

**Bertha Koessler-Ilg.** 2006. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum. 3 volúmenes.

En 1962 el primer volumen de la obra de Bertha Koessler-Ilg fue publicado por el Instituto de Filología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, con el título de *Tradiciones araucanas*. La edición completa de los tres volúmenes solo vería la luz 44 años después, editada por Rolf Foerster González, luego de un itinerario durante el cual hasta se temió por la pérdida del manuscrito original. La reciente edición, publicada en Chile por la Editorial Mare Nostrum lleva por título *Cuenta el pueblo mapuche*.

Encuentro una analogía entre este devenir de la obra en el tiempo y el mismo proyecto de la autora a través de sus años escuchando historias en la cordillera neuquina. En ambos procesos la idea de “cambio” y “pérdida” han estado presentes en distinta forma, haciéndonos pensar en qué tipos de relación se han establecido entre memoria oral y escritura. En otras palabras, y en relación con el cambio en el título, nos lleva a pensar en cómo las “tradiciones” devienen en un sujeto colectivo que ahora “cuenta” y cómo el término “araucano”, acuñado por la lengua del conquistador en su ejercicio de clasificación, es reemplazado por “mapuche”, término de auto-adscripción. La analogía puede encontrarse con los cambios producidos en el proyecto de esta obra, conformada en base a recopilaciones realizadas por la autora entre 1920 y 1965.

El trabajo de recopilación comienza apenas 35 años después de darse oficialmente por concluidas las campañas de conquista estatal sobre la Patagonia, cuando pese a que los procesos de disciplinamiento de la población originaria sometida continuaban vigentes, la desaparición de su organización sociopolítica y su existencia autónoma eran visualizadas como episodios del pasado, instalándose la idea de “quiebre” por sobre la de “proceso de sometimiento”. Precisamente el quiebre implicaba “progreso”, entendido como cambio unidireccional. Las culturas indígenas solo podían ser consideradas extintas o en vías de serlo pronto en este proceso de “civilización” o “pérdida cultural”. Informar sobre este tipo de procesos –despolitizados y naturalizados– era una tarea del científico, folklorista o coleccionista antes

que del militar o del político. Precisamente en ello descansaría la eficacia de las técnicas de disciplinamiento propias de las nuevas relaciones de dominación que construyeron la idea de la ausencia del sujeto indígena en la nueva comunidad nacional, elemento clave y operativo a los procesos de expropiación de recursos y fuerza de trabajo.

Desde principios del siglo XX se llevaron adelante distintos y muy diferentes proyectos orientados al “rescate” –entendido como descripción– de las culturas indígenas consideradas en proceso de extinción. Esta tarea se basó en gran medida en el trabajo con informantes clave, exponentes vivos de pueblos y culturas supuestamente desaparecidas. Esta mirada contribuyó no solo a reforzar el avance de las relaciones capitalistas sino también al proceso de cosificación de la cultura como algo escindible, reconocible y registrable por fuera de las personas y los grupos sociales. Así las “culturas indígenas” devienen en parte del patrimonio cultural de un territorio nacional, en consecuencia algo digno también de ser preservado, en un formato fosilizado, para las siguientes generaciones de argentinos.

Bertha Koessler-Ilg inicia hacia 1920 su proyecto de rescate folklórico, describiéndolo como la tarea de una “coleccionista” ocupada en la preservación de la “tradición indígena”. La autora no se proponía crear normas de clasificación folklórica sino compilar con fines comparativos, para cotejar con distintas culturas (Vol. I: 182). En efecto, su experiencia previa consistía en la realización de un trabajo similar en la isla de Malta, donde había vivido de joven, inspirada en su conocimiento de los trabajos de compilación folklórica alemana, su lugar de origen. Al mismo tiempo la autora también se preguntaba por las causas que motivaban “tanta indiferencia de las gentes por el capital folklórico de la raza mapuche, considerado por la generalidad, en el mejor de los casos, como invenciones de los narradores” (Vol. I: 31). Precisamente esta idea de “invención” es hija del concepto de cambio cultural entendido como “pérdida”, que instalaba –y sigue haciéndolo– la noción de ilegitimidad de los “descendientes” como “verdaderos indígenas”, al tiempo que negaba a la memoria social como forma de preservación de tradiciones históricas y culturales.

Koessler-Ilg describe su tarea a lo largo de los años como un intento de “penetrar lo que yo intuía como el alma grande de Arauco, buscándola a través del cuerpo de su nutrido acervo legendario. No imaginé, en un principio, lo dilatado de ese campo” (Vol. I: 31). Su intención era por entonces que aflorara un “pretérito vivir heroico” y definía a los conocimientos recibidos por sus informantes como “un tesoro que, de otra manera, estaría hoy perdido sin esperanzas de recuperación” (Vol. I: 37).

Su trabajo se inició con entrevistas a ancianos mapuche que eran atendidos en el consultorio médico de su marido, para luego encarar una búsqueda

de contadas sobre las costumbres tradicionales. Se incluyen así adivinanzas, canciones, rezos, prácticas mágicas, refranes, pensamientos, juegos infantiles, sucedidos, brujerías, dioses, fábulas de plantas y muchos otros rubros identificados por ella. Koessler-Ilg, no obstante su declaración, sí operaba categorías propias para identificar y catalogar, por ejemplo, las narrativas mapuche en “sucedidos”, “tradiciones”, “leyendas” o “mitos”.

Bajo el propósito de recopilar distintas variantes de los mismos mitos y relatos, su “colección” devino en registro etnográfico de una tradición cultural en un momento específico de un proceso. Más allá de su intención de registrar un “presente cultural”, en cada relato estalla la historia en experiencias sociales de corta, mediana y larga duración en la que también está presente la relación histórica con el *winka*. Encontramos historias contadas desde otras perspectivas. En ellas aparecen los misioneros de Huechulafquen del siglo XVIII, Orellie Antoine, Quilapan, Kalfucura o Francisco Moreno como personajes secundarios o en roles desconocidos por los relatos historiográficos.

Así, en el relato que explica “por qué don Francisco [Moreno] debía haber muerto” el narrador señalaba que en la discusión sobre qué hacer con Moreno por parte del parlamento reunido en Las Manzanas se había advertido:

Almas quiere robar ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso? ¿Y qué vamos a hacer cuando nos robe las almas y las meta en frascos, en papeles? ¿Cuando vacíe nuestro cuerpo, lo parta en dos? (Vol. I: 241).

El proyecto de Moreno era bien conocido y no pasaba desapercibido por los habitantes de las Manzanas. Chakaial habría dicho, según el narrador que también había estado presente en dicho parlamento:

Yo pregunto ¿saben que ya no queda chenke, con huesos o no, que no los haya revuelto, que no lo haya saqueado, robado los huesos y todo? ¿Saben que en Buenos Aires hay cientos y cientos de cabezas y esqueletos que ha mandado, y que todavía hay muchos más, que tiene escondidos para mandarlos después? (Vol. I: 242).

El narrador y testigo de dicho episodio concluye advirtiendo que ha dado su testimonio pero que solicita permanecer en el anonimato, debido al temor a cualquier represalia del *winka*:

Lo que sabemos es que al indio se le quita su tierra donde Dios lo ha puesto; el indio es pobre hoy; melingué [cuatro ojos, es decir Moreno] habrá hablado muy mal del indio y seguro que sus patrones le creen todavía. Era un gusto

contarle a usted toda la historia, pero no diga que yo la conté: siempre se enoja el huinka contra el araucano y puede hacerle daño. Tengo un pedacito de tierra y pocos animales. ¿De qué iba a vivir? (Vol. I: 246).

Los patrones de Moreno “le creen todavía”; se trata de una historia cuyas consecuencias condicionan el presente y por lo tanto el narrador debe ser cuidadoso y permanecer en el anonimato. En muchos otros relatos también incluidos en la obra está presente el contexto de sometimiento experimentado como en el caso de la “Canción del adiós a la vida del condenado”, en la que se narra la actitud del apoulmen Kurüpillañ frente al pelotón de fusilamiento del ejército chileno. Pero también, es entre las “adivinanzas” donde podemos encontrar por ejemplo una explicación distinta, propia de quienes dieron su testimonio, de los procesos posteriores al enfrentamiento militar y que hacen a la llamada “pérdida cultural”. Así, Kolüpan preguntaba: “¿Qué supera a la influencia, a los consejos de los antepasados?”, siendo la respuesta: “El hambre” (Vol. I:184).

En la tarea de recoger el pasado la autora encuentra una interpretación particular de los procesos de conquista. Esta no se remite al lamento por la pérdida sino que constituye una reflexión sobre el pasado, el presente y el devenir:

“Desierto llamaron los winka a los lugares no habitados por ellos. Recién cuando vinieron ellos, se transformaron los lugares poblados en desiertos” (Kaiun, Vol. I:179).

Estando desesperada nuestra nación, decían los sabios: Del todo no nos pueden desarraigar las sanguijuelas: muy abajo han ido nuestras raíces en el regazo de la madre mapa (Kolupan, Vol. I: 179).

Es precisamente esta memoria social la que tensiona los conceptos de “alma” y “cambio cultural” de la autora. Como dice una de las frases proverbiales incluidas por Koessler-Ilg, porque “nuestra vida es el espejo de la vida de nuestros padres y abuelos” (Vol. I: 161), es que cada experiencia y contexto es elaborado desde una perspectiva y filosofía propias. Y a pesar de dichos sometimientos y condicionamientos, el cambio no implica la “pérdida” sino todo lo contrario, la vida del alma: “Toda la mapu es una sola alma, somos parte de ella. No podrán morir nuestras almas. Cambiar sí que pueden; pero no apagarse. Una sola alma somos, como hay un solo mundo” (Kürüuinka, Vol. I: 66).

En la realización de su proyecto la autora fue recogiendo otras lecturas y cuestionamientos. “Conocer ¿para qué?”, le habría preguntado Taifureke,

un reconocido narrador de *nütran*, agregando: “Igual seremos olvidados. De mis cuentos, nadie se va a ocupar de retenerlos en la memoria. Y menos todavía, los blancos” (Vol. I: 32). Como señalara Nahuelpi: “Mucho interés tiene el *uinka* sobre nuestros cuentos y leyendas, pero olvida a los mapuche verdaderos... En las escuelas, nuestros niños sirven de burla. De ignorantes y salvajes son tildados por la mayoría” (Vol. I: 33).

Para Taifureke y Nahuelpi la distancia entre registrar por escrito y retener en la memoria representaba al mismo proceso por el cual simultáneamente se “reconocía” el valor patrimonial de su cultura al tiempo que se subestimaban y desestimaban sus formas propias de preservación y construcción de la memoria.

Con el correr del tiempo las personas entrevistadas por Koessler-Ilg dejaron de ser solo los ancianos. Una vez estos fallecidos, fueron las siguientes generaciones las que tomaron la palabra. Hacia el final de su trabajo jóvenes adolescentes eran también “informantes” del “alma mapuche”.

Desde su preocupación por dar cuenta del “alma” de un pueblo, de sus relatos orales, mediante la herramienta de la escritura occidental, antes de que los ancianos mueran, Bertha Koessler-Ilg escucha y transcribe una adivinanza que le transmite Kinchauala:

-¿Cómo se hace perdurar para siempre una tradición mapuche; escrita o contada?

-Solamente una *nütram* o una *epeu* no se va a perder. Las cosas escritas se pierden, la palabra escuchada queda para siempre (Vol. I: 187).

WALTER DELRIO \*

---

\* Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras/ CONICET.  
E-mail: wmdelrio@gmail.com