribimos un poema, en el principio del mundo, este principio que nos hace originarios de Wangelen [estrella] y sobrevivientes de la furia de Kay Kay [serpiente mítica que produjo el diluvio en la cosmovisión mapuche] (2018, 58) (Los corchetes aclaratorios son nuestros).

Es frecuente que, en los debates con mujeres mapuches, se ponga el acento en rescatar a las cosmovisiones indígenas. Este interés por resacratizar e indagar en las cosmovisiones nos llevó a volver sobre nuestras prácticas, a nuestros análisis sobre una temática a la cual abordamos con otros objetivos, en una búsqueda de articular la historia oral y la antropología, intentando bucear en los relatos que consideramos indicadores para aprehender los puntos nodales que dan cuenta de la historia y la memoria desde el universo narrativo.

Esta resacralización significa poder realizar una mirada propia sobre los mitos, las creencias, la cosmovisión y la forma de narrarlos. En conversaciones con Liliana Ancalao ella me señaló que no coincidía con mi análisis de la figura del toro en los mitos mapuches. Para mí el toro representaba sólo a la conquista hispánica, como tal era temido y tenía un lugar totalmente negativo en toda la narrativa; ella considera que esta generalización no representa al pensamiento indígena, en el cual puede tener un reconocimiento positivo. Sus observaciones guían este trabajo en el sentido que nos lleva a limitar nuestras temáticas de estudio, a pensar desde otros lugares y a correrno del impulso de dejarnos llevar por las legitimidades de los marcos teóricos.

Durante mucho tiempo sostuvimos un análisis inspirado en el estructuralismo, mediante el cual entendíamos que el antagonismo entre blancos y mapuche se plasmó en la simbología de la "ayuda del tigre o del león". Además, complementamos esta interpretación con los cuentos en los que interviene el toro, en este caso, el mapuche junto con el felino salvador, eran derrotados, aniquilados y hasta devorados por el toro. Entendíamos que el toro y el tigre son adversarios que invertían sus papeles en momentos terribles como la "Conquista del Desierto" y "La pacificación de la Araucanía", el herbívoro se convertía en carnívoro y el feroz carnívoro en protector. En estos cuentos el tigre y el león pueden ser aliados de los hombres, especialmente de los que se encuentran en problemas -perdidos, hambrientos, fugitivos- mientras que el toro era un enemigo de los hombres y del propio tigre. El toro representaba el mayor peligro con el que se puede encontrar alguien que ya está en una situación difícil debido a las guerras internas y a veces en los conflictos interétnicos entre parcialidades indígenas. (Hernández, 2002)[5]

Veíamos en esta temática una potente narrativa que nos mostraba que los antagonismos entre naturaleza y cultura -que ubicaban a los mapuches del lado de la cultura y a los felinos del lado de naturaleza- se alteraban por la intervención y el accionar de las campañas de exterminio; allí la naturaleza se alió a la cultura para evitar el exterminio total. Los felinos fueron aliados y el toro -un animal foráneo- fue un antagonista destructor.

5. Trabajamos el tema como parte de la tesis doctoral, sobre la cultura mapuche en Bahía Blanca. En nuestro trabajo de campo en el ámbito urbano recopilamos el relato que titulamos "Historia de la ayuda del León", lo llamamos "historia" a pedido de la narradora, quien insistió en aclarar que se trataba de un hecho "verdadero" y no de un "cuento". El relato le fue transmitido por su abuelo y describe cómo se salvó su abuelo mapuche durante la guerra y esto sucedió porque el león (puma) le llevó un caballo para que comieran. (Hernández. 2002, p. 126)

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Ahora intentamos otras lecturas, guiadas por otras miradas a la cosmovisión indígena, por propuestas epistemológicas que parten de otra ontología.[6]

"La epistemología de la bolsa" y el dualismo del arco y el cesto

"La epistemología de la bolsa" es una conceptualización de Donna Haraway, quien la tomó de la escritora de ciencia ficción Úrsula Le Guin. Para esta última la bolsa de acarreo es un objeto que no ha tenido el reconocimiento que se merece en la teoría antropológica, ni en otras disciplinas que explican los mecanismos de incorporación de tecnologías a la cultura humana. Para esta literata, el relato de los cazadores - centrado en golpear, matar, violar, cortar y penetrar-, es el relato del héroe.

> El relato del asesino. A veces, parece que este relato está tocando a su fin. Para que no se llegue a la situación de que ya no quede nadie contando relatos, algunos de nosotros aquí entre la avena brava, entre el maíz alienígena, creemos que es mejor empezar a contar otro relato, que quizás la gente pueda seguir desarrollando cuando el antiguo relato haya terminado. El problema es que nos hemos permitido ser parte del relato asesino, y puede que su fin también sea el nuestro. Por eso es con cierta sensación de urgencia que busco la naturaleza, el sujeto, las palabras del otro relato, del nunca contado, del relato de la vida. (Le Guin 2022, 35-6)

Esta idea fue inspiró la propuesta epistémica de Haraway que claramente se entronca con sus trabajos en primatología, ya que, Le Guin cuestiona el relato de la ciencia, luego reproducido por la ciencia ficción, en la cual el gran actor de la historia es el "hombre mono"[7] creador de armas para matar, a las que se relacionan con las tecnologías contemporáneas y del futuro. No escapa a su análisis de que los cazadores de mamuts y otros grandes animales ocupan espectacularmente las paredes y cuevas con pinturas, y considera que todos estos dispositivos de representación de la vida fueron captados por el relato del héroe. Entiende que no se puede decir que no haya una narrativa que cuente otras historias - porque gran parte de la humanidad se mantuvo con vida por el consumo de los alimentos vegetales y animales que podía recolectar y acarrear en bolsas, cestos, calabazas, conchas, redes y bandoleras- pero este relato ha quedado oculto por el peso simbólico del relato del héroe (2022, 30-2).

Estas ideas nos parecen fundamentales para repensar el círculo narrativo de la "ayuda del nahuel", ya que en estos relatos no se destaca la figura del héroe, ni del cacique, ni del guerrero, no es su capacidad para la lucha lo que le permita seguir viviendo, sino el auxilio del felino.

La lectura heroica de las flechas ocultó la importancia de la bolsa

Seguramente las opiniones de Le Guin recuperan ideas de su padre el antropólogo Alfred Kroeber y la antropóloga y escritora Teodora Kracaw Brown; ambos influyeron mucho en su vida, junto con sus "tíos indios" de quienes escuchó sus narrativas y sus testimonios de vida. (Le Guin, 2004, pp. 20-30) Le Guin fue escritora de ciencia ficción y desde su profesión se permitió pensar en otros mundos posibles en el plano literario, es así, que propuso que la bolsa que sirve para llevar semillas, frutos, hierbas medicinales

6. No desconocemos que desde la antropología política se desconfiaba de quienes habían realizado la compilación y análisis de mitos y cuentos. Es así, que "lo crudo y lo cocido" son considerados como "estigmas etnopolíticos" por el antropólogo Hugo Trinchero (Trinchero, 2007, p. 225). Los paradigmas que guiaron a la antropología interesada en los mitos - el bioligicismo ahistórico de Lehmann Nistche y la fenomenología bormidiana-, de alguna manera pusieron en cuestión la legitimidad del estudio de la narrativa indígena. Trinchero elige la afirmación "los indios comen pescado crudo" para señalar el racismo y el etnocentrismo imperante aún a fines del siglo XX; "comer pescado crudo" ubica a los indígenas del Chaco fuera de la cultura y desconoce sus prácticas culinarias.

7. Refiere a la película 2001 Odisea del espacio, de 1968 de gran repercusión cinematográfica y simbólica.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

—no las armas de caza— sería la clave para pensar posibles mundos. Sin embargo, esta idea no quedó solo en el plano literario, sino que pasó también a la ciencia, a la epistemología, es la bióloga e historiadora de la ciencia Donna Haraway quien tomó estas ideas para pensar en la "epistemología de la bolsa" como propuesta epistémica y dijo que Úrsula Le Guin le enseñó que la teoría de la narrativa y de la historia es similar a una bolsa, una bolsa con mucho espacio para recolectar y contar cosas de la vida, pero que ha sido relegada, subalternizada.

Para Haraway es necesario ahondar en los sentidos de los mitos, así como de la ciencia. Entre algunas de sus *creaciones* se encuentra la metáfora científica del Cyborg[8] como una construcción discursiva y filosófica/antropológica que supera el dualismo humano/máquina y el concepto de Chthuluceno[9]; el nuevo período que implicaría vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada. Propone que, para seguir viviendo, para que la vida sea posible, hay que recurrir a otras narrativas.

> Para estudiar el tipo de sabiduría situada, mortal y germinal que necesitamos, recurro a Úrsula K. de Le Guin y Octavia Butler. Importa las historias que contamos para contar con ellas otras historias: importa qué conceptos pensamos para pensar con ellos otros conceptos. (2019, 269)

Desde nuestro punto de vista estamos tratando de volver a leer, de repasar nuestros análisis, dejar en suspenso nuestras certezas, pero es solo el inicio de un camino, con más preguntas que respuestas. En este caso volveremos a pensar en cómo aproximarnos de una manera distinta a los cuentos del *nahuel* y *pagni o trapial,* en la narrativa mapuche.

La cesta y el arco

Unos años antes de que Le Guin escribiera sobre la importancia de la bolsa, Pierre Clastres escribió un capítulo de su estudio de las sociedades sin estado -a las que denominaba "primitivas"- y lo tituló "el arco y el cesto". En este análisis el arco y el cesto son los indicadores que dan cuenta de un tipo de organización social, de una sociedad a la que llama "primitiva", en la cual no hay división social de clases. Este antropólogo estaba en desacuerdo en llamarlas "precapitalistas", ya que, entendía que nombrarlas de esta manera era suponer que el destino de las sociedades es convertirse en Estados. En su estudio con los guayakies (se llaman achés a sí mismos) analizó la división sexual del trabajo en esta sociedad a partir del uso de la cesta y el arco. Para los 70 estaba bastante aceptado de que las mujeres recolectaban con la cesta y los varones cazaban con el arco. El autor sostiene que: "De manera general, los útiles y los instrumentos son sexualmente neutros, si así puede decirse: el hombre y la mujer pueden utilizarlos indiferentemente; solo escapan a esta neutralidad el arco y el cesto." (Clastres 1978, 96)

Los achés contaban con una pedagogía específica, con ceremonias que convertían a unos en varones y a otras en mujeres, a los niños se les daba el arco y las niñas tenían su cesto. No escapa a su análisis la existencia de varones que no querían ser cazadores, pero el centro de su análisis radica en la importancia de la caza, tarea que solo podían realizar los hombres, la cual a su vez es la principal actividad que generaba lazos sociales, porque el cazador solo podía comer la carne obtenida por otros

8. El Cyborg en la teoría de Haraway es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y carne, una criatura de realidad social y también de ficción. El Manifiesto Cyborg es un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista desde perspectivas no naturalistas.

9. Chthuluceno: Nombre de raíz griega, diferente, pero con un nombre parecido a Chthulhu, el monstruo que la autora considera una pesadilla racial misógina del escritor Lovercraf. Según la autora este componente del nombre es todo un desafío: "Me arriesgo a esta superabundancia inspirada en los significados de la raíz 'cene/Kairos', a saber, la temporalidad del espeso, fibroso y grumoso 'ahora', que es y no es antiguo" (Haraway, p. 230)

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

cazadores. Esta práctica de tener que esperar que otros hombres cazaban para alimentarse y proveer de carne al grupo familiar, ha sido una práctica muy documentada en las sociedades de cazadores recolectores. Nos encontramos así con la reciprocidad y con el *don* del alimento.

El análisis de la reciprocidad lo llevó a comparar a la caza con el matrimonio: un hombre necesita de otro para alimentarse y para tener esposa. Sin dudas Clastres sigue a Lévi- Strauss que entendió que el origen de la cultura se encontraba en la superación del incesto, por eso los varones debían buscar mujeres fuera de su familia, y sostenían que para que eso ocurriera había que pactar con un hombre dispuesto a intercambiar a su hija o a su hermana, o a compartir a su esposa, como en el caso de la sociedad poliándricas achés.

Para el estructuralismo la presa era al cazador algo muy parecido de lo que la mujer era al marido, algo que se obtiene de otros hombres. Caza y matrimonio eran los soportes de la cultura, mediante "el intercambio de bienes y el intercambio de mujeres" (Clastres 1978, 109)

Claramente, desde esta mirada teórica y desde esta episteme, las mujeres eran algo a intercambiar y los hombres tenían derechos sobre ellas. Además, ellas aportaban bastante poco, dado que ni siquiera recolectaban demasiadas cosas para llevar en su cesto. Clastres describe a la poliandria de los achés como un mensaje que inscribe un texto, siguiendo la teoría estructuralista, por la cual Lévi Strauss fue interpelado por el feminismo. La mirada de Clastres, ha sido recuperada, analizada y dinamizada por el perspectivismo indígena de Eduardo de Viveiros de Castro.

Tanto Viveiros de Castro, como Haraway, insisten en la necesidad de pensar en alternativas a las de los combates entre naturaleza y culturas. Ambos autores proponen una mirada superadora para poder pensar en cómo vemos el futuro y poder seguir habitando este planeta. Desde este lugar plantea la descolonización de antropología, analizó y contextualizó los aportes de Levi-Strauss, y cuando le preguntaron sobre esta temática respondió: "Entonces, mi idea sería: tomemos las *Mitológicas* como una versión occidental de los mitos amerindios, esto es, como si dijéramos, una versión contada por un nativo de Occidente. Un indio griego." (Viveiros de Castro 2013, 213)

Aproximaciones a un estado de la cuestión sobre la narrativa de la ayuda del tigre Nahuel y el león o puma Pagni o trapial

Principales antecedentes documentales

Desde comienzos del siglo XX se han recopilado cuentos en los cuales el llamado tigre americano, jaguar, yaguar, yaguareté -el felino más grande este continente- podía ser un aliado que salvaba a un mapuche moribundo, que había sufrido los embates de algún ejercito colonial. Luego, seguramente por la casi desaparición de este animal en el sur argentino chileno, este lugar de animal amigo que rescata de la muerte segura a un mapuche solo y en riesgo, pasó a ser ocupado por el puma, denominado león en el campo.

En la bibliografía publicada en Chile encontramos documentada la temática que estamos estudiando. El maestro normal Tomás Guevara y el misionero capuchino Félix de Augusta publicaron material específico: **"** Cuento de un tigre y un cachitoro (toro cuerno chico)" (1911, 100) y "Una tragedia" (1924, 243-4). Por su parte, el investigador chileno Yolando Pino Saavedra tradujo una serie de cuentos que

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

fueron recopilados por Rodolfo Lehman-Nitsche[10] en la Argentina, uno de ellos, "Una historia de un tigre y un mapuche", trata de la temática que estamos analizando. [Ver los textos completos en el anexo documental]

Relectura de esta esfera narrativa

Intentaremos una revisión de este universo narrativo desde la "epistemología de la bolsa", y desde las narrativas que no oponen naturaleza a cultura, que no cuentan los orígenes de las armas de caza y las proezas de los héroes, sino que ahondan en la narrativa de los vínculos de los humanos con los grandes felinos.

Eduardo Riveiros de Castro considera que el cuento escrito por João Guaimrães Rosa, "Mi tío, el yaguareté", es una pieza clave de la literatura brasileña, equivalente a la "Metamorfosis" de Kafka para la literatura europea, ya que, encuentra en este texto un conjunto de indicios para aprehender al pensamiento indígena. En este caso, el cazador de jaguares, hijo de un blanco y de una mujer tupí guaraní, se termina convirtiendo en jaguar y su metamorfosis se realiza en el interior de una trama parental que reproduce al "átomo de parentesco" (compuesto por la madre de ego, el tío hermano de la madre y ego), de Lévi- Strauss. (2013, 181) El tío jaguar es un tío materno -hermano de la madre-, quien a su vez es padre de la prima del protagonista, de la que está enamorado. Al igual que entre muchos pueblos indígenas -entre ellos los mapuches- la prohibición del incesto no alcanzaba a los primos cruzados, por lo tanto, no se trataba de una unión prohibida. "Al mismo tiempo, el cazador de jaguares vive un remordimiento brutal, que hace que se sienta atraído, seducido por los jaguares, hasta que el mismo se vuelve jaguar. **Ésa es una historia de indio.** " (2013, 182) [El destacado es nuestro]

No podemos asegurar que nuestro trabajo refleje una *verdadera historia de indios,* parafraseando a Viveiros de Castro, pero sí que queremos desandar nuestros caminos interpretativos, para recuperar aspectos de la narrativa que no tuvimos en cuenta, para hacernos nuevas preguntas. Volveremos a seleccionar documentación, la leeremos cuidadosamente y trataremos de encontrar otra deriva interpretativa desde otros criterios epistemológicos.

Relatos y contextos

Escuché por primera vez un a relato sobre el poder del *nahuel* , el tigre, en la comunidad mapuche de Chinquiniyen, en Río Negro, a fines de la década de los ochenta. En esta ocasión el felino era el perseguido. La historia nos fue transmitida por Lucerinda Cañumil.[11] El diálogo estaba centrado en el problema de las tierras de la comunidad, de hecho, escribí un artículo sobre la temática en una revista de divulgación científica de la época[12], de mucha circulación en la Patagonia.

En este contexto de reivindicación territorial, la narradora nos contó que su esposo no era de ese preciso lugar, en cambio ella y su familia siempre habían estado allí, tanto es así que su padre había hablado con el *nahue* l. El encuentro del progenitor con el felino se produjo en momentos que se había organizado

10. Rodolfo Lehman-Nitsche fue un médico alemán que se desempeñó como etnólogo en el Museo de La Plata y recopiló mucha información sobre folklore y lenguas indígenas. La antropología contemporánea cuestiona sus lineamientos teóricos como las prácticas de investigación de este científico; una de las acusaciones más contundentes es la que demuestra que se encontraba trabajando en Chaco durante la masacre de Napalpí y no denunció el hecho. (Dávila, 2015)

11. La transcripción completa de estos testimonios fue publicada en la Revista de Antropología, (1995)

12. Se trata de la Revista Patagónica.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

una comitiva para matar al tigre, organizados por alguien que podría haber sido un mapuche, pero que no estaba muy consustanciado por su propia cultura, es así, que algunos de los perseguidores salieron a cazar al animal muy poco convencidos de lo que estaban haciendo. En esta trama de persecución el joven Cañumil, que había dudado desde el comienzo de la orden que había recibido, se encontró con el *nahuel* . Pensó que el *nahuel* lo iba a matar, porque lo quería cazar, pero se miraron y su padre le dijo: " *Inché ta konn"* Soy tu soldado, " *Inché ta konná* " y el animal lloró. Nos contó que el tigre siguió su camino y el hombre volvió al campamento sin decir nada, pero unos días después el felino mató al hijo del perseguidor que había planeado la partida de caza.

La narradora le dio mucha importancia a que escucháramos este relato, tanto como que conociéramos todos los reclamos y los trámites que había realizado para poder retener algo de las tierras en las que habían vivido desde que ella y su familia tenían memoria. Entre otras, su padre había tenido la virtud de ser respetuoso de la tierra, nos dijo y agregó que "el *trapial* (puma) le había ofrecido a su hermana en la Cordillera, por eso se trataban de cuñados". Es decir, este hombre, un referente cultural, había tenido una relación armoniosa y de respeto con el *nahuel* y además se había emparentado con el puma.

En su momento interpretamos que se trataba de un relato legitimador de la lucha por los derechos indígenas porque daba cuenta de los pactos entre la naturaleza y la cultura; entre los felinos -la naturaleza- y un varón mapuche -la cultura- que pactó con ellos. Se trata de una interpretación muy pautada por las mitológicas de Lévi- Strauss, ahora seguimos pensando que se trata de un relato legitimador, pero por sobre todo pensamos que es una historia que no hace alardes del uso de las armas, ni de las indígenas, ni de las armas de fuego. El *nahuel* pactó con el cazador y lloró, una actitud que en general se asocia con el mundo femenino, el puma pactó con este hombre mapuche y se emparentó con él.[13]No hay heroísmo en este vínculo.

Años más tarde, escuchamos una historia mapuche sobre la ayuda de un felino a un grupo perseguido, en el ámbito urbano de Bahía Blanca; en este caso fue un *león* , puma, quien se alió la familia de la narradora que había sido sacada de sus tierras en Azul y se dirigían a Carmen de Patagones. La comitiva estaba con hambre y hubieran muerto sin la intervención del puma, quien cazó para que pudieran comer y los acompañó para ayudarlos. La narradora, C.N. nació en Zapala donde finalmente se radicó su familia, desde allí migró a Bahía Blanca. (Hernández 2002, 126) [Ver el texto completo en el anexo documental]

En ambas situaciones las narradoras consideraban que contaban una "historia verdadera", sus relatos no son de la esfera de los cuentos, *epeu*[14]*?* , son testimonios del pasado, de las masacres, del genocidio sufrido por los mapuches, de la pérdida de las tierras, pero la narrativa no focaliza en las armas.

13. Esta relación de cuñados, en la que el puma ofrece a su hermana, no puedo pensarla todavía desde otro lugar que no sea la teoría del intercambio de mujeres de Lévi-Strauss. Entendemos que lo que el antropólogo analizó en la práctica de intercambiar mujeres no fue el origen de la cultura, sino el probable origen de la dominación masculina, pero creemos que aún nos quedan cosas para analizar sobre esta temática. Esta facultad de "propietarios de las mujeres" que tienen de los varones es las distintas especies es un rasgo de la desigualdad de género. Para Héritier la desigualdad no es un producto de la naturaleza, pero esta ha dado lugar a un proceso de simbolización fundador del orden social de origen arcaico, que tiene larga vida y todavía repercute en el presente. (Héritier, 2007: 15)

14. En el universo oral mapuche existe la distinción entre nütram, relatos históricos o legendarios y epeu, relatos de ficción como cuentos o fábulas. Los límites entre la ficción y la no ficción pueden ser muy difíciles de encontrar, en general se mantiene la idea que es quién enuncia decide sobre sobre el sentido de lo que narra.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

En los relatos de ambas narradoras el *nahuel* y el *león* tiene un lugar destacado en el universo simbólico mapuche que no ha sido tenido demasiado en cuenta. Los testimonios nos plantearon muchos interrogantes, nos preguntamos si habría otros registros sobre la cuestión. Rápidamente encontramos información en textos de distinto origen, seleccionamos dos citas -una del naturalista suizo George Claraz y otra del antropólogo Rolf Foerster- que dan cuenta de la importancia de la figura de este felino.

> Vera me contó que en Choiké Mahuida los chilenos [mapuches] tienen algo similar. Habría allí una laguna, y un tigre sería el dueño de esos campos. Posee grandes rodeos de caballos, yeguas y vacas. Si un indio se pierde por la cercanía y le dirige una oración al tigre, éste se presenta y lo conduce a sus rodeos donde haya ganado para comer y caballos para montar. (Claraz 1988, 68).

Según Foerster algo muy similar ocurría en los senderos cordilleranos muy peligrosos (al sur del Toltén, entre los Huiliches); en estos sitios había lugares de propiciamiento al nahuel o tigre. "La 'piedra nahual' o 'piedra de tigre' donde los viajeros se detenían y le rendían culto, dejándole pequeñas cantidades de alimento y haciendo una oración." (Foerster 1985, 39-40).

En suma, de a poco nos vamos encontrando con un universo en el que las armas de caza y los mecanismos de dominación humana de los animales y la naturaleza no ocupan un lugar importante en la narrativa, sino que, por el contrario, respetar a la naturaleza y propiciarla han sido la clave para la vida.

Por otra parte, entre los ranqueles de La Pampa la lingüista Ana Fernández Garay se encontró con relatos muy similares a los que escuchados en la actual provincia de Río Negro. *The sister who married a puma* es un cuento que describe el encuentro de un indígena rankulche con su hermana casada con el león, sus sobrinos leoncitos y su cuñado -el león- un excelente cazador capaz de traer abundante alimento para compartir. (Fernández Garay,1992, pp. 8-20)[15]

La antropóloga Ana Ramos también documentó los vínculos entre estos grandes felinos y los mapuches e interpretó a estos relatos como parte de una red de conocimientos y sentimientos desde los cuales esta sociedad produjo un discurso colectivo dentro de una madeja que incluye a la naturaleza y conecta temáticas narrativas que se entrelazan con los distintos linajes. La autora enlaza dos historias a las que considera aparentemente inconexas, como las del *nahuel* y el *Pillañ,* ambas son consideradas *nütram* , la primera recuerda a la "época de la guerra", de las persecuciones y de la ayuda del felino y la segunda tiene como protagonista al *Pillañ* ,[16] una figura mítica documentada desde la primera época de la conquista y asociada a la guerra y los volcanes. Para la autora:

> El nawel y el pillañ pueden estar relacionados con trayectorias familiares y de grupo diferentes, dependiendo de cuál es el linaje que en cada caso protagonice la historia. Pero, al mismo tiempo, y precisamente porque estas historias han circulado por diferentes regiones mapuches, construyen

15. En los corpus de mitología tehuelche hay relatos muy similares; se trata de mitos que describen la unión de una muchacha y un felino, pero el desenlace siempre es distinto, los hermanos humanos de la mujer no aceptan al cuñado animal

16. Pillañ: se ha discutido sobre la etimología de este nombre, en general se lo relaciona con uno de los estados del alma, pülli, Los religiosos europeos que dejaron sus registros escritos han discutido si se trataba de un dios o si era el diablo. En general hay consenso en señalar que el Pillañ habitaba en los volcanes y se lo relaciona con la guerra, las armas de fuego y los volcanes. El jesuita del siglo XVII, Diego de Rosales, señaló que los indígenas que huyeron de los españoles que los atacaban y masacraban con sus armas de fuego dijeron: "huigamos de estos pillanes, que assí llaman a los relámpagos, truenos y volcanes, que desde lejos matan, y con un soplo ó guecubu invencible matan." (De Rosales, 1989:329)

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

> una epistemología propia sobre los tiempos pasados de la llamada "conquista". Cuando estas historias no son aisladas de sus propias redes, el nawel y el pillañ reponen su valor autónomo –aun cuando siempre enigmático (Kohn 2002)—sobre el pasado. (Ramos 2008, 67)

En esta interpretación la autora recurre al filósofo Bruno Latour[17] para cuestionar a las tradicionales oposiciones entre naturaleza y cultura y sostiene la idea de que esta narrativa está contando la defensa de la tierra, *mapu* , a través de los relatos que se centran en los guerreros o en contiendas bélicas, ya que, tanto el *nahuel* como el *Pillañ* se relacionan con la guerra; el primero por su ayuda a los guerreros[18] y el segundo porque es una manifestación de los espíritus de los grandes guerreros. Coincidimos con la autora en muchas de sus afirmaciones, pero nos estamos haciendo otras preguntas sobre la guerra.

Entre los diversos registros sobre esta temática se encuentra la entrevista publicada por el escritor patagónico Raúl Mansilla a una mujer mapuche del paraje Huilque Menuco, provincia del Neuquén, en 1994. "Doña Guille" fue una de las consultadas en un relevamiento de textos orales, en ese contexto recordó la historia que contaba su padre, cuando eran perseguidos desde Chile y se perdieron en la Cordillera, en esos momentos, el *lión* los condujo para que no se perdieran. Así salvaron sus vidas. (Mansilla 2017, 56) [Ver texto completo en el anexo documental]

Por su parte, la escritora mapuche Liliana Ancalao señala que ha escuchado esta temática con frecuencia. En un texto de Liliana Ancalao, que problematiza el tema de la memoria y la desmemoria, escribió:

> Los relatos que vamos recuperando, ahora, nos iluminan.

> Siempre hay un anciano que cuenta lo que quedó en la memoria de la familia: un hombre, una mujer, a veces un niño, perdido en la inmensidad de un paisaje desconocido. Un ser humano hambriento, sediento, cansado, que quiere volver a reunirse con sus seres amados, comienza a sentir que no podrá con su cuerpo.

> Entonces aparece un nahuel, el tigre…o un pangue, el puma, a veces un pájaro, el ñanco. Un newen, una fuerza de la naturaleza compasiva. Que guía al extraviado, que escucha sus palabras de dolor, le trae alimento, le señala las aguadas, lo acompaña hasta que está a salvo. (Ancalao 2018, 55-6)

En esta relectura de textos e interpretaciones, queremos solo hacernos nuevas preguntas: ¿Qué nos cuentan estos relatos? ¿Por qué se siguen contando? ¿Son la otra cara de las representaciones oficiales– esculturas, estatuas y pinturas- que se realizan de los mapuches, siempre con la lanza dispuesta a la lucha? ¿Por qué un pueblo que siempre resistió y resiste ha desarrollado tanto la temática de la ayuda de los felinos? No tenemos las respuestas, solo podemos decir que la lectura de la "teoría de la bolsa de la ficción", de la "epistemología de la bolsa" y la escucha de las observaciones que nos hicieron mujeres mapuches, sobre la generalización teóricas que realizamos, nos hizo rever nuestras elaboraciones, propias de "una nativa de Occidente", parafraseando a Viveiros de Castro.

17. La incorporación de esta perspectiva antropológica, filosófica y epistémica constituye una mirada alternativa a los estudios estructuralistas. La línea de pensamiento de Latour (la antropología simétrica) va en una dirección muy cercana a la de del antropólogo Viveiros de Castro (perspectivismo amerindio), a quien citamos con anterioridad.

18. En el testimonio que analiza el nahuel puede ser atacado por el toro chupei; la autora explica esta cuestión con una cita a la lingüista Lucía Golluscio, quien documentó que este animal foráneo -que viene del norte- puede ser muy destructivo.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Balance final

Las lecturas de autoras feministas, entre ellas de feministas indígenas mapuches, de militantes que valorizan el mestizaje - las "nuevas mestizas"-, de militantes y académicas, de militantes y escritoras, nos hizo rever nuestras generalizaciones teóricas y por sobre todo como el peso de las teorías invisibilizaba la multiplicidad de sentidos que puede tener lo narrado.

Seguimos pensando que la potencialidad de la narrativa, en la potencia de las interpretaciones para poder mirar para adelante, en esta crisis civilizatoria que nos atraviesa, por sobre todo nos interpela desandar los caminos en los cuales focalizamos los antagonismos entre naturaleza y cultura. En los textos que vimos, ni la lanza, ni la flecha ni el arco fueron la clave para la vida. El cuidado de la vida quedó en manos de los grandes felinos. No encontramos en estos textos ni a la bolsa ni al cesto, sin embargo, la "epistemología de la bolsa" nos abrió la puerta para pensar que en estos cuentos no se narraba al héroe -y no es que no valoremos a los héroes mapuches- pero entendemos que hay otras historias que se narran y se han narrado desde hace mucho tiempo.

Anexo Documental

Cuento de un tigre y un cachitoro (toro cuerno chico)

1. Un mapuche fue a la Argentina. Fueron a dar un malón. Allá les ganaron; el arrancó para las pampas. Cuando hacía como tres años que estaba perdido vio que venía un cachitoro i el tenía mucho miedo, no hallaba donde esconderse.

2. Había una cueva; entró. Ahí lo estuvo cuidando un día el animal. Al otro día vino un tigre. Se puso a pelear con el cachitoro. Ganó el tigre.

3. Después salió, porque rogándole los tigres lo dejan con vida. Entonces se le hincó al tigre i le rogó que lo dejara con vida. Al rato el tigre movió la cola, él se paró, el tigre caminó delante i él atrás.

4. Después se adelantó el tigre i en la tarde tenía un caballo arreando. Cuando llegó mató al caballo. Le sacó los riñones, uno comió el tigre i el otro se lo dejó al mapuche que se lo comió.

5. Siguieron andando y lo llevó donde había un caballo maneado. Lo dejó i se fué. El mapuche montó a caballo y se fue a su tierra.

6. Los cachitoros matan a la gente y a los tigres. (Guevara, 1911, p. 100)

Una tragedia

1. Hubo antiguamente un malón. Tres días y tres noches dicen que duró la persecución. Entonces se les alcanzó y se les fusiló.

A quienes apuntaron murieron; acertados cayeron (del caballo)

2. Entonces uno se hizo caer por tierra, después se escondió en unas matas.

Los cadáveres fueron juntados y quemados.

3. Aquel que se había escondido quedó vivo.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Entonces tres días andaban a pie, no tenían que comer, por eso no aguantó ya andar a pie.

4. Entonces lo encontró un tigre; entonces lloró:

"Señor favoréceme, déjame vivir, de Dios eres criatura tú. Quiero vivir, favoréceme, padre".

Lloró ese tigre. Después de llorar fue hasta el camino.

Después cazó a un avestruz, de esta manera su sustentó este paisano.

5. Al anochecer se alojaron, entonces este tigre se convirtió en gente, hízose una mujer rica.

— Tigre: "No me tengas miedo, yo te daré para vivir. ¿A qué le temías en el camino?"

— Paisano: "a ti te temía y el toro *chùpei* también le temo."

— Tigre: "Ahora no te sucederá nada, a este lo mato yo."

6. Tres días caminaron, tres noches se alojaron…Ahora pues, en un lugar retirado harás una casa para que vivamos como la gente.

Entonces, a medio día pues: Nos alcanzó el toro *chùpei* , allí pues, viene. Escóndete tú, yo me aguaitaré aquí.

7. Llegó el toro, el tigre dio un salto, lo cogió en medio del cogote. Se echó de espaldas el toro y al hacerlo y al hacerlo aplastó al tigre bajo sus cachos. Entonces ambos quedaron tendidos, después se avanzó el hombre y vio a su mujer, la tenía el toro *chùpei* debajo de sí y empalada con sus cachos.

Entonces encontró a su mujer muerta y lloró todo el día. 'De esta manera he salvado mi vida', dijo este hombre." (Augusta, 1924: 277-279)

Una historia de un tigre y un mapuche

Una vez un mapuche fue tomado prisionero por los huincas. Pero logró escapar y después anduvo durante largo tiempo. Casi murió de hambre Un día se encontró con un tigre y el pobrecito ya creyó que lo descuartizaría. De terror empezó a tiritar y se arrodilló, rogando se puso a llorar. El tigre aguzó las orejas, luego se sentó a su lado y se puso a llorar. Entonces el mapuche siguió su camino y el tigre no le hizo nada. Este siguió al mapuche; pero un rato más tarde se adelantó y después se separó de su compañero. Cuando iba más allá, encontró choique, le dio caza a uno de inmediato y volvió donde estaba su compañero, que casi se moría de hambre. Apenas podía andar a pie. Pero como él sabía que el tigre no le haría nada, cobró valor y se hizo de nuevo al camino. Vio entonces que el tigre tenía el hocico ensangrentado y se fue detrás de él. Y cuando llegó, vio al choique y bebió de su sangre. (Pino Saavedra, 1988, p. 91:62)

La ayuda del león

Mi abuelo me contaba: era en la guerra, la gente estaba amontonada en el bosque, en el bosque lo vio, donde no entra nadie. Y dice que había una tropilla de *auca mahuida* , que se llaman los caballos salvajes. Y agarra, sale el león. Hizo así nomás, lo voltió al caballo, lo cuereó, lo despanzó todo y entonces llamó a la gente. Así le hizo (ademán de invitación) el león. Les hizo seña para que fueran a comer. ¡Ay! la gente estaba como chimango, dice. Se amontonaban todos, esos pasaban en la guerra. Eso me contaba el finado abuelo. Compraban perros, compraban gatos, para poder comer. El león dice que tenía mandamiento de Dios. Es poderoso de todo de la cordillera, de todo del bosque. Él vive en el

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

bosque porque manda ahí. Manda a todos los baguales. Que ellos se escondieron en el bosque. Mi finado abuelo tenía trabajo en Patagones y mi bisabuela era de Azul. De ahí mi abuelo se llevó los animales. Cuando estaban durmiendo los huincas el pasaba con la tropilla para llevarla al bosque y hacían comida de noche. A la noche hacían fuego ellos. Dejaban la comida hecha. Para que no lo vieran de día, porque se ve el humo, vio. Entonces tenían que hacer todo de noche.[*](Hernández, 2002: 126)

[*] Este testimonio es parte de la tesis doctoral: *Relato oral y cultura* .

La ayuda del lión (Entrevista)

-No poco hablaba mi pagre conmigo…con mi magre a veces hablaba…una vez me recuerdo que contó que cuando hubo una matanza de mapuches en Chile todos empezaron a disparar para que no los maten…decía. Y todos disparaban para la Cordillera, para esconderse en la Cordillera. Todos conocían la Cordillera porque antes los mapuches iban y venían por la Cordillera. No había que pedir permiso como ahora pa'pasar…

Entonces decía que los mapuches se escondían y se disparaban pa'cá…Y una vez dicen que un hombre caminaba…y apenas tenía resuello con la subida. Y dicen que lloraba y caminaba y vió que estaba perdido en la montaña y se sentó para morir…entonces cuando levantó la cabeza, vió a un lión que estaba frente, sentado, debajo de un maitén estaba…y me va a comer pensó el hombre…Pero el lión sentado se refregó el ojo como si llorara y se secó el ojo con la mano y le indicó para que lao debía caminar y se secó el otro ojo y le indicó igual que antes para el lao de acá. Entonces pensó que el nguen Mahuida era ese lión y le indicaba para donde caminar…y caminó pa' ese lado y llegó hasta acá…Así contaba mi padre que pasó. (Mansilla, 2017: 56)

Declaraciones

Conflictos de interés

No existe conflicto de interés entre los/as autores/as del artículo.

Declaración de disponibilidad de datos

Todo el conjunto de datos que respalda los resultados de este estudio fue publicado en el propio artículo.

Referencias

Ancalao, Liliana. 2018. Resuello. Marisma.

Claraz, Jorge. 1988. Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866. Marymar.

Clastres, Pierre. 1978. La sociedad contra el Estado. Monte Ávila.

Dávila, Lena. 2015. «Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre». Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Consultado el 7 de junio de 2023.https://journals.openedition.org/nuevomundo/68052.

De Rosales, Diego. 1989. Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano. Tomo 1. Editorial Andrés Bello.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Fernández Garay, Ana, y M. I. Poduje. 1992. «The sister who married a puma. A mythic story of the ranqueles». NAOS 8 (1-3): 8-20.

Foester, Ricardo. 1985. Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa. Ediciones Rehue.

Golluscio, Lucía. 2006. El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir. Editorial Biblos.

Haraway, Donna. 2000. Ciencia, cyborgs y mujeres. Proletario Ediciones.

Haraway, Donna. 2019. Seguir con el problema. Consonni.

Héritier, Françoise. 2007. Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía. Fondo de Cultura Económica.

Hernández, Graciela. 1989. «Historia de la Reserva Chinquiniyen». Revista Patagonia 9 (42): 41-45.

Hernández, Graciela. 1995. «Naturaleza y cultura: una relación de alianza en dos cuentos patagónicos». Revista de Antropología 10 (16): 54-60.

Hernández, Graciela. 2002. Relato oral y cultura. Presencia en Bahía Blanca de algunos aspectos de la cultura mapuche o araucana entre migrantes indígenas y no indígenas. EdiUNS.

Latour, B. 2007. Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica. Siglo Veintiuno Editores.

Le Guin, Úrsula. 2004. Contar es escuchar: sobre la escritura, la lectura, la imaginación. Traficantes de Sueños.

Le Guin, Úrsula. 2021. La mano izquierda de la oscuridad. Minotauro.

Le Guin, Úrsula. 2022. La teoría de la bolsa de transporte de la ficción. Rara Avis Editorial.

Mansilla, R. 2017. Relatos orales del interior del Neuquén. Ediciones El Piche.

Mercado Catriñir, X. 2021. «Posicionamientos políticos de mujeres mapuche guluche: género, feminismos y razón colonial». Revista Punto Género, n.º 16: 312-337.

Paredes, Julieta. 2017. «Qué nos van a enseñar que no sepamos». Corpus 7 (1): 8-12.

Ramos, Ana. 2008. «El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche». World Anthropologies Network E-Journal 4: 57-79.

Trinchero, Héctor. 2007. Aromas de lo exótico (retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción. Colección Complejidad Humana.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio. Tinta Limón.

BIODATA

Graciela Hernández: Doctora en Historia. Profesora en Humanidades, especialidad Historia. Universidad Nacional del Sur. Diplomada en Género, desarrollo y planificación. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG), Universidad de Chile. Miembro del comité del Doctorado en Historia de la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Investigadora CONICET. Miembro del Instituto de Humanidades. Directora del CIEGeF.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia