

FOLKLORE ARAUCANO

REFRANES,
CUENTOS, CANTOS,
PROCEDIMIENTOS INDUSTRIALES,
COSTUMBRES PREHISPANAS

POR

TOMAS GUEVARA

Rector del Liceo de Temuco



SANTIAGO DE CHILE
IMPRENTA CERVANTES
DELICIAS 1167

—
1911

FOLKLORE ARAUCANO

FOLKLORE ARAUCANO

REFRANES,
CUENTOS, CANTOS,
PROCEDIMIENTOS INDUSTRIALES,
COSTUMBRES PREHISPANAS

POR

TOMAS GUEVARA

Rector del Liceo de Temuco



SANTIAGO DE CHILE
IMPRENTA CERVANTES
DELICIAS, 1167

—
1911



ADVERTENCIA

Las circunstancias de haber leído algunos refranes en los gramáticos antiguos del araucano i de haber oído a los mapuches, en sus conversaciones de ceremonia e intimidad, algunas frases de carácter sentencioso, fuera del estímulo de personas observadoras, me indujeron a llevar a cabo ligeras anotaciones, sondear la materia para cerciorarme si en realidad existía esta fuente de investigación i hasta donde era posible utilizarla con provecho.

Los primeros ensayos me convencieron de que no se había explorado todavía un campo que ofrecía al observador especialista abundantes particularidades folklóricas i etnológicas. Me decidí entónces a emprender un trabajo metódico i lo mas estenso que se pudiera.

Para realizarlo con acierto, necesitaba de la ayuda de cooperadores de habla indijena, a fin de penetrar con ellos al fondo del pensamiento araucano i trascribirlo acertadamente a la lengua orijinal.

Me ha servido con toda eficacia en tan difícil labor don Manuel Manquilef, jóven estudioso, normalista i en la actualidad profesor del liceo de Temuco, que maneja de manera igual la lengua de sus mayores i la de sus dominadores.

Secundariamente he aprovechado los conocimientos i la

buena voluntad de Lorenzo Coliman i de Felipe Reyes, de estirpe araucana aunque de apellido español.

El primero es mi antiguo colaborador en los trabajos de etnología araucana que he publicado ántes de éste. Orijinario de Puren, pasó su juventud en esas reducciones para ir a estudiar en seguida tres años a la Escuela Normal de Santiago, cuyas aulas abandonó en 1879 para incorporarse de soldado al ejército que espedicionó contra el Perú.

Vuelto de la guerra, fué intérprete del juzgado de Angol, empleo que dejó pronto para seguir la vida libre de la tribu en su tierra natal. Casóse allí con una jóven de su raza, la cual se le fugó con un amante despues de algun tiempo. Coliman emigró a los alrededores de Temuco, donde ha contraído nuevo matrimonio i vive satisfecho de su suerte, compartiendo su tiempo entre las costumbres del pueblo a que pertenece i las tareas de enseñar a leer i escribir a niños indígenas.

La vida de Coliman hace recordar de paso un fenómeno ampliamente comprobado por los investigadores de la raza araucana, i es que un jóven indígena educado a medias, que permanece dos o tres años en un colejio, pierde toda señal de educacion i experimenta una regresion a los hábitos de barbarie cuando vuelve a su medio natural.

La influencia de la educacion en los indígenas es innegable; pero sus efectos se manifiestan de un modo mui lento, porque persisten por largo tiempo las tendencias hereditarias.

Las funciones psíquicas que primero se desarrollan en los agregados inferiores, son las de la sensibilidad, que predominan sobre las facultades de la intelijencia i de la voluntad.

No han comprendido, pues, los educadores de esta raza próxima a desaparecer o a modificarse, en ninguno de sus períodos históricos, la necesidad de producir, aunque a la larga, en las jeneraciones nuevas preferentemente, una mutacion o un cambio que disminuya el estado instintivo i aumente las otras facultades mentales. Para esto habrian sido

indispensables leyes i planes de educacion diversos de los adoptados para sociedades evolucionadas.

El otro de mis colaboradores, Felipe Reyes, procede de la agrupacion de Voyeco, situada entre Temuco i Cholchol. Aprendió a leer i se vino a vivir en esta ciudad, donde ha establecido su familia i la ha educado en los colejos oficiales. Al presente es portero de la Oficina de mensura de tierras en Temuco.

El caso de Reyes, a quien las circunstancias han arrancado definitivamente de su medio propio i puéstolo en otro mejor, es distinto al de Coliman: ha producido un progreso moral e intelectual, aunque mui lento i sin llegar a una trasformacion completa.

El plan de procedimiento que he seguido con estos colaboradores de mi trabajo, ha sido sencillo i seguro. Coliman anotaba en mapuche los proverbios, refranes i frases que oia en las reducciones que frecuentaba. Reyes interrogaba a los indijenas que de todas partes concurren a la oficina de que es empleado i hacia tambien anotaciones de mucho interes.

Manquilef i el que esto escribe traducian al castellano el material así recojido, literalmente primero i despues en forma libre. Algunas esplicaciones etnológicas completan el sentido moral del adajio.

A veces haciamos las dos escursiones, para anotar personalmente el material que fuese adaptable a la coleccion de proverbios i refranes que presento a los que se dedican a los estudios de folklore nacional.

En los cuentos he sido ayudado por varios cooperadores de la lengua orijinal, entre los cuales debo mencionar en primer lugar a don Manuel Manquilef. A este jóven i entusiasta profesor pertenece el honor de haber coleccionado los cantos en diversas reducciones.

Las descripciones de procedimientos industriales han sido arregladas por el autor en union de algunos jóvenes mapuches del Liceo de Temuco.

Queda solo que advertir que en este trabajo se ha adop-

tado la ortografía jeneralizada en todos los estudios folklóricos o etnológicos en que hai necesidad de incluir material de lenguas orijinales. Unicamente se ha conservado en éste la ng alemana en lugar del sonido araucano especial, cuya transcripcion fonética se asemeja a la n castellana ántes de c g, blanco, ganga, i final del ingles thing. El señor Manquilef ha creído conveniente tambien adoptar el signo ü como equivalente a la ü alemana o la u francesa i a la ø de algunos fonetistas que han estudiado el mapuche. Opina que suelen sustituirse de tal modo, que vale mas dejar un solo signo.

EL AUTOR.



CAPITULO PRIMERO

Los Refranes Araucanos.

Existencia de proverbios i refranes en la lengua araucana. — Los refranes derivados de las narraciones. — Los derivados de cantos. — Los aplicables al pueblo araucano solamente. — Carácter elíptico de estas frases. — Refranes zoolójicos. — La moral i la relijion araucana en relacion con estos estudios. — Urgencia de recojer el material folklórico. — Clasificacion de refranes.

El araucano ha tenido siempre i tiene todavia una literatura oral no insignificante, de leyendas, cuentos, fábulas, cantos, proverbios i refranes, que manifiesta cierto grado de conciencia i de desenvolvimiento intelectual.

Se han coleccionado, por personas mui aptas para esta clase de trabajos, cuentos i cantos en mapuche; pero en los proverbios, frases tradicionales i refranes, nadie habia fijado hasta hoi su atencion, sea por atribuirles escasa importancia, sea por considerarlos en número insuficiente para formar un conjunto apreciable.

La verdad es que existen en la lengua araucana, en cantidad que guarda relacion con el estado de cultura del pueblo que los usa; la verdad es que traen tambien su orijen de las mismas fuentes de que han salido en los demas idiomas.

La vena mas rica de la literatura oral de los indios es, sin duda, la de los cuentos, biografias de jefes de grupos i tradiciones de familias.

En efecto, en las tardes sombrías o tempestuosas de los inviernos australes, cuando la familia rodea el hogar, ocupada a veces en los trabajos manuales de cada sexo, un hombre entrado en años, a medudo el jefe de la casa i en ocasiones una vieja diestra en el manejo de la palabra, habilidad mui aplaudida entre los indios, comienza con una voz particular i segun el estado de alma del dia, una relacion extraordinaria de las hazañas batalladoras de un antepasado, de sus viajes al norte para ponerse al habla con las autoridades militares, de su entrocamiento con caciques renombrados, cuyos ascendientes viven aun; o bien la narracion toma el jiro de una leyenda estraña de espíritus maléficós, de brujos que cruzan el espacio transformado en pájaros nocturnos.

Mui comunmente el narrador desenvuelve los incidentes de una fábula o cuento jocoso, durante el cual jesticula e imita el grito de los animales para hacer mas sensible su accion buena o mala con respecto al hombre. El mapuche es un onomatopeyista eximio. Asi, es frecuente oír ladrar al zorro *uar, uar*; gritar a la perdiz *hui, pi, pi, hui, pi, pi*; a la gaviota *cau, cau, cau*; a la bandurria *trac, trac, trac*; gruñir al cerdo *or, or*; silbar a la culebra *cai, cai*; cantar al jilguero *chio, chio*.

Los narradores cautivan la atencion de niños i grandes, los enternecen, atemorizan o alegran hasta hacerlos estallar en estrepitosas carcajadas

Con mucha frecuencia intercalan en la narracion, donde viene a propósito, ya una frase grave o sentenciosa que equivale a un proverbio, ya una espresion aguda o chistosa, que viene siendo un verdadero refran.

Todas estas locuciones son conocidas del auditorio, porque se repiten en los diversos lugares, con alteraciones en los términos a veces, como fórmulas tradicionales de reflexion,

odio, prohibicion i consejo, o bien como alusion a alguna costumbre, supersticion o creencia.

En los discursos, que aun suelen pronunciar los jefes o individuos de suposicion, se hallan juicios espresados como personales, que no son otra cosa que estas fórmulas jeneralizadas. Se intercalan tambien algunas sentencias de índole afectiva i sentimental en las frases que el indio compasea a la simple voz o acompañado de algun instrumento.

Subsisten algunos de estos cantos de carácter bélico, que se entonan con el instrumento llamado *trutruka*. Mas comunes son los de amor (*ayün ül*), los de enfermedades i entierros (*kutrankelchi ül*), los de mujeres sin hijos o que tienen un marido ausente, especie de elejías que causan profunda impresion en el auditorio.

En las reuniones que los mapuches destinan a la bebida, cuando los arranques de la pasion se desbordan a impulsos del alcohol, fluyen con facilidad las espresiones usuales de enojo, de amistad, de sarcasmo u odio de raza.

Continuamente la conclusion o la moral de una fábula se populariza, se va repitiendo i aplicando por estension a las personas. Nace asi el refran, a semejanza del orijen que han tenido muchos en las otras lenguas.

De todas estas fuentes se deriva la variedad de dichos araucanos, unos agudos, satíricos, alegres; otros injuriosos, infamantes; muchos vulgares, infantiles o de un realismo grosero.

Este modo particular de espresar el pensamiento se aviene perfectamente con el carácter ceremonioso del araucano i con su estado rudimentario de cultura, pues el refran i las frases tradicionales se emplean con mayor estension en las sociedades de progreso medio que en las adelantadas.

Cuentan los mapuches entre sus refranes i proverbios con muchos aplicables a ellos solamente i, por lo tanto, ininteligibles para los que no estén familiarizados con sus costumbres i modo relijioso, para los que, en suma, no conozcan el alma de la raza. Sin una esplicacion de su alcance moral, resultarian enigmáticos.

En cambio, usan otros tan semejantes en el fondo a los castellanos o chilenos, que no es aventurado suponer sean imitaciones, mucho más si se sabe que los emplean los jóvenes. Los viejos se valen de fórmulas arcaicas i genuinamente indígenas.

La mayoría de las frases proverbiales se espresan en oraciones marcadamente elípticas: una o muy pocas palabras representan un pensamiento entero. Difícil es desenvolver este laconismo característico sin la cooperación de un indígena que esté al corriente de la vida i del pensamiento de los suyos.

El indio se halla dotado de un sentido admirable en cuanto a sensibilidad visual i auditiva. El campo de sus observaciones se concreta en particular al medio ambiente que lo rodea, es decir, a la selva, a los animales que la habitan, al agua, a las plantas. Por eso muchos de sus refranes se refieren a los fenómenos físicos o manifestaciones de la vida animal, que han impresionado su memoria.

En sus refranes zoológicos desempeña el zorro un papel principal, tanto por ser personificación de la astucia i, por consiguiente, el héroe de sus cuentos, cuanto por convertirse con frecuencia en animal nocivo i misterioso que ronda en la noche como agente de una vieja bruja. El araucano, que observa las metamorfosis reales de su medio, acepta por un proceso lógico de su mentalidad las trasmutaciones de brujos en aves i animales.

El perro figura en sus refranes como un superlativo de desprecio. En sus disputas, cuando se ha agotado hasta el fondo el vocabulario de injurias, se lanza un dicho menospreciativo en que aparece este animal comparado a las personas (1).

El león simboliza la fuerza i el dominio del monte; el cóndor es el dueño del espacio. El aguilucho, *nanku* en la lengua

(1) No carecen de novedad los nombres que los mapuches ponen a sus perros: *Fayuwentru*, hombre vayo; *Kitrüchamal* chamal negro, etc.

(*Buteo crythronotus*) representa un poder temible, superior a la prevision i voluntad del hombre. Los actos estraordinarios o interpretados de cierta manera de muchas aves i reptiles, son reglas o agüeros favorables o adversos de lo que está por suceder, en todo lo cual se advierte un residuo de las creencias totémicas.

Por la dificultad del mapuche para desprenderse de las formas concretas del pensamiento, sus adajios i locuciones sentenciosas llevan siempre un sujeto determinado, como ese, esa mujer, ese hombre, etc. Hai que transcribirlo en abstracto conforme a la índole de nuestro idioma.

El cuadro de proverbios i refranes de un pueblo primitivo, reviste un alto valor etnolójico: viene siendo como una comprobacion de sentimientos i actividades habituales.

Basta aducir un ejemplo. Los principios que reglan la conducta del indio forman un sistema esclusivo, una moral araucana. No distingue con claridad el bien i el mal. Hace consistir el primero en la observancia de sus preceptos tradicionales i el segundo en la desobediencia de esos principios: aquél consulta el interes de la comunidad i éste toma en cuenta los perjuicios.

El robo no era reprobado fuera del grupo, a condicion que no comprometiera a la masa de los habitantes. Se practicaba, al contrario, como una industria lejitima de beneficio comun, en el que se hacen participes todos a fin de que no se descubra al ladron. Todavía llaman los indios del sur i de la costa *müñutu* el sitio en que se esconde la cosa robada, i los del centro lo denominan *ngion*, rincon o escondrijo (1).

Tampoco entraban en el número de hechos criminosos la muerte i las lesiones cuando se ejecutaban fuera de la tribu.

En tiempos ya lejanos, mas que ahora, las partidas que viajaban de sus *reves* o parcialidades a otros lugares distantes, podian arrebatat o robar animales a su paso cuando no encontraban obstáculo para ello. Un cronista cuenta una de

(1) *Costumbres de los araucanos* (de algunas secciones de la costa i sur) Padre Augusta. Datos del autor.

estas aventuras con los detalles que siguen: «anochecciones dos leguas mas adelante del rio, a la vista de unos ranchos a donde sólo habia quedado una vieja i un muchachuelo que guardaba el ganado, que le divisamos dentro del corral que estaba arrimado al rancho; determinaron de que fuésemos todos al corral de las ovejas i trajésemos la suya cada uno. Con esto salimos todos a la empresa, sin dejar mas que al viejo i a los muchachos en guardia de nuestros fustes i caballos; llegamos al corral de las ovejas, i al ruido i alboroto que hicieron, salió el muchachillo que cuidaba de ellas, a reconocer la causa del alboroto; i uno de los que iban con nosotros, lo espantó con un amago, que al instante se volvió a entrar adentro, i los demas en el interin cojimos cada uno una cabeza, la primera que topamos. Salió despues la vieja dando voces i gritos desaforados, que quiénes eran los atrevidos desvergonzados que a la casa de su hijo, que le nombró, cacique principal, no tenían respeto, que lo habia de saber i castigar. A esto levantó la mano uno de los que se hallaron mas cerca, i le sacudió las narices con dos golpes, que tuvo a bien entrarse adentro i cerrar la puerta, aunque gruñendo entre dientes» (1). I los protagonistas de esta violencia eran caciques de notoriedad en el año 1629.

Mas allá de la agrupacion, primaban la astucia, la falsehood i la venganza sobre la justicia i el derecho.

El ardíd i el disimulo, que encierran propiamente el arte de engañar a los estraños, eran manifestaciones de inteligencia, que conducian a la posesion de bienes i reputacion envidiables.

Las costumbres estigmatizaban el adulterio como un robo, pero las relaciones entre personas de sexo diferente eran mas libres, i la poliandria i la prostitucion se toleraban como lícitas en los casos de mujeres sin dueño. Las depravaciones jenésicas no se reputaban como actos que deprimiesen la personalidad moral del individuo, como pasaba con la pederastia, particularmente con la activa (2).

(1) Núñez de Pineda i Bascuñan, *Cautiverio feliz*, páj. 199

(2) Cronistas.

Lo que se reputaba i se reputa aun como en extremo inmoral eran los perjuicios por sortilejo o brujería; constituian estos actos de maleficio la esencia de lo malo.

Las prohibiciones establecidas por las costumbres de los antepasados, vienen a ser, en resúmen, los preceptos o advertencias que conducen al araucano de un modo conveniente en las acciones de la vida (*tabú*).

Por último, entre nuestros indijenas la moral está enteramente separada de la noción relijiosa, la cual en nada considera que los hombres sean buenos o malos. Sus invocaciones se dirijen a obtener favores i no a reparar faltas. Carecen, pues, de deberes relijiosos i el único que tienen consiste en celebrar la fiesta invocatoria llamada *ngillatun*.

Pues bien, los proverbios i refranes forman una documentación mas o ménos detallada de este sistema de moral negativa del araucano. I como en este particular, comprueban gran parte de las frases, modales de esta familia étnica, como son su desconfianza en estraños i en hermanos de raza, a consecuencia de la atmósfera de astucia i engaños en que vive; su egoismo característico, sus temores i supersticiones, su réjimen de venganza i compensacion, su culto al suelo en que nace, su fatalismo como uno de los rasgos dominantes de su carácter i el concepto de la hospitalidad que rije sus relaciones de amistad.

Los datos que se obtienen por este medio de investigacion, contribuirán de seguro a incrementar el material positivo que permita conocer i juzgar a nuestros aborijenes con la estricta verdad científica i no por los prejuicios nacidos de la leyenda i conservados por orgullo nacional.

Las almas de los abuelos, de los padres i de los viejos jefes aparecian colocadas en el rango de espíritus superiores. Como a los demas, les dirijian invocaciones i ofrecian sacrificios; era el culto de los antepasados, que llenaba un rol importante en la vida del araucano.

La propaganda católica ha jeneralizado la idea de un sér sobrenatural, creador de todo, dueño de los hombres i del mundo; pero sin personificacion, concebido como una abs-

traccion superior. Designase con el nombre de *Ngenechen*, dueño de los hombres, i a veces con el de *Ngenmapun*, dueño de la tierra, probables calificativos dados ántes a Pillan; pues, bien se sabe que a una deidad nueva los pueblos primitivos le aplican atributos de la que va dejando de serlo. Esta idealizacion moderna del mapuche corresponde al concepto cristiano de Dios.

A pesar de la imposicion de una religion superior, persisten residuos de los estados anteriores, como son los sacrificios de animales, las invocaciones de las machis, las ofrendas a las rocas i árboles, el temor a unas aves i el respeto a otras, la intervencion de animales míticos i el influjo de los sueños en los actos i creencias del indijena.

Las ideas de ultratumba intervienen asimismo de un modo directo en la literatura oral del indio i, por consiguiente, en sus proverbios i refranes.

Algunos detalles lo dejarán de manifiesto.

Cuando muere un individuo, el alma permanece algun tiempo cerca del cuerpo. Como el indio la concibe no completamente inmaterial, sino como simple vida, sigue existiendo de una manera real i no abstracta. Tiene una mansion determinada, ultramaritima para los araucanos del centro i de la costa; ultraandina para los del este. Para los antiguos guerreros que morian en la pelea, se ubicaba en las nubes el lugar de la segunda vida. La mitología araucana traza el itinerario del viaje hecho por las almas para llegar a su destino, segun se emprendiera la marcha del oriente o del occidente.

La supervivencia es una mera continuacion de la vida primitiva. La constitucion social de ésta se refleja en la segunda; los pobres continúan siendo tales i los ricos i los jefes, disfrutando de sus prerrogativas correspondientes: hai una jerarquía de almas.

La concepcion del araucano acerca de la duracion de la existencia se manifiesta vaga e indecisa. Unos creen que despues de algun tiempo el alma se aniquila, desaparece por completo; otros, que volverá a encarnar en el cuerpo de un

animal, de un pájaro, planta u objeto inanimado. Esta última teoría es propia del animismo dominante en cierta época, el cual atribuía a todos los espíritus la propiedad de entrar en los cuerpos i salir de ellos.

En la actualidad, la propaganda cristiana tiende sin cesar a destruir el antiguo sistema de la vida futura.

Urje, pues, recojer el material folklórico que contienen los proverbios i refranes en los pueblos indijenas vivos actualmente, ántes que sucumban a la influencia de la civilización desvirtúe sus hábitos orijinales.

PROVERBIOS I REFRANES APLICABLES A LA ASTUCIA, LA
DESTREZA I LA FUERZA

Orijinal. — *Ta mi lumé aukantunmeu, femngechi tripayaimi.*

Traducción literal.—Tu bueno jugando, así saldrás.

Traducción libre.—«Por tu juego hábil saldrás vencedor.»

Esplicacion.—Empléase para ponderar el papel importante que hace la malicia en los juegos de destreza, como la chueca, i en los de suerte, como el de habas i *kechukawe* (dados).

Tunte pun miaülmi femngechi miawaimi.

Segun noche andes, así andarás.

«Segun sea la hora en que andes en tus empresas, así te irá.»

Proverbio que se repite a los enamorados i a los ladrones, quienes deben sorprender al dueño de casa i su jente durante el primer sueño, saber elejir, en una palabra, la hora propicia.

Wentrá ta kichiu tungekelay

Hombre se cohabita no.

«El hombre no debe quedar debajo de la mujer.»

El sentido real se aplica por estension al predominio ab-

soluto del hombre sobre la mujer. Considerada como ser inferior al hombre, en la constitucion de la familia araucana tiene que aparecer el marido como jefe porque es el mas fuerte i rico.

La moral de la fuerza del hombre, que consagra la locucion anotada, no se aminora en nada con la participacion principal de la mujer en el factor económico de la familia; pues a ella le incumbe una parte de las faenas de la siembra i la cosecha, preparar la comida, subvenir a muchas necesidades del marido i los hijos, atender al cuidado de los animales i dedicarse al trabajo extraordinario del tejido, que contribuye a formar el haber en especies del hogar.

Como todavía (1910) se halla en todo su vigor la costumbre de tomar mujer por compra, la condicion deprimida de la esposa en la familia persiste como en los mejores tiempos: sigue siendo para el marido una cosa comprada. La estima principalmente por el provecho que saca de ella. Por la vanidad de gozar del prestigio de rico, el mapuche pone aun gran empeño en aumentar el número de sus mujeres.

La fuerza de la tradicion se ha manifestado siempre muy acentuada en este pueblo. Las costumbres i usos de los antepasados, en lo que se refiere a la mujer, se han observado con relijiosa exactitud. Sin embargo, las relaciones del mapuche con la poblacion chilena i la intervencion de las autoridades, tienden sin cesar a modificar algunas de las antiguas prácticas.

Así, el padre devolvía al marido engañado el valor de la compra (*chalin*), o le entregaba otra hija soltera, si no queria esponerse a un *malon*. Sucede ahora que algunas niñas i hasta mujeres casadas se resuelven a seguir a un hombre.

Cuando no regresan al hogar paterno o marital, el padre o el marido pide resarcimiento de perjuicios. Si no se pagan buenamente, el asunto no toma otro sesgo peligroso.

La mujer que enviudaba tenia ántes la obligacion de casarse otra vez con un pariente del marido, hermano o hijo de otra madre. Si lo hacia con otro, su padre quedaba obligado a la devolucion de los animales que habia recibido i,

en subsidio, espuesto a un *malon*. En la actualidad la viuda puede casarse con quien quiera, sin que le afecten responsabilidades posteriores.

Pero estas modificaciones de las antiguas prácticas no llegan al fondo de la condicion de la mujer ante el marido.

Ngelai ta ñi kon.

No tiene su igual.

«No tiene competidor».

Aplicase este dicho araucano al que se supone sobresaliente por su destreza en la lucha, en el juego de la chueca, etc., análogo a la frase vulgar chilena «no hai quien pegue»,

Kiime elüilme káme killiaimi.

Bueno postura, bueno puntería.

«Párate bien i apuntarás bien».

Regla que pondera las ventajas de la actitud inicial en el juego de chueca o en la lucha.

Müna kauchu ta wentrulenen.

Mui astuto hombre me hizo.

«Mui astuto me hizo mi padre».

Cuando el hijo quiere espresar que ha salido a su proyeñitor, de aventuras amorosas i resolucion conocidas, dice esta frase, la cual se encuentra en castellano en esta otra forma «El hijo sale al padre» o «de tal padre tal hijo».

Weni pikaingün.

Amigo no dicen.

«Ni el mas amigo se escapa».

Dicho jenuinamente mapuche para espresar que hasta con los amigos, sobre todo cuando no son de la familia, hai que obrar con astucia para engañarlo o robarle.

Doi günen ngelu weukei.

Mas vivo es gánalo.

«El mas astuto siempre gana».

Aplicase al que despliega mas sagacidad en los negocios, en el juego i en la lucha. «Astucia quieren las cosas».

Küme kewan ta kümei.

Bueno pelea, bueno.

«La pelea con destreza es la mejor».

Da a entender que mas éxito se obtiene con el arte i habilidad que con la fuerza. Análogo: «Mas vale maña que fuerza».

Külfün wentru itrokon ta ayieyeu.

Ajil hombre todos amánlo.

«Todos estiman al hombre ájil».

Dicho que se aplica al hábilmente avisado i ducho en el manejo de la chueca, del caballo, de las armas, etc.

Maimangekelu waca pingei.

Al que se manea vaca se llama.

«Llámesese vaca al torpe que se enreda».

Se aplica al sujeto pesado que se cae del caballo, se enreda o salva con dificultad algun obstáculo. Corresponde a este refran chileno: «El que se manea es vaca».

Wedá weñefe dingekei.

Malo ladron alcánzase.

«Al ladron torpe se le atrapa».

Es una vergüenza para el mapuche, individualmente i para todos los miembros de la familia, no por el delito mismo sino por la torpeza de dejarse sorprender.

A Manquilef le robaron su caballo unos mapuches de

Truftruf, al este de Temuco, en un día que recojimos algunos refranes. Los persiguió. Por la facilidad de adquirir noticias en la lengua, llegó a la reducción de los ladrones. Preguntó por su caballo. Rieronse de la pregunta i uno dijo: «Este tonto ni sospecha que su caballo está aquí cerca en el pajonal». Irritado Manquilef, lo atropella con su cabalgadura, le da un cachazo con el revólver i le grita: «¡Si no me entregas mi caballo, vas preso!» Viene el cacique i le informa que han muerto i destrozado ya el caballo; se compromete a devolver un buei. Cuando el negocio se hubo arreglado así, el cacique exclamó medio corrido: «Tú eres el primero que entras aquí»; lo que quiere decir «el primero que nos descubre un robo».

Killin ngelu amulentukelai ta ngürü.

Puntería tiénelo no lo hecha zorro.

«Al que tiene buena puntería no se le va el zorro».

Refran de los antiguos araucanos que se repite todavía. Antiguamente los indios cazaban el zorro i otros animales con flecha, que usaron con este objeto hasta principios del siglo XIX.

Wechod dechi clafumeu kompakei ta weñese.

Hoyo deja clavo éntrase ladron.

«Por el hoyo de un clavo puede entrarse un ladron».

Repítese para desconfiar de la sutil destreza de los ladrones, que se escurren hasta por los huecos mas insignificantes.

Inolu ta newengelai.

Come no, fuerza no hai.

«El que no come no tiene fuerza».

Comer bastante es para el mapuche almacenar fuerzas.

Küme püra cawell lelu duamlafi ta che.

Bueno subir caballo, necesita no jente.

«El buen jinete no necesita de nadie».

Locucion que espresa el poder i la seguridad del mapuche cuando monta su caballo. El que sirve para viajar se llama *liweñei* i el de carrera *wini*.

Cheu dingei ta weñefe langumngekei mütén.

Donde alcánzase ladron, mátese no mas.

«Donde se pille al ladron, mátese sin compasion».

Fórmula del derecho penal antiguo de los indijenas, que se ha cristalizado para significar la necesidad de castigar al ladron donde se le halle.

Mapuche ta nguneduankei antü meu.

Mapuche fijase sol.

«No hai mejor hora que el sol».

Espresion que repiten cuando ven relojes o se discute la hora por éstos. El indio posee un sentido extraordinario de precision de las horas del dia, semejante al de orientacion. Le sirve de regla la marcha del sol i divide el dia en mitad, tercio, cuarto, etc. En cambio, no sabe determinar exactamente el número de dias que tienen el mes i el año. Esto contribuye a que no tengan una nocion exacta de su edad: entre ellos el adulto es jóven o viejo por el aspecto, pero sin saber el número de años de la vida.

El año de los mapuches se cuenta de una estacion de cosecha a otra.

Koila ngunen nieifui.

Mentira astucia tenia.

«La mentira es astucia».

Proverbio que, dentro de la nocion moral del araucano, juzga como habilidad la mentira, como arte de engañar a los que no son parientes.

Ina piinon afín.

Seguir rastro harélo.

«El rastro se sigue siempre».

Regla que observa el mapuche invariablemente para seguir las huellas de un animal o de algun ladrón. Es un rastreador insigne.

DE LA VIDA FAMILIAR

Orijinal.—*Wüni vemngei ta küyen.*

Traducción literal.—Amanece así es mes.

Traducción libre.—«Así como hoy, que sea todo el mes.»

Esplicación.—Fórmula de salutación, que denota que así como ha sido el primer día de luna, sea también feliz todo el mes.

Aparece en esta frase el carácter elíptico de los proverbios araucanos, pues falta en ella la expresión esencial de deseo: «Ojalá que tu mes sea feliz.»

Küyen vemngei ta tripantu.

Mes parece año.

«Tal como el primer mes, será el año.»

Preocupación indijena existente en algunas reducciones. Se refiere al mes lunar que sigue a la Pascua.

Metrorman vemngei ta kümepüllin.

Tropezar así es buena suerte.

«La buena suerte viene como un tropezón.»

Para significar que llega inesperadamente, sin que intervenga en nada la voluntad del individuo. El indio es fatalista por su sistema de concepciones religiosas, en relación con su mentalidad incipiente.

Aunque activo para observar i comparar, se engaña en el ejercicio de la causalidad por carecer de un caudal relativamente completo de ideas generales i abstractas. Incapaz de buscar por un trabajo personal la causa de los fenómenos i los efectos que siguen necesariamente a las acciones ejecu-

tadas por el hombre, atribuye todo lo extraordinario que ve o le sucede a la intervencion de espíritus maléficós o causas sobrenaturales. En una mala cosecha, en las epidemias de los animales, la caída de un jinete, las enfermedades i la muerte, intervienen los brujos, un *wecufe* un *witranalwe* o aparecido. Esta intervencion determina el tiempo que dura la existencia, las desgracias que sobrevienen en su curso o la felicidad que resulta de estar libre de esas influencias perniciosas.

Esto explica el convencimiento del araucano de que toda desgracia que le suceda es inevitable, proviene de fuerza mayor.

Petul ta kümei.

Hallar bueno.

«Sorprendido el robo, es bueno devolverlo.»

Quiere decir que un individuo que ha sido descubierto en un robo, debe proceder inmediatamente a su devolucion, para evitar represalias o prision. Si no puede hacerlo, entra en arreglos para saldar su valor. Así, el mapuche que se ha robado un caballo para el consumo de la familia, devuelve un buei, de precio equivalente.

Ngülankelu anümngei.

Aconsejado lado está.

«Al servicial se tiene al lado.»

Para demostrar que al hombre de buena voluntad, dispuesto a prestar servicios, hai que conservarlo como amigo.

Ayün vemngei ta weñankün.

Alegría, así es tristeza.

«La risa se parece al llanto.»

Esta es una frase proverbial que alude a una costumbre araucana. El llanto de la mujer mapuche no es de sollozos sino de una serie de ies con prolongacion de la última, que



INDIO DEL ESTE, PEHUENCHE.

se asemeja a la risa de algunas personas. Aplícase esta expresión en el sentido de que el motivo de la risa puede cambiarse en llanto.

El araucano ríe de ordinario con estrépito; rara vez con la moderación del civilizado. Menos ejercita la risa psicológica, que consiste solo en la intención de la frase o del concepto; poco se aviene esta ironía mental, que es la expresión más elevada del humorismo culto, con la mímica que acompaña al placer del indio.

Tufachi antii ta eimi, inche ta ugle.

Este día tú, yo mañana.

«Hoi por tí, mañana por mí.»

Refran que en su traducción libre resulta igual a otro del castellano i que, como él, expresa irónicamente que la situación actual de una persona será de otra después.

¡W e! chem rume ta miaukei.

¡Bah! cualquiera siquiera ándalo.

«¡Bah! todo pasa por ahí.»

Frase irónica i despreciativa que contestan las mujeres a los jóvenes que por galantería les tienden las mantas o las *lomas* (cubresilla de lana) para que pasen por ellas. Suelen decir algunos enamorados a sus compañeros: «Hermano, cuando nos muramos, nos enterrarán juntos con las chuecas para que pasen por encima estas niñas i digan: «Estos eran buenos jugadores»; a lo que ellas contestan burlescamente la expresión apuntada, para significar que por ahí pasarán también los reptiles i los animales como el perro.

Yáñiluguyin puke conaii.

Esforcémonos, mocetones.

«¡Arriba, mocetones!»

Como quien dice: «Arriba los corazones.» Grito de ani-

macion usado en el antiguo *malon* i ahora para excitarse a llevar a cabo empresas difíciles o dignas de alabanza.

Tripalu kelleñu afkei ta ivenankun.

Sale lágrima acaba pena.

«Con las lágrimas sale la pena.»

Refran que se aplicá al que llora, para significarle que pronto cesará su afliccion.

Domo müna pofongei.

Mujer mui tonta es.

«La mujer es indiscreta.»

En la sociedad araucana la inferioridad de la mujer con respecto al hombre es absoluta: se la cree en jeneral incapaz de poseer algunas cualidades propias del sexo masculino, principalmente la discrecion. Se esplica por este proverbio la reserva que se guardaba a veces en su presencia.

Nemümgelai ta ñi wiraf.

No mueve ese galope

«El caballo suave no mueve al jinete.»

Aplicable al hombre tranquilo que no inspira temor a los demas.

Picunche meu ta ngollinkei.

Norte jente agua embriaguez.

«La jente del norte con agua se embriaga.»

Dicho que afirma la inferioridad de los mapuches del norte con respecto a los del sur en la resistencia para embriagarse, i como en esto, el *williche* se cree superior en otras cualidades que confirman el concepto de hombre de entereza i virilidad, para negar un robo, para emprender una aventura arriesgada, etc.

Kofün ko ta lifkei.

Caliente agua limpia.

«El agua caliente limpia».

Frase de alabanza a la mujer trabajadora que lava i de reproche a la floja i desaseada.

Dungun meu kümngekei ta küme che.

Hablar conócese bueno jente.

«Por su conversacion se conoce la jente noble».

Desde antiguo, según el testimonio de los cronistas, hasta el presente, han existido entre los araucanos familias principales o de casta privilegiada. Su rango social elevado se ha debido a la fortuna o calidad de caciques superiores de sus jefes. Estos grupos hereditarios se esfuerzan por mantener la dignidad de su casta en las maneras i en la ostentación de sus fiestas. A ellos se refiere el proverbio apuntado.

De las familias nobles que aun quedan entre los mapuches, se puede citar la de los Neculman de Voroa, que ha celebrado reuniones suntuosas el día de Pascua i observado modales correspondientes a su clase.

Müñetulu küme tremkei.

Bañase, bueno críase.

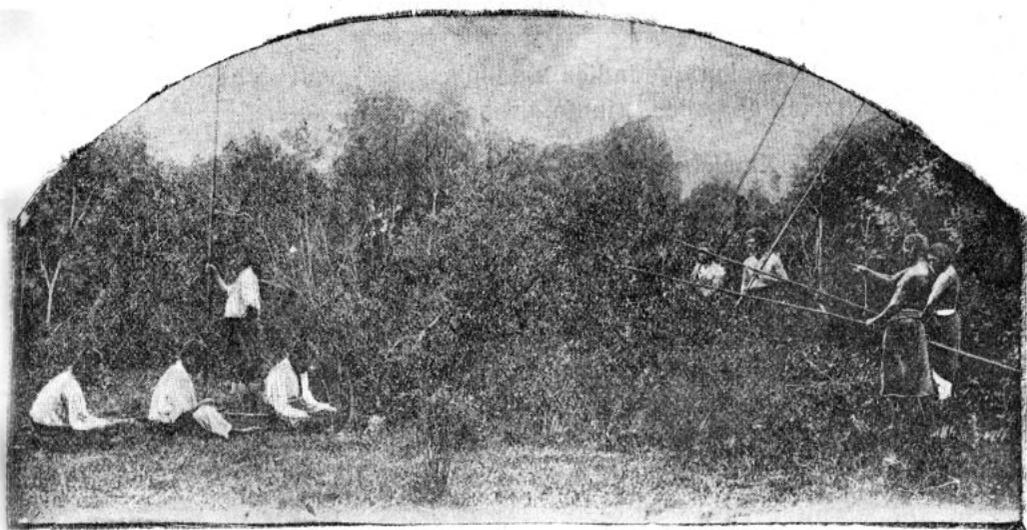
«El que se baña conserva bien la salud».

Aunque ménos que ántes, el mapuche practica el baño con mucha frecuencia: al venir el día i en cualquiera estacion, estaban en el agua. El baño criaba bien al niño, mantenía la salud del adulto i vigorizaba al viejo; prolongado a la noche i hecho con detalles especiales, producía efectos májicos.

Pu kuñifal doi mallmangei.

Los pobres mas fanfarrones son.

«Los pobres son los que mas alardean».



EMBOSCADAS.



MODO DE LLEVAR AL NIÑO.

Expresion que indica la tendencia del pobre a hacer ostentacion de poder, triunfo, desprendimiento, etc.

Amulelu melei pra chi rupu meu felekai ñi amulen.

Andando está alto ese camino, así tambien vamos.

«El que trafica un camino libre, pasa sin novedad».

Semejante a este refran castellano: «El buen camino no tiene tropiezos». Expresion figurada que significa el ningun peligro que entrañan las acciones dirigidas o encaminadas a un fin recto.

Kume pulliyelu itrokon che kelluyukei.

Bueno suerte tiénelo, todos jente ayúdanle.

«En los buenos tiempos sobra la ayuda».

El sentido moral de este proverbio es este: en la prosperidad sobran los amigos.

Mülelu ta pegun dungukei ta che.

Habiende vista, háblase jente.

«Al verse las personas deben hablarse».

Ordinariamente se hablan los mapuches, cuando se ven, aunque no se conozcan, sobre todo en el campo. Este dicho se parece al tan repetido entre nosotros, «lo cortes no quita lo valiente». Este saludo obligado del mapuche es mas que cortesía, la observancia de una fórmula. El amor por el detalle se manifiesta en todos los actos de su vida cotidiana i da oriñen a su carácter estremadamente ceremonioso.

Re mallma ngelai ñi angé.

Así no mas fantástico no es mi cara.

«La franqueza de la cara retrata el corazon.»

Expresion que significa el paralelismo que suele existir entre la fisonomía franca i la bondad del carácter, equivalente a esta otra del castellano: «De la abundancia del corazon habla la cara.»

Re liftra ngelan

Así no mas pobrísimo no soi.

«Así no mas no estoi tan pobre.»

Con esta frase da a comprender un mapuche que ha tenido riquezas i que se ha arruinado dignamente, con los gastos de fiestas, juegos i regalos.

Kuñifal pingekelchi

Pobre no me digan.

«No me llamen pobre.»

Para rechazar el calificativo de pobre, denigrante entre los araucanos, porque ántes ha sido rico. Dicho de sentido análogo al refran castellano «Pobreza no es vileza.»

Gülmen ta miaun nurkefimi (1)

Rico anda tomástelo.

«Tomas humos de rico.»

Burla para el que siendo pobre toma el aspecto de rico, o para el que monta en buen caballo i anda con mala ropa, o para el que con buen traje se quiere dar importancia.

Feillepu ta itrokon mapu

Así es toda tierra.

«En todas partes se vive bien.»

Se entiende que en las tierras mapuches. Semejante a este refran castellano: «Al buen baron, tierras ajenas su patria le son.»

El araucano tiene el culto del suelo en que nace; rara vez sale de él. Las relaciones de un grupo cualquiera con las tribus vecinas no son muí estrechas si no median las simpatías del parentesco entre los jefes o el cambio de especies entre todos u otro interés inmediato. Este aislamiento

(1) *Gülmen* o *ülmen*.

de las agrupaciones familiares no favorece la mudanza de lugar.

Cuando el mapuche abandona su rejion, ordinariamente para ir a la Arjentina en busca de animales o para sustraerse a la persecucion judicial, regresa a los pocos meses a la tierra natal.

Emigra siempre individualmente i nunca en bandas, ni siquiera en pequeñas partidas.

Kullñ meu ta montulafiñ

Animales con salvarélo.

«Con animales se arregla todo.»

Se refiere este refran araucano al pago que se hace de los daños i perjuicios con animales, que continúan siendo como ántes el principal valor en el sistema económico del indijena.

Ngelai ñi chumael.

No hai por hacer

«No hai nada que no se pueda.»

Adkaun ngei tufachi mapu.

Despreciable es esta tierra.

«Despreciable es la tierra.»

Se alude a la tierra que ocupan los descendientes de españoles o los chilenos, por la vida miserable que lleva en ella el mapuche o los atropellos de que es víctima cuando reside en sus inmediaciones.

Kompañ meu dunguyengekei a che.

Compañero se habla jente.

«Por el compañero se conoce la jente.»

Refran igual a los del castellano que dicen: «Dime con quién andas, te diré quién eres.» «Por la muestra se saca el paño.»

Kom dungu ta kimngekei tufachi mapu meu.

Toda noticia se sabe esta tierra.

«Nada se oculta en esta tierra.»

Frase que indica el conocimiento minucioso que tienen los habitantes de una zona de sus particularidades geográficas i por lo tanto de todo lo que a diario sucede en ella, siendo inútil por esto mismo que un ladrón niegue que ha cometido un robo, de animales por lo común, dentro de su jurisdicción o que lo ha traído de fuera.

En efecto, el indio se halla muy al corriente de los detalles geográficos de su región i de las vecinas, aunque no sabe representar de ninguna manera el trazado de ellas. Fuera de conocer a fondo los caminos i senderos, quebradas, cerros i ríos, determina con exactitud las distancias de un punto a otro i se orienta con una facilidad extraordinaria. Mas allá de los límites de su territorio, no posee ninguna noción de geografía.

Nampülkafe wentru ta inche.

Viajero ocupado hombre yo.

«Soy recorredor de mundos»

Frase que da a entender la autoridad de que está revestido el mapuche que ha hecho largos viajes. Se refiere particularmente al que ha ido a la Argentina, viaje que se considera como una escuela de experiencia.

El mapuche va a la Argentina a servir algún tiempo en ocupaciones de campo; se le paga en animales que trae a Chile. Otras veces pasa la cordillera para cambiar mantas i adornos de plata por caballos i ovejas.

El regreso a la tierra natal es una fiesta. Todos los parientes i amigos vienen a saludar al recién llegado i a traerle algunas provisiones i licor. Este acto se designa *pentukungei* (ser saludado).

Un animal de los traídos de la otra república ha sido dedicado a la mujer del viajero, llamada durante su ausencia

kastañpe (parecida a soltera). Matásele para ofrecer a los visitantes caldo con carne, a medida que van llegando.

Se consume primero el licor que se ha traído de regalo i en seguida el que manda comprar el festejado. En el momento que éste considera oportuno, hace una relacion de sus peripecias de ida i vuelta i de los pormenores de su residencia en tierras tan lejanas.

Esta reunion dura por lo jeneral hasta el total consumo de las provisiones i el licor.

En uno de los días del mes de diciembre de 1909, el que esto escribe i el jóven don Manuel Manquilef presenciaron una de estas reuniones en Quepe, al sur de Temuco.

Habian ido a ese lugar en busca del amigo comun Santiago Rain, quien estaba encargado de recojer algunos refranes. No se hallaba en su casa; habia salido a poca distancia a saludar a un pariente recién llegado de la Argentina. Allí se encaminaron. Llegaron a una ruca de regulares dimensiones, donde habia como cuarenta mapuches, hombres, mujeres i niños, casi todos a media ebriedad.

Hubo presentacion al dueño de casa i otros parientes de Rain.

El autor de estas líneas recibe insinuaciones de que concurra tambien con el regalo de estilo. Da dinero para un cántaro de vino, diez litros, que ofrece a las señoras i señoritas presentes en la reunion. Una carcajada unánime.

Llega el vino; renuévanse las libaciones, los cantos i los diálogos de los viejos, de las mujeres i los jóvenes con las niñas.

Manquilef saca lápiz i papel para hacer anotaciones de refranes. El dueño de casa, mui cargado ya por los vapores del alcohol i con la cara tostada por el aire de la cordillera, protesta por la actitud del anotador, a quien supone espía de los carabineros. Tranquilízalo Rain i lo informa de que el mas jóven de los visitantes pertenece a una familia de no lejos de ahí, i que el de mas edad ha sido su «preceptor», persona sin ninguna vinculacion con la policia. El temor del mapuche bien claro manifiesta la procedencia de los animales.

Cesa la sospecha i continúa el estrépito. Algunas mujeres sentadas, se ladean i se duermen en el suelo.

Una hora duró la visita. La fiesta, que se habia prolongado por dos dias, terminaría con el sol que ya declinaba al ocaso.

Wedalu müten ta che ayiuche.

Lleno no mas jente contento.

«Solo bien comido se vive contento».

Equivale al refran que se usa en Chile, «Barriga llena, co-razon contento.»

Korrü meu ta weni ngelu ta che.

Comida amigo es jente.

«Por la comida se hace la amistad».

Manifiesta que con invitaciones i los agasajos inherentes a ellas, se consigue vencer dificultades i estrechar los lazos de amistad. Análogo en el sentido al del castellano «Dádivas quebrantan peñas».

Ruka meu ülmen ngeñ.

Casa ricos somos.

«En nuestra casa somos jefes».

En castellano existe tambien esta oracion proverbial: «Cada uno es rei en su casa».

Tiene esta frase en araucano un alcance que se estralimita de lo ordinario, si se atiende al papel preponderante i sin contrapeso del jefe de la familia i a la constitucion social de la tribu.

Los miembros de una zona o sea de varios grupos, eran hermanos de raza, con intereses comunes de aliados para la defensa, el ataque i los convenios de paz; los de un grupo local o de varias aglomeraciones familiares tenian la union de un parentesco mas cercano i estaban rejidos, políticamente, por un jefe o cacique; en fin, los hijos de un mismo pa-

dre, que formaban una fracción del grupo o varias casas cercanas, eran hermanos de sangre, con intereses comunes mas estrechos, pues poseían i explotaban la tierra juntos.

Pues bien, esta organizacion política en nada se relacionaba con la doméstica, autónoma i dirigida esclusivamente por el padre o jefe parcial, con facultades omnimodas dentro de su vivienda.

Kotuwe meu lloftuniengeimi

Lavadero acechándote

«En el lavadero está el peligro».

Para prevenir a una niña el peligro que hai de que en el lavadero le suceda algo. Antiguamente el novio de una jóven la sorprendía a veces en el sitio adonde iba a buscar agua, para echarla a su caballo i huir con ella al monte.

Ngininlelmeu ngelai weda iyael

Hambre con no hai malo comida.

«Con hambre no hai comida mala».

Cuando apura la necesidad, no se repara en la mala calidad de los alimentos. Igual a este refran castellano: «Para el hambre no hai mal pan».

Lalú ta mongetukelai.

Murió, vivo no.

«El que muere no resucita».

No resucita en este mundo se entiende. Empléase para denotar que el que no toma interes por sí mismo o no activa sus asuntos, nada conseguirá. Tiene el sentido del refran chileno: «Camaron que se duerme, se lo lleva la corriente.»

Umagtulú kim muelelai ta ñi chumall.

Durmióse, no sabiéndolo hacer.

«El que duerme i no vela, se arruina».

Se acostumbra entre los mapuches dormir alternándose algunos hombres, para vijilar con asiduidad los animales. A la omision de esta guardia vijilante de la noche se refiere el refran preinserto.

Kidú ñi ad meu mulelu ta kullin motrikei.

Solo su lado hai animal engordó.

«Solo al lado de su dueño engorda el animal.»

Usan este refran en sentido natural i estricto, i no figuradamente como el del castellano, «El ojo engorda al caballo». Quizas ha sido tomado de este idioma porque lo dijo un mapuche jóven. Es de advertir que los proverbios i refranes que parecen haber sido tomados del castellano, nunca se oyen a mapuches viejos.

Kimlú tañi ngünen ka ngenkelai

Supo su engaño otro es no.

«Al sabio no lo engañan.»

Es decir, al sabio segun el concepto mapuche, al que sabe las prácticas i fórmulas tradicionales, al que maneja bien el habla i por su esperiencia i malicia puede dar consejos.

Ngenlai chumal, akukafuli ruka meu.

No hai cuidado si llegándome casa.

«En llegando a la casa cesa el peligro.»

Porque en ella encuentra el mapuche parientes que lo defiendan de los que lo persiguen, ya sean enemigos reales o invisibles, como brujos, *anchimallen*, *witranalwe*, etc.; en sus inmediaciones encuentra tambien parajes mui seguros a donde ocultarse.

Kiñe ketro külen degü müte infitueneu.

Uno rabon cola raton mucho molestarne.

«Un raton rabon me hace daño.»

Refran mui jeneralizado en algunos grupos de la provincia de Cautin. Proviene de un cuento. Un raton sin rabo, que pertenecia a un individuo, robó a otro un anillo de virtud que escondia en las narices cuando se acostaba. De sus lamentos «un raton rabon me ha robado», salió el refran, que se aplica como queja cuando alguien ha sido hurtado de sus monedas, adornos o un objeto cualquiera.

Los cuentos se jeneralizan mucho entre los indijenas. Con variaciones leves en la forma i en los incidentes, pueden oirse en distintos lugares. Cuentos que ha recojido en la Argentina el doctor Lehmann Nitsche, se oyen a menudo en este lado de los Andes; otro tanto sucede con algunos que ha coleccionado entre los mapuches el doctor don Rodolfo Lenz.

*Kainewen ta tufeiche pu che kewakeingün trewa engü ngürü
reké ka narki engü ta degü reké.*

Enemigos esas jentes, pelean perro como zorro parece i gato como raton parece.

«Enemigos que se odian como el perro i el zorro, el gato i el raton.»

Aplicase este dicho a las familias que, en un mismo grupo, se odian a causa de litijos por terrenos o perjuicios de animales en las siembras.

Lafrakeche püralelu füchake cawell meu killkill kechilekei.

Rechoncho encima grande caballo, chuncho parece.

«Hombre rechoncho en caballo grande, figura de chuncho». (Glaudicium nanum).

Frase con que se ridiculiza el aspecto que presenta un jinete gordo i chico en cabalgadura grande.



CACIQUE DEL LADO ARGENTINO.

Mülei ta dungyechefelu fei ta kewalkei,

Hai cuentista, ese peleándolos.

X «El cuentista siembra discordias.»

Refran que afea la conducta del que se ocupa en malquistar los ánimos de personas amigas.

Kiñe meu dungu ta mulei newen.

Uno cosa, hai fuerza.

«Donde hai union hai fuerza.»

Alude a la union de los miembros de una familia o de las familias de un grupo.

Kurengen tremün femngei.

Casó nació parece.

«El que se casa, a otra vida pasa.»

Se refiere al nuevo jénero de vida que practica el que toma mujer.

Kisú ñi duam tripalu kisú ññokei.

Solo voluntad sale, solo vuelve.

«Quien se va por su voluntad, solo vuelve.»

Equivalente a este refran del castellano: «Quien se va sin echarlo, vuelve sin llamarlo.»

Comun entre los mapuches para significar el ningun fundamento de la ida repentina de una persona.

Molkemolu cawell.

Librar no caballo.

«Caballo en tierra estraña no sale vivo.»

Porque los que se lo han robado o hallado, lo carnean inmediatamente.

Diparkefi ta elmé.

Alcanzósele pícaro.

X «Al pícaro se le alcanza al fin.»

Frase que indica la necesidad de ser constante en la per-

secucion del robo. El mapuche persigue al ladron semanas enteras i recorre grandes distancias tras él.



MUJER QUE MUESTRA LOS PECHOS.

Re ko meu kuchangei ta chamal.

Pura agua lavar es chamal.

«A fuerza de agua se limpia el chamal.»

Refran que pondera los efectos del agua en la duracion del traje.

Müte rakiduamlu tremkei.

Mucho pensándolo envejece.

«Quien mucho piensa, luego envejece.»

Da a entender que el hombre cavilador pierde la alegría i toma el aspecto de la vejez. Por lo jeneral, el indio no fija tenazmente la consideracion en alguna idea. Esta falta de hondas preocupaciones contribuye a que su existencia aparezca mucho ménos trabajada, moral e intelectualmente, que el civilizado.

Ngenochi kütral meu ikelai ta che.

No hai fuego, come no jente.

«Cuando no hai fuego, no se come.»

Frase figurada con que se indica la escasez de provisiones, principalmente en los meses de primavera.

Pulla kiñeke meu montulchefengei.

Araña algunas veces salvadora es.

X «Muchas veces una araña salva una vida.»

Para significar que una persona o cosa insignificantes pueden salvar a un hombre en una situacion apurada. Proviene de un cuento. Dos mapuches perseguidos por una cuadrilla de ladrones, se ocultaron en una cueva. Una araña teje su tela. Llegan los ladrones, pero al ver la tela que cubria la cueva, siguen de largo.

Chungelu ta magun tromü felei ñi ange ta tufei.

Semejante lluvia nube parece cara ese.

«Cara que anuncia tempestad.»

Se dice de la fisonomía dura, que refleja tendencias al enojo i la discordia.

Tañi nge kiñe milla femngefui welu ñi piuke funan manchana femngefui.

Su ojo uno oro parécese, pero su corazon podrido manzana parece.

«Ojos de oro i corazon de manzana podrida».

Frase que se aplica al hipócrita de mirada suave i risueña, pero de malas intenciones.

Kiime adngefui mi emperillu piuke.

Bueno presencia, tu membrillo corazon

«Buena presencia pero agrio por dentro.

Locucion para motejar a una mujer bonita, pero de mal carácter.

Kiñeke wentru niekei pañilve piuke, domo kafei.

Algunos hombres tienen fierro corazon, mujeres tambien.

«Hai hombres i mujeres de corazon de fierro».

Es decir, duros a toda compasion.

Llankife ta moi femngei.

Enojon divieso parece

«El hombre enojon es un divieso».

Delicado, que no se puede tocar.

Miaupen foye meu,

Fuí canelo.

«Fuí al canelo».

Frase que da a saber que una persona ha pasado mal rato en una fiesta o reunion, en la que no comió carne ni bebió licor; de un sentido semejante a la espresion popular chilena, «Me fuí en seco».

Kon poñi yafulai, ya fulu ta kura reke mulei.

Toda papa no es dura, la dura piedra como está.

«Las papas son blandas, pero la dura lo es mas que la piedra».

Frase figurada que significa que, si en una familia buena hai uno de sus miembros que es malo, su maldad está sobre toda ponderacion.

Ina kütral utrengelai,

Orilla fuego frio no hai.

«Cerca del fuego no se siente frio».

De sentido figurado, cuando alguien se aproxima a otra persona.

Mongenechi che fegentukei.

Vivo jente vésele

«De los vivos hai esperanzas».

Es decir, esperanzas de que paguen las deudas, inviten a las reuniones o hagan servicios.

Illkui ta wenu, newetui tralhan.

Enojó cielo fuerte tronar.

«Cuando las alturas se enojan, trueno fuerte».

Expresion irónica para el que en una discusion levanta la voz i quiere imponerse por la violencia i no por la razon.

Kume rakiduamlu chunkelai rumé,

Bueno pensándolo, hace nada no mas.

«El que piensa bien, no hace mal a nadie».

El hombre de pensamientos rectos i enemigo de nimiedades.

Nülale'u tami wün pengeimi.

Abierta tu boca pillánrote.

«Te pillaron con la boca abierta».

Frase familiar i figurada para motejar al que, por falta de prevision, lo engañan o lo roban.



INDIAS DE MALLECO. (NORTE DE ARAUCANÍA).

Kiimenole atawai.

Bueno no empaca.

«Lo que es bueno no se empaca.»

El sentido moral de este refran es que una persona de buenas partidas no se manifiesta obstinada, terca, en lo que aparece contrario a la lójica i a los hechos.

Ditulu hüme ülkantui.

Alcanzar bueno, cántase.

«El éxito es fuente de alegría.»

Chem pin tami dungun kom tukungei.

Cualquier dice tu hablar, todo anótase

«Lo bueno que dices será aprendido.»

Frase que indica la atención que se presta a cuanto en- vuelve una enseñanza, según el concepto indijena.

Müte wedá che ngelan.

No tan malo jente soi.

«No soi tan malo como parezco.»

Dícese para aparecer ante los demás de mejores condiciones de las que se supone.

Chofü ta iyael rum welai.

Flojo comida no mas gana no.

«El flojo no gana ni la comida.»

Reproche al miembro de la familia que no concurre con su trabajo, como los demás, a las tareas comunes de la agricultura.

*Chumngechi tukuwekei ta mapu pawingen felei ñi amulen
küme püllilu.*

Así como vístese campo primavera así es andando buena suerte.

«Florida como la primavera es la buena suerte.»

Chumngechi rupakei nümün rayen, femngecgi rupakei kullin.

Así como pásase aroma flores, así es pásase riqueza.

«La riqueza pasa como el perfume de las flores.»

Karūlawen trokiyengei ideel chi che.

Piedra alumbre seméjase aborrecida esa jente.

«Se teme al discolo como a la piedra alumbre.»

La piedra alumbre era un cuerpo que los mapuches temían mucho como venenoso.

Mütewe ülmen fel chumngelu küyen feletui.

Muchísimo rico sí, como luna parécese.

«Un rico solo vive como la luna.»

Alude a la vida brillante pero solitaria del célibe rico.

Kiñe meu ta trawi epu pofo

Uno juntóse dos tontos

«Se juntaron dos tontos en uno.»

Así se dice cuando un individuo habla disparates por dos, o «por partida doble,» según la expresión popular chilena.

Weñen chemkün kume tripayelai.

Robar cualquiera, bueno no salir.

«Cosa robada es mal aprovechada.»

No porque se repruebe el robo a los extraños, sino por la distribución que hai que hacer de la cosa robada, particularmente si es animal, entre parientes i amigos.

*Ñi felemun taiñ pu laku ka taiñ felemun taiñ pu chau em,
feleyiñ mai taiñ mongelen meu.*

Como fueron nuestros (todos) abuelos i fueron nuestros (todos) padres, somos sí nuestra vida.

«Así como fueron nuestros abuelos i nuestros padres, somos en nuestra vida.»

Ayingei kúmeke dungu.

Gústase buenas palabras.

«Las buenas palabras son siempre recibidas.»

Proverbio de los araucanos de la Arjentina, que indica el agrado con que se oyen las frases de amistad.

Pewen pikelai.

Piñonero no dice.

«No respeta ni al piñonero.» (al árbol).

Esto se dice por un gaucho arriesgado entre los araucanos arjentinos.

Femuechi pürangelelai ta pewen.

Así súbese no piñonero.

«Así no se sube al piñonero.»

El indio del otro lado de los Andes espresa al de Chile con esta espresion la idea de fantástico, porque requiere cuidado i tranquilidad la operacion de trepar a este árbol.

Pireñ, küttral no ta peñitu.

Nieve, fuego no hermanito.

«La nieve no es fuego.»

Esto se dice en la Arjentina a un mapuche de este lado de la cordillera que anda tiritando, para significarle que el frio debe resistirse con entereza.

Fachi che tiunke no.

Esta jente tiunque no.

«La jente de aquí no es tiunque.»

Así dicen los mapuches arjentinos a sus conjéneres de

Chile, cuando no sacan por cortedad tasajos de carne del asador que se planta en el suelo para que cada uno corte lo necesario.



JUGADORES DE HABAS PINTADAS.

Akulu ta nguluche mulei ayen.

Llegar oeste jente hai risa.

«La llegada de los chilenos trae la alegría.»

Alusión al carácter decididor que los indios de este lado de la cordillera tienen para los del otro.

Korkon cauwell meu kimngei ta kauchu.

Corcovo caballo conócese gaucho.

«Por el corcovo del caballo se conoce al pampero.»

El mapuche de Chile se toma de la crin i cae pronto; el arjentino, de atras de la silla con una mano i con la otra azota el caballo.

Mañke nguñilerkei.

Cóndor hambriento.

«Se conoce el hambre del buitre.»

Tambien aplican este dicho los indios arjentinos al de Chile que se distingue por su voracidad de carne de caballo.

Doi mulefeüi tami kimfiel.

Mas ñai para tu saber.

«El saber es mui largo.»

Dicen los mismos a un pedante chileno.

Llikalafui fillkun.

Miedo hácese lagarto.

«El pillo finje temor.»

Refran de los araucanos de ultracordillera.

Müna pütufe kuñifal ngekei welu chumlai.

Mui bebedor pobre es él pero no hace nada

«Quien bebe mucho empobrece, pero no hace maldad.»

Este refran espresa el concepto fiel que tiene el araucano de la embriaguez (1).

(1) Ha sido tomado, con el cambio de la palabra españolizada *pofre* por *Kuñifal*, del libro *Costumbres de los araucanos* del padre Augusta, capuchino.

INSULTOS I DICHOS DE CARACTER ERÓTICO I REALISTA.

Orijinal.—*Yewentui wedá kude moyó*

Traduccion literal.—Avergüénzase malo vieja teta.

Traduccion libre.—«La mujer culpable se avergüenza de mostrar los pechos.»

Explicacion.—Hasta hace poco tiempo quedaba en algunas tribus de la Araucanía esta prueba de la inocencia de una mujer acusada por su marido u otro pariente de inclinacion a la infidelidad. Quizas seria un vestijio de algun sistema de pruebas que ha desaparecido ya.

Futakepura yafu piikewe.

Solteras ablandar corazon.

«La mujer soltera ablanda el corazon.»

Conmueve al enamorado jóven. Rara vez se ve una pasion tierna entre los dos sexos. El verdadero amor aparece mui atenuado entre los mapuches i no entra por lo comun como el motivo principal de las uniones matrimoniales, frias e indiferentes. La funcion fisiolójica i la conveniencia priman sobre cualquier otro sentimiento.

Regne piukefe ngumalchen.

Cautivo corazon llorar jente.

«Cuando la mujer cautiva el corazon, hace llorar al hombre.»

Proverbio usado solamente por los jóvenes i proveniente de algun canto erótico. Casi todas estas espresiones son fórmulas declaratorias de amor; se dicen cantadas.

Ayilafin ayevekafe.

No me gustan las risueñas.

«Me desagradan las que con facilidad se rien.»

La mejor recomendación de una mujer para un mapuche es el aspecto formal, garantía de fidelidad; toma la risa constante como manifestación de coquetería, defecto gravísimo para él, tan celoso de sus fueros de marido.

Kalcha kutri.

«Con poilu.

Los araucanos han practicado siempre la epilación del cuerpo i del rostro, costumbre que los ha hecho aparecer como pueblo imberbe. Detesta el vello, como signo de fealdad en la estética particular de la raza. Decirle, pues, a una mujer la frase apuntada es presentarla como despreciable.

Kalku kutri ñuke.

«Fille de con sorcière.»

Insulto que tiene el alcance de un superlativo de desprecio.

Leli kutri ñuke.

«Tu vis en regardant le con de ta mère.»

Expresión grosera que se dice a la mujer fácil, hija de madre no recatada.

Kiñe ñuke mări chao.

Una madre, diez padres.

«Hijo de una madre i diez padres.»

Para decirle a un individuo que es hijo de madre ramera.

Inaltu mawida ngelai chunal.

Orilla monte no hai cuidado.

«En el monte no hai peligro.»

Fórmula de cita entre enamorados i los que quieren ocul-



MARRADOR, CALVUN.

tar algo o sustraerse a persecuciones. El bosque ha sido el gran escondrijo de los araucanos, para sorpresas guerreras, robos i aventuras amorosas.

Kafürá payund we futa.

Cabro barba ¡ah! viejo.

«Viejo barba de cabro.»

Insulto que se le dice a un hombre de edad que trae la cara velluda, descuido que es contrario a la decencia araucana.

Anilkonmei.

Fué a sentarse.

«Fué a pedir reparacion.»

Se refiere a una niña que va a pedir reparacion por su honra al padre del seductor. Abandonada por éste, llega a la casa del primero i se sienta cerca de él. Como hombre de experiencia, sabe de que se trata i entra desde luego a avalar en animales el daño causado por el jóven.

Las simpatías femeninas están por la niña, i sus amigas esclaman: *Tufeí ta domo*, esa es mujer!

Rara vez vuelve el amante a tener relaciones con la jóven, por temor al embarazo i al aborto provocado, para practicar con los órganos jénitales del feto, si es varon, la manipulación mágica que trae la impotencia del padre (1).

Ngapin filú ngei ñi amun

Enamorado culebra es andar.

«El enamorado es culebra.»

Mui astuto, mañoso i sagaz.

Tramafurri.

Debajero.

(1) Véase la *Psicología del pueblo araucano*, por el autor.

Es el cuero que se coloca sobre el lomo del caballo, debajo de la silla; se llama también «sudadero.» Hai en esta palabra una frase elíptica, que espresada sería: «Eres súcio i vil como un debajero»; insulto bastante ofensivo para el mapuche.

Chukum.

Cuero que se coloca debajo de la piedra de moler para recibir la harina. Se usa en sentido de menosprecio, para comparar a una persona con un mueble despreciable i ruin, a semejanza del «estropajo» del castellano.

Rupamiau.

Pasar andando.

Insulto. Desarrollado su sentido quiere decir «pata de perro», andariego i ocioso.

Pofon perafün tripai pofon koñi.

«Du trémoussement excessif d'une femme sort une descendance folle.»

Futa ke gund che tripakei futa ke kutri meu.

«Ceux qui ont la bouche grande sont les fils d'une femme au grand con.»

Perafün meu ayingekei ta domo.

«La femme est aimée selon sa manière de se trémousser.»

Fine ngechi kutri tripakei nulagund.

«D'un con humide naît un fou.»

Kalcha kutri meu tripakei payum ange.

«Un visage barbu dénote un con poilu.»

*Mallma trekan ngechi domo chagaf-chagaf tuyankei tañi
sakiñ peun.*

«La femme à la mine imposante possède un con qui mord.»

Mallma ngechei ta domo trantufilu pünün feimeu.

«La femme est violente parce qu'elle renverse le membre viril.»

Domo nie inaltu mawida tañi reni.

«La femme possède son antre sous la colline.»

Mülei domo epu güñ ngelu; kiñi iyael tukulu kangelu kuchetulu.

Il y a des femmes avec deux bouches; l'une mange des aliments et l'autre des tripes.»

Kiñe witräl meu futakepüra witraniel lazu meu miaukei.

«Un seul coït suffit pour que la jeune fille suive l'homme.»

Minche klen miauli tañi kulliñ milla ta domo.

«Sous la queue la femme couche son trésor doré.»

Metru kutri tol wesa kuse, wesa fucha.

«Front ridé et large comme le con d'une vieille.»

Insulto, jeneralmente a una mujer.

Umautuchi inakudufe katrüi kudañfali.

«Enamorado dormilon merece ser castrado.»

Fuchañma wentru yaval ta felei.

Grande hombre gallinazo parece.

«El fanfarron grande no es mas que gallinazo.»

Frase de menosprecio por el hombre que quiere imponer por la talla sin tener cualidades apreciables.

Melei wentru mütewe rümgelu trugngelu trewa meu.

«Hai hombre mui celoso, lo es semejante perro.

«Hai hombres celosos como perros rabiosos.»

Para espresar el exceso de los celos, pasion mui estendida entre los mapuches.

*Domo ta mürritufengei walokei chumngechi tañi waloken
trewa sorro meu.*

Mujer celosa es, muerde como muerde perro hueso.



INDIAS DEL LAGO RANCO.

«La mujer celosa muerde al hombre como el perro al hueso.»

Frase ponderativa de la rabia que anima a la mujer novida por los celos.

Un cacique viejo i experimentado decia de estas mujeres a Núñez de Pineda i Bascuñan: «esas impertinentes son unas mujeres que solo sirven de mayor enfado, de mayor tormento i pesadumbre a los hombres cuerdos i apacibles, porque sin razon ni fundamento las vereis siempre con ceño i pidiendo celos de lo que no ven, ni han visto» (1).

Gunanmalu ta wedwdkei ta rakiduam.

Mordiéndola enloquece pensamiento

«El contacto trastorna el juicio.»

Proverbio que manifiesta la pérdida de toda consideracion i discernimiento que experimenta el hombre que toca a una mujer.

Achawal ñi fiel.

«Cara de cogote de gallo.»

Insulto a los hombres colorados.

Inakudufe trewa reke chuchiwai rume.

Enamorado perro como cualquiera siquiera.

«Como el perro, el enamorado orina a cada momento».

Alusion al estado fisiológico que produce la excitacion jennital sobre la vejiga.

Yewetui tañi alka pepi lelikintuwelai rume.

Avergonzado mi gallo no puede observar siquiera.

«La femme finissant de baiser ne peut pas observer, comme le coq.»

(1) *Cautiverio feliz*, páj. 454.

Intas wilkitulu kalewetui.

Guinda zorzal comióla quedó otra manera.

«Guinda que pica el zorzal, cambia de aspecto.»

Frase figurada con que se zahiere a la mujer que ha perdido la frescura de su rostro, por el acto de la jeneración.

Karüanchitulu paupawí tañi eltukawe ñi ayün

Nueva harina comió, hinchó su guardador de su amor.

«Comida de harina nueva hincha el vientre.»

Sátira para significarle a una niña que anda embarazada.

Chadinolu iyael ipelafi kom karüweckeí.

Sin sal comida comió, todo pálido está.

«Comida sin sal pone pálida a la mujer.»

Frase mordaz contra las mujeres recién desembarazadas.

Chumafuyu chi wedañma.

No sé que hacer ese mañoso.

«El corazón enloquece por tí.»

Galanteo.

Pu winca lolocawí.

Los huincas cueva quiere.

«El español se oculta con la mujer.»

Alusión al recato del hombre de la raza antagónica para la ejecución del acto sexual.

La mujer libre, soltera o viuda, lo ejecuta de ordinario en la noche, en un rincón oscuro de la casa, rara vez de día (1).

(1) Noticias dadas al autor. Núñez de Pineda i Bascañan, *Cautiverio feliz*, páj. 137.

Feichi küme pünün tupalu.

«Le bon membre produit du bon.»

Kupachi uni meu vitra tripalu iilcha domo niechi wentru.

Venir alba, parar, salir, jóven mujer tiene hombre.

«Niña que madruga encuentra marido.»

El mapuche es gran madrugador. Levántase entre el amanecer i la salida del sol.

Mulei mamiüll raikenolu; raikenolu lai, fei reké muleyin.

Hai palos no florecen, floreciendo muere ese como estamos.

«Hai árboles que no florecen i cuando llegan a florecer, mueren.»

Sátira a los viejos duros para encanecer, pero que, cuando tal les sucede, pierden la fuerza i languidecen.

Wilki namun, wilke felechi iilcantufe.

Zorzal pié, zorzal así es cantor.

«Zorzal por las canillas i por lo cantor.»

Mofa que se hace a ciertos jóvenes enamorados, de piernas delgadas i que galantean cantando, como es frecuente entre los mapuches.

Wesá lamngen, wili mulatun.

Malo, hermana, uña mula comer.

«Esa mujer comió uña de mula.»

Sátira a las mujeres estériles, porque es creencia que la raspadura de uña de mula comunica la esterilidad de este animal.

Kiñekelei tawal ange ngelu

Algunos hai, cabezadas cara lo es.

«Hombres con cara plateada.»

Habia ántes, entre los jaeces de las cabalgaduras, unas cabezadas de plata llamadas *tawal*, que cubrían parte de



DON MANUEL MANQUILEF.

la cabeza del animal. Así es que este insulto quiere decir «cara de palo.»

Rayichi manchana lewei ñi lonco fúcha keche, tufa fúnkelai.

Florece manzana, parece cabeza viejo jente, este maduro no.

«Cabeza de viejo es flor de manzano que no da fruto.»

Sátira a los viejos que, como las flores que no fructifican, han perdido la vitalidad jénital.

Vuri kallfü wenu tralowepui tañi wenankün

Detras azul cielo golpeándolo mi pensamiento.

«Detras del cielo azul fué a golpear mi pensamiento.»

Frase amorosa que se dice a una niña.

Peuman femngei ta kintuolun.

Sueño parécese, citando.

«Breve como un sueño es la cita de amor.»

Expresión repetida por los enamorados i proveniente de un canto.

Ange kollonkollon.

Cara máscara.

«Cara negra de palo.»

Frase injuriosa; *kollonkollon* es una máscara color negro que usa el mapuche en algunas de sus fiestas, de palo.

Nikiwilmi tufeichi domo nie kütral.

No tomes esa mujer, tiene fuego.

«No toques esa mujer porque te quemas.»

Se refiere a la mujer casada, la cual, como el fuego, no se puede tocar sin peligro. Este peligro afecta al galán por las responsabilidades materiales, como pago, asalto, etc., i a la mujer por el castigo que recibe i a veces por su devolución al padre. El mapuche es sumamente caviloso en todo lo que se relaciona con la fidelidad de su mujer. En cambio, la mapuche libre observa una conducta tan amplia en costumbres

sociales, que contrasta notablemente con la restricción absoluta de la casada.

En todo tiempo han gozado de esta libertad. Uno de los escritores antiguos españoles, actor en muchas aventuras, dice: «Dijome el cacique i los demas que iban en mi compañía, que recibiese el favor de aquella dama, que como suelta i libre podia arrimarse a quien le diera gusto» (1).

Kudukelayaimi ka wentru engu lagiimngeafeimi.

No te acortarás otro hombre, te matarán.

«Mujer infiel a su marido se castigará con la muerte.»

Fórmula del derecho penal indígena, que todavía se repite aunque no se practique. La pena de muerte por infidelidad conyugal fué cediendo con el tiempo su lugar a la sanción restitutiva.

*Anka pichi winkul mülei lar pilli, feimeu tremi trome, kiina,
rume cheu amukei munetual kelü wecufe.*

Medio chico cerro hai, muere alma, ahí crece totora, paja, junquillo i forman pajonal adonde se va bañar colorado brujo.

«En la falda del cerrillo crecen la totora, la paja, el junquillo i forman pajonal adonde se va a bañar el brujo colorado.»

Alegoría erótica que suelen decir en las fiestas los hombres a las mujeres, las cuales la reciben con enojo o con risas, según la expansión que haya tomado la concurrencia por el consumo de licor.

*Ajinoelimu futakepiira kintuan chonkelleñ lawen feimeu
ngiimanmayai tañi eliden.*

Si no quiere soltera, buscaré chonkelleñ remedio, por eso me morderá fuerte su aborrecido.

(1) Núñez de Pineda i Bascañan, *Cautiverio feliz*, páj. 202.

«Si no me quiere la soltera, buscaré el remedio chonkelleñ para que muerda al aborrecido.»

Así canta o habla algun amante desdeñado. Entre los muchos remedios que menciona el mapuche para producir el erotismo en la mujer, se halla el que lleva el nombre apuntado.

Consiste en la cola especial de algun lagarto, partida comunmente. El hombre la lleva escondida en la mano con que toca a la mujer; desde ese instante cambia la indiferencia de ésta. El lagarto de esa cola particular tiene la propiedad de atraer a su alrededor a un gran número de lagartitos; de aquí proviene su influencia mágica (1).

El beso no fué orijinariamente araucano; aprendiéronlo a la raza conquistadora. La manifestacion erótica primitiva consistía en chupar suavemente la piel, o en la restregacion de las mejillas del hombre i la mujer (2).

Emi ta mi piuke yafukei ñi duam, kutrankleyin ñi kilche.

Tu corazon ablándase pensamiento, enfermándose tripa.

«Por tu amor se trastorna mi pensamiento i se enferma mi sér.»

Declaracion amorosa.

Pufa, pufangei trapial reke pu ke kuse tañiülcha meu

Bufa, bufa leon como las viejas sus niñas.

«Las viejas bufan por sus niñas como la leona por sus cachorros.»

Para ridiculizar el excesivo cuidado de algunas viejas por sus hijas, sobre todo en las reuniones en que el licor aviva el erotismo de los jóvenes.

(1) Informes suministrados al autor.

(2) Informes suministrados al autor.

¡Peumngen latrewaii!

Ojalá fuera, perro muerto parecerá.

«¡Ojalá que fuera muerto como perro!»



MAPUCHES DEL VALLE CENTRAL.

Dice una mujer por el marido que le ha inferido algún agravio.

Müñá koilangei kauchu anai.

Mui engañadora soltera (1).

«Mui engañosa es la soltera.»

(1) La palabra *anai* reproduce lo anterior i queda sin traducción.

Repiten como verdad muchos mapuches: la niña honesta no deja comprender lo que siente i la libre engaña i cambia de afecciones sin responsabilidad alguna.

Inche tañi akun meu ngewetulai kiitral rume.

Yo mi llegada no hubo fuego siquiera.

«Al llegar yo ni fuego queda» (1).

Se queja un enamorado de una mujer que quiere a otro.

DE CONSEJOS I RECONVENCIONES

Orijinal:

Wedake pichike che ta kiime yaukelai.

Traduccion literal:

Malo chico jente, bueno no anda.

Traduccion libre:

«El niño malo siempre anda con desgracias.»

Explicacion.—Advertencia que suelen hacer los grandes al niño de malas inclinaciones.

Wedakeñmangelu kutranpiuke yefalai.

Malo soulo, lástima no se le tiene.

«Al hombre malo no se le tiene compasion.»

Aplicase al individuo que causa agravios o perjuicios a los miembros del grupo a que pertenece.

(1) Las tres últimas frases han sido tomadas del libro del padre Augusta, capuchino, titulado *Costumbres de los araucanos*.

Koilangelu nielai weimi.

Mentiroso no tiene amigo.

«El embustero no tiene amigos.»

Refiérese principalmente al que engaña a las personas de la familia. En los demás casos la mentira es astucia.

Pofongelayaimi kinkleaimi petu ngulamngelmi allkutukeami.

Tonto no serás, sé juicioso: cuando aconsejándote estén, oirás

«No seas tonto, cuando te aconsejen, haz que escuchas.»

Consejo que dan los de más experiencia a los inespertos para que disimulen i no enojen a sus mayores o a personas caracterizadas, rechazando o comentando sus juicios.

Küme wentrü nglamtueneu feimeu rakiduamün.

Buen hombre aconsejóme; por eso pienso.

«Consejo de hombre sabio dirige bien el pensamiento.»

Sabio en el concepto mapuche es un hombre, por lo jeneral, de edad, que goza de mucho prestigio porque maneja con seguridad la lengua, habla bien, en suma. Se le considera consultor de confianza i se oyen con respecto sus comentarios de las costumbres tradicionales, sus opiniones sobre cualquier negocio.

Tufá ta küme dungun ka ngulam niei.

Esto bueno noticia, otro consejo tiene.

«Este razonamiento contiene buenas enseñanzas.»

Esta frase de admiración se aplica en las ocasiones en que un mapuche está manejando la palabra con elegancia i novedad, ya sea en un discurso de ceremonia o en el saludo (*pentuco*).

Wentru ngerkeifui, wentru ngerkeifui.

Hombre era, hombre era.

«¡Ese si que era hombre!»

Frase con que se pondera el valor o las prendas personales que, según el concepto mapuche, enaltecieron a un individuo que ha muerto o anda ausente, sobre todo como reproche a los que no valen nada.

La reduplicación en el idioma araucano envuelve el concepto de multiplicidad.

Ketrotripai ñi pilun.

Mitad salió oreja.

«El consejo entra por la oreja cortada.»

Indica este refrán que al que no quiere oír razones, se le castiga, se le compele a obedecer por la fuerza. Entre los crueles castigos que imponían los antiguos araucanos a los prisioneros, a los sorprendidos en robo infraganti i a los revoltosos del grupo, se contaba el de la mutilación de la oreja o de una porción pequeña de ella.

Este refrán tiene el sentido de la expresión «por la razón o la fuerza.»

Ayeweche ngenon.

Burlon jente es.

«Al burlon no se le cree.»

Supone el mapuche que el que siempre está de broma, se halla imposibilitado para hablar en serio.

Tami piuke trürümerkeimi.

Tu corazón paralelo a tí.

«Marcha de acuerdo con tu corazón.»

Proverbio que aconseja atenerse al propio dictámen que el individuo se forma de las cosas i de los hombres, sin dejarse sujestionar por el juicio ajeno.

Kidú deumarkei tañi piuke.

Solo hízose su corazon.

«Solo hace lo que manda su corazon.»

Frase que se emplea para motejar la conducta de la mujer revoltosa, agresiva i embustera, que procede por impulsión natural, sin atender a otro respecto.

Wenelu meu chalikelayaimi.

Primero saludarás no.

«No seas el primero en saludar.»

Consejo a los jóvenes para que no se anticipen a saludar a los caciques i los viejos.

Mallma ngelayaimi.

Fanfarron no serás.

«No aparezcas fanfarron.»

Frase en que se aconseja evitar la fanfarronería, defecto que ridiculizan mucho los mapuches. Por eso decirle a uno *mallma*, fanfarron, es un insulto grave que orijina a veces choques personales.

Weni pikeaimi.

Amigo dirás.

«Te dirás amigo de todos.»

Regla de conducta que prescribe tratar como amigos al miembro del grupo i al estraño, al primero por fraternidad i al segundo por cálculo.

Wentrú reké muleimi.

Hombre como estarás.

«Estás hombruna.»

Dicese a la mujer que, perdiendo la circunspeccion indígena, se parece al hombre, que maneja el caballo, pelea, juega a la chueca como él.

Pelmi ta iaimi.

Hallando comerás.

«Come cuando puedas.»

Equivalente a este otro: «No hai que dejar de comer por comer.»

El mapuche practica mui poco la comida a horas regulares. No conoce tampoco la delicadeza en la eleccion de sus alimentos. Fuera de su numerosa alimentacion vegetal, manifiesta hoi preferencia por la carne, que no come cruda. Estrae cuidadosamente la médula de los huesos i es mui aficionado al aji.

La poca regularidad del uso de la carne en sus comidas, contribuye a que se harte con ella cada vez que la ocasion se presenta. Esta costumbre ha persistido desde tiempos antiguos. El cronista Núñez de Pineda decia en 1629: «me respondieron algunos mocetones que cada uno de ellos se habia de comer mas de dos carneros: y así es la verdad, que al paso que saben ayunar y tolerar el hambre cuando es necesario, en hallando la ocasion de desquitarse, como sea a costa ajena, es con tanto extremo lo que comen, que causa admiracion al que los mira.» Pág. 199.

Hasta hace poco, no se permitia a las mujeres comer en sociedad con los hombres (1).

(1) Datos mas completos se hallarán en el tomo I de la *Historia de la civilizacion de Araucania i Psicologia del pueblo araucano*, del autor.

Nütranün meu ta ulelen.

Conversacion pégame.

«Castigame con la palabra.»

Usual para significar que mas valen las razones que los palos.

Orijen. Entre los araucanos la mujer se encarga de la en-



INDIOS DE MAQUEHUA. (CAUTIN).

señanza doméstica de la hija, con absoluta prescindencia del hombre, el cual solo interviene en el acto del matrimonio o de la venta. La madre por lo comun solo la reprende en términos groseros; rara vez la castiga de hecho. Cuando lo hace, la hija suele reprocharle su dureza con la espresion «castigame con la palabra», que se ha jeneralizado.

Kuifi tañi weñekefiel feichi ta ulatafuimi ta mi antü.

Hace tiempo su robaste, ese vendidose su vida.

«El que me roba tiene vendida la vida.»

Alude a la venganza que se toma contra el ladrón.

La venganza de grupo a grupo constituía el derecho penal araucano; poco a poco dió nacimiento a la composición, o sea al pago de daños i perjuicios.

La venganza era un deber para la familia del ofendido, sobre todo cuando se trataba de un homicidio. Ejercitábanla los parientes mas cercanos, los colaterales i los aliados, cuando se les pedia su concurso armado.

El grupo del ofensor lo escudaba resueltamente cuando contaba con los medios necesarios de resistencia; lo que excluía todo juicio sobre la lejitimidad o ilejitimidad del acto punible.

El combate judicial, concebido i practicado como medio regular de procedimiento, se denominaba *malon*.

La solidaridad familiar se manifestaba firme i uniforme; en cambio, la responsabilidad individual no existía; ha penetrado últimamente al derecho penal indijena.

Las disposiciones consuetudinarias se aplicaban con toda estrictez: la casa del ofensor se saqueaba i su haber mobiliario se tomaba en proporción a una tarifa tradicional.

El derecho de venganza podía rescatarse; entónces habia una reconciliación entre la familia de la víctima i la del ofensor.

La sanción de los crímenes cometidos en el interior del grupo consistía en la pena del talion, en la capital para el adulterio i la brujería, i la prescripción en algunos casos (1).

Fillantü ngulamkeeyu yllantü ta allkülaimi.

Todos días aconsejote, todos días no escuchas.

«Mientras mas te aconsejo, ménos aprovechas.»

Dicho de reconvención, especialmente a los jóvenes.

(1) Mas pormenores sobre el derecho penal primitivo, pueden consultarse en las obras del autor.

Müte wedwed ngelmi wedache ngeafuimi.

Demasiado loco no seas, mala jente podrias ser.

«No seas atropellado para que no aparezcas malo.»

Se pone de manifiesto que la violencia o estremada vivacidad de la accion puede confundirse con la maldad.

Tefachi kakeu wedá kude nie werkirkeaten.

Esta bruja, mala vieja, tiene mensajeros.

«Esta vieja bruja tiene mensajeros.»

Dicho de ironía. Las viejas que los mapuches suponen brujas son mui temidas i respetadas: se evita su trato i hasta pasar frente a su casa.

Se las cree poseedoras de algun animal o pájaro mensajero, del que se valen para informarse de lo que sucede i causar daño a sus enemigos.

Por burla suelen decirle esta frase a una vieja andrajosa, que no dispone de ningun poder secreto. Dicha con cierta oportunidad i gracia, provoca las carcajadas de los oyentes.

Kaine ngechi wentru küme umautukelai.

Enemigo tiene hombre bien no duerme.

«Quien tiene enemigos no duerme tranquilo.»

Se aplicaba ántes este proverbio al que corria el peligro de recibir un *malon* i ahora al que está espuesto a las represalias de robos, brujerías i asaltos individuales.

Este proverbio mapuche aparece igual a otro del castellano que dice: «Quien tiene enemigos no duerma.»

Dapingelu tá wentru ta fali.

Aconsejándolo hombre parece.

«El hombre aconsejado es sabio.»

Se considera como sabio, según el concepto mapuche, al que retiene los consejos de sus mayores i los aplica en las dificultades de la vida.

Mite dungukelayaimi.

Mucha cosa no hablar

«No hables demasiado.»

Semejante, entre otros, a este del castellano: «Quien mucho habla mucho yerra.»

Cheu ta miaulmi küme adkintukeaimi.

Donde fueres bueno mirándolo.

«Donde fueres, obsérvalo bien todo.»

El órgano de la vista es el que mas pone en ejercicio el mapuche en toda ocasion.

Kümeke dangu ullkangekei.

Buenas noticias escóndelas.

«Los negocios importantes deben estar ocultos.»

Consejo que concuerda perfectamente con el carácter desconfiado i caviloso del indio.

Pilu mäten ta küme allkukelai.

Sordo no mas bueno no lo oye.

«Solo el sordo no pone atencion a lo que oye.»

Análogo a éste: «Cabeza que no escucha no pone atencion.»

Kurre pikelayaimi nienolmi iyael.

Mujer no lo dirás si no tienes comida.

«No tomes mujer si no tienes que comer.»

De sentido análogo a varios de nuestra lengua; hé aquí uno: «No deben casarse los que no tienen con qué abrirse.»

Kupa kurre ngelmi kúme dulliaimi.

Desea mujer, si tienes bueno, elijelo

«Hai que elejir bien a la mujer.»



INDIOS DE LA PROVINCIA DE VALDIVIA.

La mejor elección para el mapuche es la que tiene animales, tierras u otros recursos, aunque los años de la juventud hayan pasado ya; una viuda en estas condiciones es un buen partido.

Una mujer trabajadora que promete formar una casa

abundante, se hace asimismo recomendable a la estimacion de sus conocidos; la que pertenece a una familia de antigua estirpe araucana, tambien presenta una situacion ventajosa.

En cambio, los viejos ricos elijen jóvenes, como igualmente los que buscan un instrumento de placer i no de trabajo.

La mas despreciada es la mujer brava, que irá a molestar al marido i a chocar con las otras, cuando son varias. Por esto se prefieren las hermanas, cuya uniformidad de pareceres no perturba el sosiego del hombre.

Kudaufe ngelu küme che ngekei.

Trabajador lo es, bueno jente es.

«El que trabaja se hace respetable.»

Locucion que se refiere solamente al trabajador de la tierra, al que se dedica a labrarla para sacar la mayor produccion posible. Por lo que se ve en la vida real del indijena, el principio parece utópico o por lo ménos restringido al número de los que siembran trigo en buenas estensiones de terreno o erian animales en cantidades escepcionales.

Inolu lakei.

Come no, murió.

«El que no come, muere.»

Para justificar la costumbre de comer en bastante cantidad cuando la ocasion se presenta.

Küme ilelu ka putulu tripantu chi pulku, loika kechilei ñi ange.

Bueno comer i tomando año ese vino, loica parece su cara.

«Pecho de loica parece la cara del que come i bebe todo el año.»

Del consuetudinario que anda de fiesta en fiesta. Loica (*Trupialis militaris*).

Chem pingekeimi chi.

Cualquier diciéndolo ese.

«Lo que nada vale no se habla.»

Para escusar en la conversacion vaciedades i chismes sin importancia.

Chem dungu no tati.

«Las poquedades no se toman en cuenta.»

Küme inarrumengei.

Bueno rastréase.

«A lo bueno se le sigue el rastro.»

Para denotar la persistencia que debe haber en las empresas importantes. Aplicarlo principalmente en las aventuras amorosas.

Ngollin che ngollife ngelu.

Borracho hombre, borracho lo es.

«El borracho será siempre borracho.»

Refran que se aplica como reproche a un bebedor habituado i a veces como jactancia de algunos que se hallan en estado de ebriedad.

Mallmangelu kisu müten küme che ngelu trokiukei.

Fantástico lo es solo, no mas buena jente lo es, parécese.

«El jactancioso se tiene solo a sí mismo por bueno.»

Se dice cuando alguno desprecia a los demas por malos.

DE MAJIA, BRUJOS I SUPERSTICIONES.

Original:

Ina adkintulayaimi.

Traducción literal:

Atras observarás no.

Traducción libre:

«No mires para atrás.»

Explicación.—Frase que se dice a los muertos en el momento de tapar su sepultura, porque se cree que si dirijen en esa dirección la vista, fallece el que ha sido objeto de esta mirada terrible.

Inaitukeaimi mongewelen pikelayaimi ka keche meu.

Observarás, estoy vivo no dirás otra jente.

«No digas a la jente cómo he sanado.»

Sucede que durante la enfermedad grave de un mapuche se le ha muerto un animal, un caballo, por ejemplo, o se le mata intencionalmente despues de haber tenido sobre él alguna prenda del enfermo. El animal ha recibido por contagio la enfermedad; con su muerte concluye tambien la dolencia del paciente. Ha funcionado aquí la majia de la simpatía o del contacto. A fin de que la jente no considere al que de este modo ha recuperado la salud como iniciado en las prácticas mágicas o de brujería, se mantiene en reserva el procedimiento i se encarga no divulgarlo a parientes i amigos.

Kalku ülmen ta pikelai.

Brujo rico no dice.

«Ni a los poderosos respeta el brujo.»

En efecto, son los que de ordinario sirven de blanco a los enemigos invisibles, contra los cuales toman las precauciones que les permite su fortuna.

Kimlai ta ñi chumngechi layael.

Sabrá no como es muerte.

«La muerte no avisa.»

El fin de la vida a causa de maleficios llega de improviso, i ningun signo prévio anuncia que en el organismo del paciente se introducirá el daño destructor.

*Kalku ngümaul:apefitu itrokom che kuñifal ngefule ka ülmen-
ngefule rumé*

Brujo hace llorar todos jente, pobre aunque sea i rico aunque sea.

«A ricos i pobres daña el brujo.»

Aunque prefiere a los ricos, necesita la sangre de todos.

Kalku ta gütrünnieyu wedá wecufe imollfüñpelu ka ilochelu.

Brujo obligalo malo ajente huecufe come sangre i come jerte.

«El brujo alimenta a su ajente maligno con sangre i carne humana.»

El brujo tiene un ajente o mandadero, a quien debe alimentar con personas de su familia. Así se explica el mapuche el fallecimiento paulatino de una familia entera (Enfermedades contagiosas de ordinario).

Hai dos clases de brujos: una es de los que disponen de un ajente maligno, antropófago, como *witranalwe*, *anchimállen*, *chonchoñ*, etc.

Asisten éstos a los *reni* o subterráneos i suministran veneno o *vuñapue*. (*Vuña*, cosa podrida, i *pue*, vientre). Son los mas temibles. La otra clase de brujos, ménos peligrosa que la anterior, está formada por individuos que solo poseen el secreto de propinar materias nocivas o venenos, de color negro, blanco, amarillo, etc. Para fabricar estos venenos, los brujos estraen el corazon a los reptiles i lo reducen a polvo.

Entre los numerosísimos cuentos míticos de los mapuches se halla la comprobacion de este sistema de brujería.

Küme peuman ngutranngekelai.

Bueno sueño conversar no.

«El buen sueño no se cuenta.»

Creendo que el sueño habrá de verificarse necesariamente, no revela sus detalles para que otros no participen de sus beneficios, del hallazgo de un animal, por ejemplo.

Como todos los pueblos incivilizados, el araucano posee un sistema completo de sueños. Como está persuadido de que las imágenes que ve sobre dormido son actos reales ejecutados por el espíritu, que ha abandonado momentáneamente el cuerpo, se comprende que ejerzan una influencia directa en su manera de pensar i obrar.

Tramlú ta mapu meu ta lakei.

Cayó tierra muérese.

«El que se cae al suelo, muere.»

Cree el indio que un tropezon fuerte de la cabalgadura que rueda por el suelo i arroja de la silla al jinete, es presagio de próxima enfermedad o muerte.

Wedá peuman ngutranyefali.

Mala sueño conversar puédese.

«El mal sueño puede contarse.»

Para que los oyentes ayuden a neutralizar sus efectos.

Kizú ta lakelai che.

Sola muere no jente.

«Así no mas no muere la jente.»

Proverbio mapuche mui repetido, para significar que la causa precisa de todo fallecimiento o enfermedad es un maleficio.

Cherrufe tripakei trantualu úlmen inmaaflu ñi mollfũñ.

Cherruve sálese voltear rico, comérselo sangre.

«El cherruve prefiere matar al rico para beberle la sangre».

Aplicase al hombre malo que prefiere causar daño al rico para apoderarse de sus bienes.

Cherrufe es en el cuadro de las nociones religiosas del mapuche un mito astral, el aerolito. Segun la direccion que toma, causa epidemias o la muerte de los caciques o jefes de familia. Con el tiempo se ha antropomorfizado en tipos de formas diversas, antropófagos, como muchos de los poderes sobrehumanos del mitismo araucano.

Melei ta chonchoñ.

Hai chonchoñ.

«Parece chonchoñ».

Se dice a la persona embustera i sospechosa, que anda en todas partes oyendo i mirando lo que sucede para divulgarlo.

Chonchoñ es un mito de cabeza de mujer, con alas, que emprende escursiones en la noche a los lugares que frecuentan los brujos. Sucede comunmente que un mapuche se ha casado con una mujer que es *chonchoñ*, sin sospecharlo. Descubierta el peligro, pues la mujer puede jugar o entregar su vida a los brujos, la abandona con todo sijilo. Es la causa de divorcio mas justificada.

Tufeiengen pihuicheñ femengei engen.

Esos pihuicheñ parécese ellos.

«Hai hombres que son pihuichenes».

Frase figurada para indicar la condicion fatídica, de mal agüero, de algunas personas; son como jetadores o los *chunchos* del lenguaje popular chileno.

Piwicheñ es un mito antropófago que la leyenda araucana figura como culebra alada, que elije su domicilio en un árbol. La persona que sufre la mirada del monstruo, enferma i muere pronto. Manifiesta extraordinaria afición a la sangre humana i de animal, que chupa como vampiro.

Cheu ta dungüi chonchoñ mulei weda femeu.

Donde habló chonchoñ hai malo hacer.

«Donde grita el chonchon hai desgracia».

De aquí el susto que experimentan los indios cuando en la noche oyen gritar a un pájaro nocturno que creen ser chonchon.

Las supersticiones relativas a los viajes, graznidos e influencia maléfica del chonchon, ha pasado en el sur del país del indio a la población chilena de los campos.

Kalkú ngelu nie ta epu piuké feimeu newenngkei.

Brujo lo es tiene dos corazones, por eso forzado lo es.

«Los brujos son poderosos porque tienen dos corazones».

Locución proverbial que acentúa el gran respeto i temor a los brujos.

Cheu mülei ta llinke afkelai ta ko.

Donde hai rana acaba no agua.

«Donde hai ranas no se acaba el agua».

Existe entre los mapuches la creencia que las ranas i los sapos conservan el agua de una vertiente o manantial. Contaban los antiguos araucanos entre los seres benéficos, una especie de batraquio llamado *ngenko*, dueño del agua, al cual reverenciaban como guardian de sus bebederos i anunciador de lluvias. Probablemente era una supervivencia del

totemismo o estado social en que se rendía culto a los animales, o bien imitación peruana.

Hasta el presente simboliza el sapo (*pakarua*) en el folclore araucano el agua fecundadora. Sus ojos de pupilas circulares i su vivienda en pantanos se asocian a la idea de agua. El canto del sapo i de la rana se toma por anuncio de lluvia, sobre todo cuando es intermitente i bullicioso.

Küme püllü femngei akun ta lan.

«La suerte llega como la muerte».

De modo inesperado. Del mismo sentido de este refrán del castellano: «Suerte i mortaja del cielo baja».

Trewer ualmeu dungui ta chivüü.

Neblinar habla lechuza.

«Cuando grita la lechuza, habrá neblina».

Si lo hace de noche i frente de la casa.

Killkill ta wirarlu rüpi meu wedá fenkei.

Chuncho grita camino, malo hácelo.

«Cuando grita el chuncho en el camino, sucederán desgracias».

El chuncho (*Glaudicium nanum*) goza entre las aves agoreras de mucha consideración, por su cautela i su perspicacia para ver en las sombras de la noche lo que no es dado distinguir a los hombres.

Magunal meu wirarkei ta konkong.

Llover al grito concon.

«Cuando grita el concon, llueve».

El concon (*Syrnium rufipes*), como todas las aves nocturnas, da origen entre los mapuches a alguna superstición.

Cholpiulai ta ziuca aukan tañi müleal meu.

Canta no diuca, pelea la habrá.

«Cuando la diuca no canta, habrá guerra».

Esta interrupcion de las costumbres de la diuca (Diuca grisea), como cualquiera otra interrupcion en el orden natural, anuncia para el indio desgracias futuras, en el triple sentido de enfermedades, discordias, pérdidas de animales o de siembras.

Kalku ta ayefalai.

Brujo reirse no.

«No hai que jugarse con los brujos».

Alude al peligro que envuelve para una persona burlarse, dudar o murmurar de los brujos, los cuales pueden tomar por esto venganzas terribles.

Melloi ikeku lonko ligkei.

Seso comiólo cabeza blanca lo es.

«El que come sesos encanece».

Antigua preocupacion araucana en algunas tribus. Las partes de algunos animales ejercian cierta transmision májica sobre el que las comia, buenas en unos casos i malas en otros. A este propósito de adquirir determinadas cualidades, obedecia la costumbre de los guerreros araucanos de morder el corazon de los prisioneros valientes condenados a muerte. Creian que así aumentaban su valor.

Perimuyin mai.

Sentenciados somos, sí.

«Estamos sentenciados a morir».

Así exclama a veces el indio, convencido i consternado, cuando en la noche pasa gritando por encima de su vivienda algún pájaro nocturno.

La chi mapuche mongelekakei.

Muerto ese mapuche viviendo lo es.

«El mapuche que muere, sigue viviendo».

Dogma del sistema religioso del araucano acerca de la vida futura.

Akualmeu ta witra rarakei ta küttral.

Llegan visita suena fuego.

«Cuando van a llegar visitas, suena el fuego».

Una de tantas fórmulas que esterilizan las supersticiones del indio.

Kawell iló inolu motrikelai.

Caballo carne no comió no engorda.

«El que no come carne de caballo no engorda».

Entra esta frase en el número de las creencias erróneas arraigadas en el ánimo del araucano por atavismo.

Müte umagtufengelu tronglingei.

Mucho dormidor lo es, flaco lo es

«El que duerme mucho, se enflaquece».

Mulealu ta filla raikei ta küla.

Haber hambre florece quila.

«Cuando florecen las quilas, hai ruina».

Superstición de los araucanos, muy jeneralizada, que ha pasado a la población chilena de los campos. La ruina es pérdida de las cosechas, pestes, etc.

Malwünalmeu ayiwi ta tiukü.

Al llover alegre tiuque.

«El tiuque se alegra cuando quiere llover».

Se refiere esta frase al tiuque comun (Milvago chimango).

Kizú tañi am meu trupefui.

Solo su sombra asústase.

«Se asusta de su propia sombra».

En el número de las supersticiones del araucano entraba el miedo a su propia sombra o a la de algunos cuerpos, como de animales, plantas, etc. Los ladrones cuando huían se imaginaban perseguidos por una sombra, a la cual no suponían del todo inmaterial. Hoi se aplica esta frase al que camina temeroso mirando hácia atras.

Kulen ngürü ta tukulo doi yeumei.

Cola zorro pónelo mas muévese.

X «El que se pone cola de zorro es mas corredor».

Por influencia májica, las cualidades de los animales se trasmitian al individuo que llevaba alguna de sus partes.

Lachi che tañi kowiin dungukei.

Muerto jente su saliva habla.

«La saliva del muerto habla».

Entre las prácticas májicas de los araucanos se contaba la de llevar al adivino algunos residuos de un enfermo, como estremidades de las uñas, cabellos, etc. A veces solamente se le presentaba un poco de saliva. Colocados aquéllos o ésta en un cántaro pequeño por el adivino, se verificaba el acto májico, que consistia en hacer hablar esas partículas humanas: era el espíritu del enfermo o del muerto que se incor-

poraba a ellas para revelar los detalles del maleficio. A estas revelaciones seguía de ordinario el malon (1).

Lleglu ta yeniei tañi chungéal.

Nacer viene su hacer.

«La persona trae su destino desde que nace».

Proverbio fatalista del mapuche, que se repite cuando alguien se queja de su mala suerte.

Gotranagchi mudai amche ta putukei.

Gotera cae mudai sombra jente béhese.

«Mudai que cae lo toman los muertos».

Fórmula cristalizada del antiguo culto o veneración a los muertos. El padre Rosales, dice: «I en sus casas, cuando almuerzan i beben el primer jarro de chicha, meten primero el dedo i asperjan a sus difuntos, diciendo *pu am*, que es como brindando a las almas» (2).

W edafemeu wele witan.

Malo hacer izquierdo late.

«Latiendo el brazo izquierdo es mala señal».

Kümfemeu man witan.

Bueno hacer derecho late.

«Latiendo el brazo derecho es buena suerte».

Antigua superstición de los indios que se ha conservado hasta hoy. En 1629 decía un cacique al cronista prisionero Núñez de Pineda i Bascañan: «I mira que ha latido en tu abono este brazo derecho, i en prueba que ha de suceder lo que te he dicho, porque nunca me ha faltado esta señal i pronóstico verdadero».

(1) *Historia de la civilización de Araucanía*, tomo I i *Psicología del pueblo araucano*, por el autor.

(2) *Historia*, tomo I, página 162. *Cautiverio feliz*, página 73.

PROVERBIOS I REFRANES ZOOLOGICOS.

Orijinal:

*Mañke vemngelu ta doi pran deguiñ meu ta tvei welu
chunten meu.*

Traduccion literal:

Cóndor parécese, mas alto cordillera, este, pero cuando.

Traduccion libre:

«No pretendas parecerte al cóndor que remonta la cordillera».

Explicacion o sentido moral.—Aplicase al que intenta emprender presuntuosamente una empresa superior a sus fuerzas físicas i morales.

Cheu pinokei ta ñamku, pino ankaí pirkevui.

Donde pisa el aguilucho, pisaré tambien, dijose.

«Quiso pararse donde solo se para el aguilucho... ».

Pretension frustrada de un individuo que ha querido ejecutar una obra peligrosa i propia solo de contadas personas.

El aguilucho chileno (*Buteo paecilogaster*) se posa a menudo en las ramas del árbol espinoso llamado *chacai*, donde nunca lo hacen las otras aves de su talla. Para el indio esto es un rasgo de valor i perspicacia.

De las costumbres del *ñamku* se derivan numerosas supersticiones araucanas. Así, cuando se pára a la derecha de alguien, significa buen augurio, i entónces hai que emprender con toda seguridad el proyecto que se tenga entre manos; al contrario, cuando lo hace al lado izquierdo, sobreviene algun fracaso, i entónces se abandona sin dilacion la obra comenzada o meditada, como un viaje o alguna fiesta.

Si se pára en el suelo, abrá una próxima pérdida de animales. Su presencia en las cercanías de la vivienda causa sensación entre los moradores, i los que lo ven, le ruegan con respecto que pase por la derecha, llamándole padre, compañero, amigo.

El *ñamcu* es una supervivencia evidente de las aves totémicas.

Ngüü tañi miaukeun penokoni.

Zorro su camino andar pisó.

«Este transita el camino del zorro».

Usase para explicar la inclinación de alguno a buscar su utilidad en cuanto ejecuta, a valerse de zorrerías o astucias. Equivale a «hacerse el zorro».

Maikño ngemangei ñamlu tañi kiñe wili.

Tórtola llorando perdió su una uña.

«Llora como una tórtola por la pérdida de un ápice».

Dicese para denotar la aflicción excesiva i ridícula por cosas nimias. En castellano corren estos refranes análogos: «No es nada que del humo llora». «Anda, que por nada lloras».

Lefpatun ngürü reké.

Corrí zorro como.

«Huye como el zorro».

Se aconseja la lijereza i astucia que hai que observar en los momentos de peligro.

Sofó waca pingefuimi.

Loba vaca diránte.

«Vaca loba te dirán».

Espresion con que se critica la reserva de la mujer que rehuye conversaciones del gusto de las demas, como inquirir novedades, murmurar, etc.

Manange.

Derecha cara.

«*Cara de huanaco*» o «Cara levantada i movable de huanaco».

Frase elíptica que se aplica a la mujer novedosa, que trata de inquirirlo todo, levantando la cabeza para oír lo que se dice aquí i allí, semejante por esta actitud al huanaco (*Auchenia h*), el cual, entre mucha jente, mueve i alza la cabeza para escupir.

Tufei ta toró.

Ese toro.

«Ese es toro».

Frase figurada para significar que un hombre es resuelto i capaz de afrontar cualquier dificultad. El toro representa la fuerza i la exuberancia de vida en las leyendas i fábulas en que entra en accion; ocupa un lugar preferente en la admiracion del indio por algunos animales. *Cachitoro* es un animal fabuloso de reciente introduccion al mitismo araucano: tiene cuernos cortos i de hechura especial, i vence en la pelea al leon i al tigre (1).

Domó ta rawilma vemngei.

Mujer cotorra parécese.

«La mujer es cotorra».

Espresion figurada que se usa para espresar la propension de la mujer al abuso en el hablar.

(1) Cuentos en poder del autor.

Trapial tañi kimn nielu llolli meu konkei.

Leon su saber tiénelo cueva éntrase.

«El que tiene la astucia del leon, enciérrase en el reducto».

Llollí era una especie de reducto natural o empalizada hecha por los indios para atraer a una emboscada al enemigo. Tenía una sola entrada. Cuando penetraban allí los perseguidores de los araucanos, se presentaban partidas que habían permanecido ocultas i todos acometían resueltos, para vencer o morir en la refriega, como el leon que se refugia en su guarida.

El autor posee una relacion en mupuche de un *malon* que dieron a los maquehuanos, de Temuco, unos grupos del norte. Atraídos éstos a unos de esos reductos naturales, cerca del rio Quepe, donde había un escuadron en acecho, fueron completamente vencidos i lanceados.

La característica guerrera del araucano, como en todos los pueblos inferiores, consistía en armar emboscadas, preparar sorpresas i capturar convoyes, es decir, practicaba la guerra en pequeño. Su actitud guerrera ha sido comun tambien a todas las colectividades no civilizadas, que han tenido que vivir en constantes agresiones i defensas. Esta afirmacion es un principio de etnología i no una negacion del valor de nuestros aboríjenes (1).

Pilmaikēñ ta wedwed feningé kei femengei ta ñua.

Golondrina loca, así lo es, así es inquieto.

«Golondrina loca es el hombre inquieto».

Se aplica al individuo aventurero e intranquilo, que cambia a menudo de proyectos i resoluciones.

(1) *Psicología del pueblo araucano, del autor.*

Trewa müten mañunkelai.

Perro no mas agradece no.

«Solo el perro no agradece».

Indica que solamente el perro no conserva el sentimiento de gratitud por la persona de quien se ha recibido algun favor i prueba de estimacion.

Trewá ta trewá.

El perro, perro.

«El perro siempre será perro».

Para motejar a un individuo que de pobre ha pasado a rico i conserva sus primeras costumbres i modales. Corresponde en el sentido al refran nuestro, «Aunque la mona se vista de seda, mona se queda».

Fei ñi kimnon müfütupai kiñe püdü.

Eso no sabiendo voló una perdiz.

«Cuando ménos se piensa, vuela la perdiz».

Para aludir a un hecho inesperado i repentino. Análogo a éste del castellano; «Donde ménos se piensa, salta la liebre». Como en Chile se reemplaza liebre por perdiz, es seguro que el refran mapuche ha sido transcrito a esta lengua, presuncion que se afirma con el hecho de habersele oido a un araucano jóven.

Trewa femngei ta tufeichi che tañi wanküfengen.

Perro parecido ese jente ladrador.

«Jente que ladra como los perros».

Locucion que se aplica a las familias que hablan a gritos i a la vez todos sus miembros, particularmente en tono airado.

Trewa doi kimi tufechi wedwed meu.

Perro mas sabe ese loco.

«Mas sabe un perro que un loco».

Manifiesta la inconsciencia de un enajenado. Cree el mapuche que el sujeto que ha perdido sus facultades mentales, se halla poseido de un espíritu maligno o que en su cuerpo ha alojado algun brujo materias dañosas.

Tufei ta kutran trewa femngei tañi miauken fill plé.

Ese enfermo perro parece andando todas partes.

«Hombre trajinante perro enfermo parece».

Chumngechi kewakei trewa kiñe forromeu felei tañi mapu engün.

Como pelea perro uno hueso así es tierra ellos.

«La tierra está como pelea de perros por un hueso».

Cuando la parentela está revuelta i en discordia por algun motivo extraordinario, de interes material por lo comun.

Llikanniechi trewa nikelai.

Asustador perro agarra no.

«Perro que asusta no agarra».

Equivalente a este otro: «Perro que labra no muerde». Para significar que el que mas ruido mete, hace o vale menos.

Cheu ñi mülemün ngunatuchi trewa konkelai ta weñefe.

Donde hai mordedor perro, entra no ladron.

«A perro bravo no se acerca ladron».

Para denotar la seguridad en que está el ganado cuando secunda el perro la vijilancia del cuidador. Un mapuche está siempre despierto en la noche vijilando los animales:

estar despierto así se espresa en la lengua *pelolen* i custodiar el ganado, *kintunien*.

Tripakenochi ta trewa pekelai ta forro.

Salidor no perro halla no hueso.

«Perro que no anda no halla comida».

Espresa este refran que el individuo que no sale a buscar la vida, sin reparar en medios, no aprovecha de las ventajas que suelen obtener los activos.

Welen meu ta dungui pun tiuke.

Mala suerte habla noche tiuque.

«Mala seña cuando el tiuque grita de noche».

Wedá femaelmeu katrü rupai rüpu meu ngürü.

Malo hacerlo cortado pasó camino zorro.

«Cuando el zorro atraviesa por el camino, habrá desgracia».

Se refiere al paso del zorro por delante del viajero. Volvianse ántes a sus casas, aun cuando fueran en expedicion de guerra, si tal sucedia, i hoi todavia prefieren diferir un viaje ántes de esponerse a un peligro inminente.

Dungui ta pakarua fiskipun meu.

Habló sapo fresca noche.

«En la noche serena canta el sapo».

Alusion jocosa a las aventuras de amor de los jóvenes en las noches serenas, limpias i silenciosas, que se prestan a las entrevistas clandestinas.

Maikoño wenankuyekéfi tañi mongeyekel.

Tórtola penosa lo es, su vivir darlo.

«La tórtola ayuda a sentir a sus parientes».

Frase que se le dice a una mujer que ayuda a llorar a sus parientes o amigas.

Wikekei ta filu inagen meu.

Silva culebra perseguida.

«La culebra silva cuando está apurada».

Aplicase irónicamente al que en un trance difícil grita o pide que lo auxilien.

Umantui pinig reke kom pukem.

Durmió murciélago como todo invierno.

«Duerme como el murciélago en el invierno».

Se dice por el sujeto indolente que duerme mucho o pasa en la *ruca* inmóvil.

Ngollife wirarkei walá reke.

Borracho grita *huala* como.

«El borracho grita como *huala*».

Huala, ave acuática mui comun en los pajonales i lagunas de la Araucanía (*Achmophorus mayor*).

Awarkudefe trewa reke wankü wankuyelulei.

Jugador habas perro como ladra, ladrando lleva.

«El jugador de habas vocifera como perro que ladra».

Espresion que critica el voceo fastidioso de los jugadores. Da el mapuche fuertes gritos en sus juegos de azar para llamar a la suerte, agradecerle sus preferencias o reprocharle su esquivéz. Estas grandes voces van acompañadas de recios golpes al pecho. Tal era la forma clásica del antiguo juego, un tanto moderado al presente.

Wesünamun trarü.

Malo pié traro.

Sátira a los pobres que no tienen caballo i andan por los caminos con el garbo ridiculo de los traros (Polyborus tharus).

Wilki kintun.

Zorzal mirando.

«Mirada turnia de zorzal».

Aplicase como burla a la persona que mira de soslayo i con ceño severo, en actitud parecida a la del zorzal (*Turdus magallanicus*) cuando inclina la cabeza para escuchar el movimiento de los insectos i lombrices de tierra.

Weñefe ka ngenon ta trapial.

Ladron i no hai otro leon.

«El ladron atisba de noche como el leon».

El ladron de animales entre los mapuches toma mil precauciones ántes de dar el golpe: ronda disimuladamente en el dia, se esconde en el momento oportuno, se arrastra en la noche, llega al corral, tira el lazo a un cordero, cuando no le arma una trampa, i emprende la fuga.

«Chofüngechi mansun weda ko pepukei».

Flojo es buei malo agua halla.

«El buei lerdo bebe agua turbia».

Cuando pasan los animales una aguada, el buei que se queda atras bebe el agua que han revuelto los demas. Se ha hecho estensivo este refran a los individuos lerdos en la ejecucion de sus actos.

Mekelu cawell chonkülu.

Siempre caballo corcobeo.

«El caballo enojado corcobeo».

Se dice por el hombre irritado, que se entrega a un exceso de mímica.

Umutukelai kom pun yarken femngelu, welu ñi weneñmael.

Dormir no toda noche lechuza parécelo, pero robándose ellos.

«Como las lechuzas, trasnocha para robar».

Se aplica este refran al que sale en la noche a merodear.

Rümelei tañi doi koilangen ta ngürü meu.

Sobrepasa mas mentiroso zorro.

«Se la gana al zorro en las mañãs».

Refran que se aplica al zorrastron o demasiado cauteloso i astuto.

Küme costol trewa chem rume tafmapayu.

Bueno pastor perro cualquiera no mas no viene.

«A un buen perro pastor no se le allega nadie».

Espresion figurada, para ponderar las cualidades de vijilancia i cuidado del ganado que distinguen a algunos mapuches.



CAPÍTULO II

Los cuentos

Se ha dicho en el capítulo precedente la importancia que tienen los cuentos en la literatura oral del araucano i la manera cómo se dicen en el seno de la familia.

Queda que agregar algunas noticias. Cualquier mapuche, hombre o mujer, narra cuentos; pero hai algunos de aptitudes especiales para este objeto, los *weupife* (narradores de cuentos).

El estilo de los cuentos es cortado, en conformidad a la índole de la lengua, que rechaza la subordinacion de proposiciones compuestas. Frecuentemente intercala el narrador el verbo *piam*, dicen, se dice. En estas piezas, como en los discursos i narraciones históricas, la prosa aparece abundante.

Los cuentos, como las otras relaciones, son enseñanzas para los niños. Los padres, que están obligados a iniciar a sus hijos en todo lo que concierne a la raza, los obligan a concurrir a estos ejercicios de la palabra i de las tradiciones tribales. Suelen narrarse los cuentos cuando todos se hallan acostados.

Las mujeres no cuentan de dia, porque mueren o enferman los parientes.

Los cuentos míticos revisten capital importancia para conocer el modo relijioso i las supersticiones del indio (1).

(1) Mas detalles pueden consultarse en el tomo I de la *Historia de la civilización de Araucanía* i la *Psicología araucana*, del autor.

De Juan F. Melivilu, Maquehua

Witranalwe ñi epeu

1. Kiñe trarwun meu itrokom che kiñe ruka meu mülelu amui. Nagpalu ta antü oñoingün. Fünmaniefichi ruka putürpaingür ta pulku; müchai müten küpaüingün welu kiñe kompañ elkunfingun feichi ruka meu.

2. Puülü ruka meu kom umautuungun welu feichi wentru ñi kure mülelu kulperu meu umautulai. Küme tranalelu tañi ütatu meu allküi ñi küpa-lu kiñe kültraf karvell tüngpai ruka meu ka nagi kiñe wentru.

3. Kiñe weche wentru ruka meu mülelu petu umaunolu kimfi ñi ngen feichi domo ñi futa. Feichi weche tüpei tañi peel feichi wentru küme tukul meu, tesa pañu nierkei pel meu ka yenierkei plata sipuela ka plata trüpeu.

4. Anüpai kiñe fanku meu; umauchi che femi; kisu ñi kure nepelpafi ka feipipafi kudupuyu anai. Feichi weche wentru feipi inche ta peniefin ka yenierkei ñi nge kelü.

5. Küme füllkompualu ñi kure futa wirari ka futa newentu feipi «¡Wekufü yem!» ka trananagi pailalen. Feichi wentru tañi futa trokifilu witranalwe erke.

6. Chuinuechi che rume pekefilu ta witranalwe pür lakei piam. Fei meu piam pür lai feichi domo tañi pefiel meu müten.

7. Feichi weche wentru witrai ka itrokom che witrai allkülu ta wirarün trepeingun. Fei meu piam lefmawi ta witranalwe ka allkuingun ñi ül famuechi feipilu:

«Fentren mollfüñ in empachalen mollfüñ meu» (1).

Cuento de un huitranalhue

1. A una fiesta fué toda la jente de una casa. En la tarde se vinieron. Pá saron a la casa vecina a beber porque tenían vino; luego se vinieron, i uno de los compañeros se quedó en esa casa.

2. Cuando llegaron a la casa luego se acostaron, ménos la esposa del hombre que se había quedado en la casa vecina. De repente sintió que venía un hombre a caballo i se desmontó.

3. Un jóven de la misma casa que todavía no se había quedado dormido, vió que era el marido de la mujer. El jóven se admiró de ver que andaba tan elegante, con pañuelo de seda blanco en el cuello i con espuelas, talero de plata.

4. Se sentó en un banco; se hizo como que estaba dormido; su esposa lo fué a invitar a que se acostara. Dice el jóven que lo estaba mirando que el hombre tenía los ojos colorados.

5. Al acercarse a su marido la mapuche dió un grito i dijo: «¡Ai, el huecufe!» i cayó de espaldas. El hombre que ella creía su esposo era huitranalhue.

6. Dienen que cuando una persona mira a un huitranalhue muere al momento. Lo mismo le sucedió a la india: murió al instante.

7. El jóven que estaba mirando se levantó i todos, porque habían despertado al grito que la mujer había dado. El huitranalhue huyó, i todos los de la casa oyeron que cantaba así:

«Harta sangre he comido hoi, casi voi empachado con sangre.»

(1) Trascrito solo en castellano en el libro del autor *Psicología del pueblo araucano*. Varios de estos cuentos aparecen en este libro sin la transcripción araucana, por lo que se completan ahora dándolos en los dos idiomas.

De Lonquitúe, de Pillanlelvun

*Kiñe wentru pei kiñe fillkun epu
longko nielu (1)*

1. Peuma meu kiñe weche wentru pei epu weche wentru tragulerkeingün afelnon tañi kewan.

2. Fei meu tufeichi wecheke wentru fillküingu; kiñe kalül nierküingu welu epu ngei ta ñi longko.

3. Feichi mapuche ayiwi pefilu fei-meu entui tañi kuchillu udami tufeichi kalül feimeu lef tripai epu fillkun udamafilu feichi mapuche feipingei machi ngeani inchiñ peumɾ meu fei-piwayin ta lawen.

4. Femuechi ñai feichi wentru pelon ngen feipi; itro che n kutran ru ne tremólkefi. Femuechi piam feichi wentru ülmeñ ni.

*Cuento de un mapuche que encontró
una culebra con dos cabezas*

1. En sueño se presentaron a un indio jóven dos jóvenes i le dijeron que se habian pegado de tanto pelear i no podian despegarse.

2. Despues los dos jóvenes pegados se volvieron culebras i cada una tiraba por desprenderse de la otra sin conseguirlo.

3. El mapuche se divertia i despues de un rato sacó su cuchillo i partió medio a medio el cuerpo i cada culebra salió por un camino, i ántes de despedirse dieron al mapuche una virtud, diciéndole se hiciera médico i en el sueño ellos le dirian el remedio.

4. De esta manera el indio dijo ser *pelon*, adivino, i cada enfermo que él medicinaba mejoraba pronto i de esa suerte el mapuche se hizo mui rico.

De Melivilu de Maquehua

Kalku ñi epeu

1. Kiñe rupa kiñe mapuche Licardu Venavente pingehu amuafulu ruka meu Mütrenko meu mülelu utrügnai cawell meu.

2. Puulu ñi ruka meu ñi kure fei-pieyu pilun meu nieimi ta mi wün.

3. Kutran meu kiñe ngürü wirarpai ñi ruka meu. Feichi kutran allkükefui mai; trama furi elngen meu cheu ñi wirarün meu fei meu feichi ngürü nengümke lai, ka kiangekei feichi ngürü

4. Licardu pür amui elalu ñi trama-furi cheu ñi wirarpeyin feichi ngürü; fei meu mai wirarpalu nengümlai ka

Cuento de un calcu

1. Una vez un mapuche llamado Ricardo Benavente iba de la estacion de Metrenco a su casa i por el camino lo votó el caballo i quedó aturldo.

2. Al llegar a su casa su esposa le dijo que tenia la boca encima de la oreja, i no podia hablar.

3. Durante su enfermedad una zorra venia a gritar cerca de su casa. El enfermo habia oido decir que dejando un debajero donde gritaba la zorra, ésta no podria moverse i se podria colocar a la persona que era bruja

4. Ricardo fué a dejar el debajero i al gritar la zorra fué a verla i encontró al pié del cuero a la zorra i al

(1) Culebra es *filu*; pero en sentido jenérico, por un reptil cualquiera, dicen tambien *fillen*.

pür kimngei; ulelñgeafulu feichi ngü-rü dungui; ka oño femlayan pirkei.

5 Entui ñi tramafuri; ngürü amutui Likardu pür tremoi piam.

De Zenon Melivilu, contado por un mapuche viejo de Cajon

Nawel ka kaichitoro ñi epeu

1. Kiñe mapuche amui Waidof. Malonal engün amuingün. Weimgeingün; kizu ta lef tripai. Fei meu küla tripan-tu rupalu mawida meu ñamlu pei kupalu kiñe kaichitoro fei meu müna lli-kai; pelai cheu ñi illkawuel.

2. Mülerkei ñani konifeimen Kaichitoro kiñe antü witrangepai. Umañ meu akui ta kiñe nawel kerwapai kaichitoro engu. Wewi nawel

3. Fei meu tripai feichi che küme dungufi ta nawel fei meu mongei; itro fentepun küme dungufi lukutufi fei meu mongei. Pichin meu nawel nengümi ta kulen tu fei chi che rupai; nawel unel trekalei kangelu ñalei.

4. Nawel futa unelei nagpalu antü akuli kiñe kawell ka langümi. Entüñ mängei kuchal-kuchal kiñe ita nawel kangelu ita tufeichi mapuche.

5. Amuingün; yengei tufeichi che ta ñi mülemun kiñe mainalelchi cawell. Mapuche purafi femuechi oñopepai ta ñi mapu.

6. Kaichitoro ta langümkefi ta che ka nawel.

tiempo de dejarle caer unos garrotazos le habló la zorra diciéndole que no le pegara porque era su tía i que la perdonara i que nunca mas lo haria.

5. Sacó su debajero i la zorra se fué i Ricardo alivió hasta el dia de hoi.

Cuento de un tigre i caichitoro (toro cuerno chico)

1. Un mapuche fué a la Argentina. Fueron a dar un malon. Allí les ganaron; él arrancó por las pampas. Cuando hacia como tres años que estaba perdido vió que venia un caichitoro i él tenia mucho miedo; no hallaba dónde esconderse.

2. Habia una cueva; entró. Ahí lo estuvo cuidando un dia el animal. Al otro dia vino un tigre. Se puso a pelear con el caichitoro. Ganó el tigre.

3. Despues salió, porque rogándole a los tigres los dejan con vida. Entonces se le incó al tigre i le rogó lo dejara con vida. Al rato el tigre movió la cola, él se paró; el tigre caminó adelante i él atras.

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

5. Siguieron andando; lo llevó a donde estaba un caballo maneado. Lo dejó i se fué. El mapuche montó a caballo i se vino a su tierra.

6. Los caichitoros matan a la jente i a los tigres.

De Lonquitué, tomado de un mapuche viejo de Cunco, cerca de Pillanlelvun. Modo de hacer Huitranalhue

1. Layalu che, fuchalu pichiche ngefulu rume, tragufui meli doi futake kalku.

2. Fuchakeche witranalwe ngefui ka pichiche kai anchimallen ngefui.

3. Tañi femngeael meli pu meu amukefuingün tañi mongefiel ka tuai-kefuingün purun me ka ülkanan meu.

4. Inan pun meu nentungekefui. Kizu ta entukelafuingün kizu ñi witranalwe konkefui la ñi kalül meu femngechi ta witranalwe kefui.

5. Kizu engun kimkei ta dungü. Tripalu eltan meu chumngechi foro rume yengekei ruka meu.

6. Yengekei pichin meu, kiñe trekan meu amukei ruka meu, pun meu ella koimpulu pun. Kechumari trekan nulule ta ñi akuael ruka meu kechumari pun meu akuai.

7. Akulu ruka meu witranalwe witrakei kiñe mongenche; welu chumngechi che pekelafi re kalku müten pekei.

8. Ngüñilu anchimallen ngümakei itro pichiche reke ngümakei.

9. Kiñeke rupa kellu kuidakei kullin. Itro mollñi meu mongekefui ka mollñi che meu; ikefi pichiche ka fuchakeche, kiñe tripantu meu kiñe ikei. Laluchiche cheu ñi mülepeyim witranalwe fei müten ikefi.

10. Feichi wentru ngen witranalwe ngelu nienolu che fotun ñawe kizu ulkei ñi mollñi.

1. Cuando moría alguno del vecindario, hombre o niño, se reunían cuatro compañeros de los *calcu* mas nombrados.

2. De los grandes hacían huitranalhue i de los chicos anchimallen.

3. Tenían que ir cuatro noches seguidas a resucitarlo en el cementerio i dar vueltas purucando (bailando) al rededor de la sepultura.

4. En la última noche ya lo sacaban. Ellos no lo sacaban sino el huitranalhue que llevaban; éste se introduce a la sepultura i en el cuerpo del cadáver.

5. Ellos hacen el aparato necesario. Cuando sale de la sepultura en forma de un hueso cualquiera, hai que llevarlo a la casa.

6. Se lleva poco a poco, dando un tranco de la sepultura para la casa, en la noche temprano. Si hai de la sepultura cincuenta trancos hasta la casa serán cincuenta noches las que se demoran.

7. Cuando llega a la casa el huitranalhue en la noche, se levanta, como hombre vivo; pero no lo puede ver cualquiera sino los que son *calcu*.

8. El anchimallen, cuando tiene hambre, llora como un verdadero chiquillo.

9. Algunas veces lo tienen para que ayude a cuidar los animales. A veces se mantiene con sangre de animales, i tambien con sangre de jente; come un chico o una persona grande en el año. Tiene que ser la víctima de la misma familia de la casa.

10. Cuando el dueño de un huitranalhue no tiene hijos o parientes que darle, tiene que entregarse él mismo.

De Melivilu, de Maquehua

Ngürüflu ñi epeu.

1. Kiñe witrún meu rumel waichif-kefui ta wampo.

La kefui mülelu wampo meu.

2. Kiñe weyelfe wentru mulefui.

Kiñe rupa amurkei fentren engun wampo meu. Akulu witrún meu waichifkei ta wampo.

3. Kimweyelchi wentru nueyu ta kullin kulen meu; itró newentu ngü-natueyu. Feichi wentru miaurkei ta kuchillu. Entufé ka katrüntufir ta kulen.

4. Alürkei ta kulen, yetufi piam; serrucho reke mülefui, clafu nierkei; ñi nun meu neikümlai. Falerkei ñi clafu fei meu ta neikümerkelaí.

5. Itro feichi antü meu oño waichif lai ta wampo.

6. Ngürü femngei, pichü ka ñi kulen pütrüi. Kulen meu nükefi ta che ka pu kullin.

Cuento del Ngiriflu

1. En un raudal siempre se daban vuelta las canoas. Morían algunos de los que iban.

2. Había un hombre muy buen nadador. Una vez iba con otros en una canoa. Cuando llegaron al raudal, se les dió vuelta la canoa.

3. Al hombre que sabía nadar, lo tomó el animal con la cola; lo apretó i lo clavó. El hombre andaba siempre con cuchillo. Sacó el cuchillo i le cortó la cola al animal.

4. La cola tenía como dos varas; él la llevó, dicen: era como serrucho; tenía como clavos; donde tomaba, no largaba. Tenía los ganchos para adelante. Por eso ninguno escapaba.

5. Desde entonces no se dió vuelta ninguna canoa.

6. El animal tiene color de zorro; es chico i la cola bien larga. Con la cola se lleva a los animales i a la jente.

De Lonquetúe, de Pillanlelvun.

Kiñe mapuche pun müñetukelu.

1. Kiñe mapuche itrokon müñetukefui ka fill epekeun meu.

2. Futa kuifi ñi femagea ta mapuche. Petu femnge kaingün; wed i nentun dungun pingelle mai. Pu domo ka femngeingün kalku ngenon rume.

3. Tufachi mapuche itro chem weda dungu rume nielai ñi ruka meu, fentren tripantu mongei mai

Un mapuche que se baña de noche.

1. Un mapuche se bañaba todas las noches i en las mañanas ántes que saliese el sol.

2. Esta costumbre es antigua. Todavía existe entre los mapuches; se llama *hueda nentun dungun*. También la tienen las mujeres, aunque no sean *calcu*.

3. Este mapuche decía que no tuvo ninguna desgracia en su casa, vivió mucho i muy tranquilo (1).

(1) Es la majia aplicada al baño: el que permanecía en el agua durante la noche o una parte de ella hasta ántes de salir el sol, quedaba inmune de las asechanzas de enemigos i de las enfermedades peligrosas. Esta costumbre parece que fué traída por los peruanos a Chile, quienes practicaban un baño nocturno de efectos májicos en la fiesta llamada *Situay* (*Historia de los incas*, por Sarmiento de Gamboa, páj. 69).

De José M. Lonquítúe, de Pillanlelvun.

Pikumche che ñi epeu.

1. Pillanlelvun mülechi che Muko ple mülelu, trupeküleingün tañi ñamün meu kiñe trokiñ che, ka feichi che lif eli tufeichi mapu; mütemün che trokilelai.

2. Mülemun tufeichi che küdaunoel chi mapu trokilei, fei meu doi trupei chi che.

3. Kom che feipi, piam, tañi küme che ngen feimeu la pürai wenu mapu meu; peutun ñi duam meu llemai.

Cuento de un pikumche.

1. Las reducciones de Muko de Pillanlelvun estaban muy asustadas, porque había desaparecido un mapuche sin dejar huellas de su posesión.

2. La puebla (1) ha quedado como terreno virgen i ésta ha sido la mas grande admiración.

3. Dice la jente que esta ha sido la virtud mas grande que ha alcanzado el indio por medio de la oración del *peutun* (2).

De Melivilu, de Maquehua.

Ñamlu chi domo ñi epeu.

1. Kampana Mawida meu Arjentinu ple mülelu, mulei kiñe wampo mapu. Feichi wampo meu mülei güñim ka pichikeche konküyawi kuram entualu engün.

2. Kiñe rupa koningün entukuram alu epu pichi domo, wampo pür koni rangin lafken. Pichiñma meu tripapai wampo feimeu kiñe pichi domo tripapai kangelu itro felen koni rangin lafquen meu.

3. Feichi pichi domo tripapalu amui feipiafilu tañi ñuke ka ta ñi chao. Feimeu kom che amui ineitualu tufeichi wampo; feimeu mai allkuingün wirarlu tufeichi pichi domo: Mari epu flang kawell tukupayaimu feimeu tripayan.

Cuento de la desaparición de una indiecita

1. En la República Argentina, en un lugar llamado Campana Mawida, hai una laguna muy grande, en la que flota una balsa de tierra. En ésta habitan muchas aves i la jente se introduce a sacar huevos.

2. Una vez fueron dos indiecitas a sacar huevos i entraron a la balsa i al momento se fué para el interior de la laguna, i como a la media hora la balsa se acercó a la orilla i salió una indiecita afuera i la otra se fué en la balsa que rápidamente se introdujo al interior.

3. La indiecita que salió fué a avisar a sus padres lo que le habia sucedido. Los indios fueron a la laguna i vieron la balsa en medio del agua i oyeron los gritos de la indiecita que decía: «Echen al lago doce caballos blancos para poder salir.»

(1) Llamen puebla los campesinos de la antigua Araucanía la habitación que construyen en el pequeño lote de tierras concedido por el patron o el fisco.

(2) *Peutun* es velar cerca de una piedra de ofrendas. Lo sobrenatural consiste en la desaparición de la casa del indio que él verificó por medio del *peutuco* o rogativa hecha en una piedra sagrada.

4. Kom che itrokom ple kintuyawi flang ke kawell, pichi domo fillantü wirari müten, fei meu mari antü rupalu feipi: Fachantü ta inan antü, welu feichi che tragunieí mari kawell müten.

5. Uman meu pichi che ñami ka oño pengewetulai.

4. Los indios buscaron con todo empeño los caballos i la indiecita gritaba diariamente que echaran los caballos a la laguna, i al cabo de diez dias les dijo: «Hoi es el último dia» i los indios habian reunido solo nueve caballos.

5. Al dia siguiente la indiecita desapareció i jamas se le ha vuelto a ver.

De Ramon Lienan, de Temuco

Kiñe kalku domo.

1. Lienan niefui fextren kona. Kiñe Filumill fingefui Wallo engu kureyewingu. Waidof amui Filumill Wallo Chile mülekai. Wallo kalku ngefui; langümfí ñi fillka. Kawell yemenge pingei; maipilafui. Feimeu illkui ka pur elufi fiñafue. Küla kien meu lai. Weche feipi: «Inche layan mai fillka ñi duam meu; kiñe antü elneueu mürke ifiñ mai.»

2. Ka pichim antü meu elufi fiñapue ñi fütá ñi dea mültrün.

Ngen ruka che malisiarkei feichi domo. Küpai kiñe domo entualu fiñapue. Tripai fuñapue.

3. Trawni che. Páltrükunungei, lalkangei, chem pilai. Kutral meu tukungei welu mupinlai. Fei meu entungehi pi itrokom dungu entuan pi: «Tañi fillka mai pilai fualu makuñafu tañi wentru.» Fei meu Lienan feipi: «Neikümfiyin» elmengei Forowe Mañiu mapu meu.

4. Akui Filumill kom dallungei fei meu feipi: «Kümei mai»: ka kutranpikeyefi ñi pu peñi. Kalku domo niefui kiñe pñnen Pichichao pingefu fei ta elngei. Fucha wentrulu yemefi tañi

Una mujer bruja (incidente de la vida araucana).

1. Lienan padre tenia muchos mozos. Uno llamado Filumil, se casó con Huallo. El marido fué a la Argentina i ella se quedó en Chile. Huallo era bruja; mató al cuñado. Lo mandó buscar caballo; él no quería ir. Entonces ella se enojó i le dió *vuña pue* (veneno). A los tres meses murió. El jóven decia: «Yo voi a morir por causa de mi cuñada; una tarde me dió harina con todo cariño i comí»

2. A los pocos dias le dió veneno a una hermana de su marido, en el *mil-trin*, (comida de trigo). La familia entró en sospecha. Vino uno para sacar el veneno. Se comprobó con el *vuña pue* que se sacó

3. Se reunió la jente. La colgaron i la azotaron; no dijo nada. Despues la pusieron al fuego; no decia la verdad. Despues dijo que la sacaran, que diria. Entonces dijo: «Mi cuñada no quiso ayudar a hilar una manta para mi marido.» Entonces Lienan dijo: «Perdonémosla» i la echó para donde su familia en Mañio (Boroa).

4. Despues llegó Filumil, le contaron, i dijo: «Está bien» i sintió mucho a sus hermanos. La bruja tenia un hijo, Pichichao. Ese quedó ahí. Cuando fué hombre, a los muchos años, fué a

ñuke. Fei engu mülei. Kalku domo langümmi ñi püden ñi kure, weda domo ngei pirkefi. Tafaula Kolliko meu mülepatni (inafiñ Temuko waria).

De José M. Lonquítue, de Pillanlelvun

Müñetukechi kalku domó.

1. Kiñe mapuche nielu guñam itrokom pun epewanlu amutukefui ñi ru-ka meu.

2. Mülefui tañi puafel kiñe pichi leufu. Noalu yem perkei meli fuchake domo müñetualu reke kochilefulu.

3. Nürkefiñgün ta ko wun meu ka itro fillple utruñtukuñgün, purulein-gun ka adkintumekeingün.

4. Feichi mapuche küme ülkankul-mi tañi küme allkutuvalu.

5. Feichi puke domo mekeingun tañi langünfiel kiñe lonko ñi yal. Kalli ka domo ngei ñi pingéal ka win-mangei. Inchiñ küme tripaayin. Itro mekeingün tañi ngillatumekefiel ta tufeichi ngen ko.

6. Femkelu ta che wirafentudun-gun pingei kalli kache ñi pingéael. Mülelu dungu piam femkei che. Fei-chi lonko kinfui chem domo ñi lan-gunfiel ñi fotun; welu ta feichi küme-tupaingün piam.

De Nahuel Huinca, de Maquehua.

Neyim ñi epeu.

1. Nawel winka wechelerkei rupa-ju mai futa kuifi neyim.

2. Meli pelon Maripil, Puran, Rukil ka Paillal pingefulu engün rupayai mai neyim piugün. Kayu anti feleai. Kiñe lafkenko tripai kiñe kaikai tra-

buscarla. Vive con ella. Tambien mató a la mujer de su hijo; decia que era mala. Ahora vive en Collico (cerca de Temuco).

Mujeres brujas en el baño.

1. Un mapuche que poseía una moza tenía la costumbre de ir todas las noches a su casa como al amanecer.

2. Había que pasar por un e-terito. Al llegar al paso por donde acostumbra-braba pasar, vió cuatro mujeres que estaban como bañá dose.

3. Tomaban agua en la boca i la lanzaban en todas direcciones, reci-tando oraciones, bailando en el agua i mirando a todas partes.

4. El mapuche trató de acercarse ocultamente para escuchar bien lo que decian.

5. Estas mujeres estaban haciendo esto porque habian muerto un hijo de un cacique. Decian: «que le echen la culpa a otra mujer», i nombraban una. Quedemos nosotras libres. Ha-cian mil aparatos con las manos i ro-gativas al dueño de la fuente.

6. Esto se llama *huirafentudu-gun*, hacer que culpen a otro i el que lo pide queda libre. Cuando hai sos-pecha, se hace esto, dicen. El cacique tenía sospechas en ellas. Como hicie-ron este acto, quedó en nada, dicen.

Cuento de un terremoto.

1. Nahuel Huinca era jóven toda-
vía en el tiempo del terremoto

2. Cuatro adivinos llamados Mari-pil, Puran, Ruquil i Paillal, anuncia-ron un temblor a los caciques. Ibaia durar seis dias. Dijeron que de una la-

guafulu llunllun engu. Küme tragule engu afai ta mapu feipingüm.

3. Fei meu mai pu lonko ngillatuingün Puaucho pingechi mapu meu cheu ñi mülemun ta lafkenkotañi tripaafel kaikai. Langüingei ufisare kurü müten ka kiñe che Antio pingelu em ringi langüüngei ka katrütuami kaikai pingei. La ñi kalül lafken meu tukungei.

4. Meli autü rupalu neyim allkeungun rupalu neyim küruf lafkenko meu cheu ñi tripayafel; kaikai erke Utrufkungei llazu ka pür katrütungei ringi meu itro oñoi müten kaikai. Fei meu doi neyimlai

guna iba a salir un *caicai* (mito) que se iba a juntar con el *llunllun* (animal forma de gato). Si se juntaban se acabaría el mundo.

3. Entónces los caciques hicieron un *ngillatun* en Puaucho a la orilla de la laguna, de donde saldría el *caicai*. Mataron muchas borregas negras i a un mapuche llamado Antio lo mataron cen lanza i le dijeron que no dejara pasar al *caicai*. Su cuerpo lo echaron al mar los adivinos (1).

4. Al cuarto día del temblor sintieron como un remolio de viento afuera de la laguna, de donde había salido; era el *caicai*. Le tiraron el lazo i lo atajaron entre todos con lanza i lo hicieron volver a la laguna. No tembló más.

De Ramon Lienan

Cherrufe

1. Namunkura, waidofche, Kalfukura ñi foten nierkei cherrufe kura meu. Itro cheu rume werkungei; pu kaine ülmen langünkefi.

2. Pu kuñifal chumkelafi.

3. Kütral reke müpukei. Chumuechi rüka meu tripackei müten cherrufe.

Cherruve

1. Namuncura, argentino, hijo de Calfucura, tenía un *cherruve*; era una piedra. La mandaba a donde quería; a donde los caciques contrarios; los mataba.

2. A los pobres nada les hacía.

3. Vuela como fuego. Sale el *cherruve* de las piezas cerradas, por cualquiera parte.

(1) Puaucho es una célebre reduccion como a 20 kilómetros al sur de Bajo Imperial o Puerto Saavedra, próxima a las riberas del mar i del estuario Budi. En esa costa han na fragado algunos buques, entre los cuales se recuerda principalmente *El Joven Daniel*, saqueado por los indios de este grupo.

Los indijenas de la costa dicen llul-llul animal mítico semejante al gato marino, que tiene el poder de producir el ruido del mar. Llamado «dueño del mar» i creen que al audaz que se atreve a pescarlo, las aguas que lo persiguen los arrastran a sus abismos. Hai indicios en las costumbres de que lo invocan para obtener buena pesca. Llámalo tambien *llun llun*.

El *kaikai* es una serpiente mítica, que habita la cumbre de ciertos cerros altos llamados *tren-tren*. En éstos, que tienen la propiedad de elevar su cima a medida que las aguas del mar o de una inundación extraordinaria levantan su nivel, han servido en épocas lejanas de refugio a los hombres, se entiende que araucanos. Este mito, antiguo en las tradiciones de la raza i jeneral a todos los agregados indijenas, queda todavía subsistentes en las tribus de la costa i casi se ha olvidado en las del centro.

De Manqueo, de Metrenco

Kiñe waillepeñ

1. Kiñe antü tripan ruka meu. Amun kiñe pichi leufu meu. Pen kiñe waillepeñ Kiñe ufisa erke lonko waka nierkei unen namun norlelai inan nanun tránalen yefi.

2. Llikan mai ka itro pulef feipimefin ñi chao Fei engu oñon. Amuturkefui weda kullin.

3. Pichin meu koñi mai tañ ufisa. Pichikelu waillepeñ reke tripai. Kü mewetulaingun. Tañ küme noral ñi namun traringekei kelu fu engu piam, kiñeke kümei

4. Mütrenco meu piam kiñeke domo koñikei puñen amukenolu ka penokelu, waillepeñ ñi duam. Itro fente-pun weda kullin pingei.

5. Pu domo, waka, ufisa pekefilu koñikei wedañuna epu, itro re wedañuna entukei.

6. Kiñe langüngekei, weda. Fei meu piam kuifi kiñe langüngekefui pichiche epu entukelu domo, duamngelai waillepeñ ñi yal ka kullin femue-layayin, pi.

Un huaillepeñ

1. Un día salí de la casa. Fui a un estero que pasa cerca. Ví un *huaillepeñ*. Era una oveja con cabeza como de ternero, con las patas delanteras torcidas i las posteriores a la rastra.

2. Me asusté i fui corriendo a la casa a llamar a mi padre. Volví con él. Ya el animal se había ido.

3. A los pocos días parieron unas ovejas. Las crias salieron con las piernas torcidas. No sirvieron. Dicen que es bueno amarrarles un hilo colorado de lana en las piernas torcidas; a veces se les enderezan.

4. En Metrenco hai mujeres que han tenido hijos ciegos o tullidos: es que han visto *huaillepeñ*. Este animal contrabecho es mui comun en todas las reducciones.

5. Las mujeres, vacas i ovejas que lo ven, tienen hijos defectuosos o mellizos; casi siempre uno defectuoso.

6. Hai que matar uno, el malo. Por eso ántes se mataba uno de los mellizos de la mujer; éstas no querían tener hijos *huaillepeñ*, ni parecerse a los animales en tener tantos.

De Juan Pichun, de Galvarino

Pankeko cherrufe

1. Fei meu pengei pun meu witrale-puafulu kiñe futa kura meu ña winküll mulelu.

2. Fei meu witrai, eli tañ punon, mula punon erke.

3. Feichi kura yengei. Traiguen futa waria meu.

Cherrufe en Panqueco (entre Quillen i Colpi)

1. Entonces lo vieron en la noche que iba bajando a pararse a la piedra grande que habia cerca del cerro.

2. Paró el cherrufe ahí; dejó rastro de dos patas de un macho.

3. Llevaron la piedra los chilenos al pueblo de Traiguen.

Del mismo*Cherrufe*

1. Weche wentru ngelu inche miaufun mapu meu. Fei meu mai pifin cherrufe. Witrallerkei. Feutren plata nierkei kalul meu ka milla nierkei.

2. Fei meu mai, chumanchi pin. Chumlan rume, küme cherrufe erke.

3. Fei meu mai fente küñifal ngeyiñ.

Cherruve

1. Andaba en el campo cuando era jóven. Entónces ví el cherruve en una vega. Estaba parado. Tenia harta plata en el cuerpo i oro.

2. Entónces pensé en lo que me iba a suceder. No me sucedió nada; era cherruve bueno.

3. Por eso no quedamos tan pobres (375 hect.).

De José María Lonquítúe, de Pillanlelvun*Wentru ka domo choñchoñ*

1. Kiñe weche wentru nierkefui güñam. Itrokom pun amukefui. Kiñe rupa amwkei wentru trawun meu, fei meu pun meu amui ñi güñam meu. Pemerkei kalül lonko nierkelai. Fei meu tripai lloftuafilu ta ñi chumgechi tragnafulu lonko.

2. Epe wun meu nga akurkei kiñe werrafe, witrakupupai wenu ruka meu, fei meu nga ñami ta tufeichi güñim; fei meu koni ruka meu pemerkei ñi domo lonkolen.

3. Itro dungufi müten unañ meu ufañ. Itro amuwelai, llikafilu ka.

El hombre i la mujer choñchon

1. Un mapuche jóven tenia una mujer. Iba todas las noches a donde ella. Un día él andaba en una fiesta i en la noche fué a donde ella. La encontró sin cabeza. Trató de salir i quedó cerca de la casa recostado para saber cómo llegaba la cabeza.

2. Como al veair el día sucedió que llegó un huerrafe, guairavo (Ardetta exilis) revoloteando encima de la casa, i al poco rato desapareció el pájaro; él entró al rato i la encontró con cabeza.

3. Habló con ella solamente i en el día se retiró. No fué mas; le tuvo miedo.

De Lorenzo Manquian, de Cholchol*Kiñe trelkewekufü Cholchol meu.*

1. Inchi tañi ruka inafül Cholchol leufü meu mülei. Kiñe rupa nagnagantü amun. Kura meu lepulerkei kiñe trelke waka aimeñ kurü engu flang ngelu. Fentren wili nierkei. Fei meu pu lef amutun ruka meu feipiafiel tañi chau.

Un trelquehuecufe en Cholchol

1. Mi casa en Cholchol está cerca del río. Un día fui a la orilla, en la tarde. Ví en un pedregal una cosa como cuero de ternero, color café, con pintas blanquizeas. Estaba rodeado de uñas. Huí a mi casa a contarle a mi padre.

2. Oñon feiengu itro küme pegütuleyu; kiñeke rupa piam mülei neyüm kurüf yechekelu leufu meu; femuechi nukei ta trelkewekufu itrokom che, inchin ka femuechi layafayin

3. Akuyin leufü men; amaturkei. Fei meu mai feipienu tañi chau pür lefmaunolmi itro weda femafuimi, layafuimi chi.

4. Itrokom che feipikei piam tañi ingeken kakeche, tufachi wekufü itro fentepun newengei ka michaike chin-kokei.

2. Volví con él; íbamos con muchas precauciones, porque un remolino de viento, que generalmente arroja al agua al trelquehuecufe, podía habernos llevado cerca de él i uno habria perecido en sus garras.

3. Llegamos, ya se habia ido. Mi padre me dijo que si yo no hubiera huido a tiempo, alguna desgracia me habria sucedido.

4. Se cuentan muchos casos de hombres que han sido devorados por este cuero, que tiene mucha fuerza i es como elástico.

De Melivilu, Maquehua

Witrantalwe ñi epeu.

Cuento de un Huitranalhue.

1. Kiñe rupa rangi pun peno kiñe mapuche Kuan Kurinao pingelu trawun oñolo ruka men amuafule katrü-rüpeyu kiñe fucha wentru itro tutelu karvell yenielu, itro fütä motrin animal. Tufeichi wentru purayaniefilu itro fentepun kümeke wesakelu yei flang takun yeniei, sipuela, istipu, trapel istipu, melwe, fosal ka trupue apolei plata men.

2. Witränge pieyu tufeichi katrü rüpolu, wentrungelu llikalai itro feleu kompi müten. Küpa utrumnakümgefü welu yengelai ta wentru.

3. Fei meu mai entui ñi kuchillu itro chingaragekefi welu tufeichi kuchillu newentulai tufeichi wentru men kurüf nekefilu reke trokifü.

4. Katrü rüpolu chi wentru pichin udatripai inangei müten chingar men. Femuechi mai fentren mapu amurkeingün, pürkeingün kiñe piche mawida meu fei meu mai lefmawi ta fucha wentru welu tufeichi wentru dunguwetulai.

5. Umañ men nga amuarkei pemeahu kiñe machi. Fei meu mai machi fei pieyu küla kien meu lapelayaimi eimi lanolmi layai mi kawel feichi pun pupapel.

1. Una noche como a las doce un mapuche llamado Juan Curinao iba de una fiesta para su casa. Al bajar una quebrada le salió al encuentro un hombre de gran estatura que montaba un caballo mui grande i gordo i vestia lujosamente con ropa blanca i con espuelas, estribos, arcones, silla, freno, jaquima i chicote de plata.

2. Lo hizo parar poniéndosele por delante pero él sabia que salian estos hombres, no le tuvo miedo. Lo quiso botar del caballo el hombre.

3. Entonces él sacó su cuchillo i le comenzó a dar de puñaladas, pero el cuchillo no se atajaba en el hombre como si lo estuviese batiendo en el aire.

4. El hombre se le retiró un poco i se allegaba i él le seguia dando de puñaladas. De esta manera anduvieron como media legua, hasta que llegaron a un montecillo i se desapareció el hombre, pero en todo este trayecto permaneció mudo.

5. Al día siguiente fué a consultar-se con una machi. La machi le dijo que a los tres meses iba a morir él o el caballo en que andaba en la noche de la vision.

6. Rupalu mai kŭla kien, kisu rupanolu trokifui, purayeniefui ñi kawell feichi pun ñi purapel, pichin meu nga kutranlu reke neyümmekei. Müte ufuilu trokifui nagi llochoafilu, welu naglu pŭr tralanagi ñi kawel ka pŭr lai.

7. Amui mai yemealu che tañi kehungualu la kawell meu; yengei mai la kawell ruka meu ka pu domo deumaingŭn kiñe kankan. Kŭmerkelai ta ilo itro mŭna fŭrerkei utrŭftukufingŭn pepi ingellelai mai, trewa kŭtu ilafingun.

6. Enterados los tres meses, él sin darse cuenta que se habían enterado, andaba en el mismo caballo; de repente comenzó a tiritar i a quejarse. Creyó que estaba mui apretado; se desmontó para aflojarle la cincha, pero en el mismo momento que se desmontó el caballo cayó i se murió instantáneamente.

7. Luego fué a buscar a otros para venir a buscar el caballo muerto; se lo llevaron i en la casa las mujeres prepararon un asado. Notaron que la carne estaba mui fuerte i tuvieron que botarla por no poderse la comer ni los perros.

De Manqueo, de Quepe

Kiñe trelkewecufŭ Kepe meu

1. Kepe leufu meu mülei tŭnko. Kiñe mapuche amui müñetualu feimeu.

2. Koni leufu meu. Itro pŭr ñam koni nga. Tripalai nga. Meli antŭ kintugei Itro pengewetulai. Kake la welu pengei nga.

3. Fei meu itrokome feipingŭn: «Mŭlei trelkewecufŭ.» Inei no ruine müñewetulai tufei meu.

Un trelquehuecufe en Quepe

1. En el rio Quepe hai un remanso. Un mapuche fué a bañarse ahí.

2. Se tiró al agua. Inmediatamente se sumerjió. No salió mas. Cuatro dias lo buscaron. Imposible hallarlo. Hallan pronto a otros ahogados.

3. Entonces todos dijeron: «Hai trelquehuecufe.» Nadie se ha bañado mas en esa laguna.

De José M. Lonquítue, de Pillanlelvun.

Lemunau ñi peuma kalku ngen pŭlu chi epeu.

1. Feichi che itro rumel ngillatukei kiñe futa kura meu aliwengkura pingelu.

2. Meli pun meu ngillatui pian yenei kŭg meu epu pichike ringi. Ngillatukefui petu tañi umaunon ka petu ñi unon.

3. Pelon ngean pikefui em, weda

Sueño de Lemunao, que se hacia pasar por brujo.

1. Este mapuche hacia ngillatui en una piedra grande i alta que se llama alihuenkura.

2. Durante cuatro noches seguidas hizo sus oraciones, llevando en la mano dos varillas de colihue. Hacia su oracion ántes de acostarse i ántes de amanecer; oraba con el fin de conseguir una virtud.

3. La virtud consistia en el sueño,

peumalu nengünkefi ringi küme peumalu ngülamkei.

4. Kiñe rupa pei kiñe kura me u kiñe kuchal-kuchal yiwín ngelu fei me u piám küme femi.

5. Ka kiñe rupa me u amuiwenu mapu me u, peuman me u llemai; fei me u pemei kom ñi puche trelke ruka me u mulelu.

6. Umañlu kura me u fei ta pentun pingei; pentun ta ulmenkefi ta mapuche ka küme peuma ulkei.

7. Lemunau doi ülmen ngei itrokom che me u, pentun me u llemai.

8. Petu ñi lanon Lemunao ñi laku ka tañi chaú feipingekefui peutukeaimi

9. Fentren tripantu mongei, fucha wentru ngelu ula lai kalku me u llemai.

cuando este era malo sacudia su varilla i cuando era bueno le daba consejos.

4. En cierta ocasion encontró en la piedra una riñonada de grasa i mui fresca i desde entónces principió a enriquecer.

5. Despues el indio hizo un viaje al cielo, todo esto en sueño, donde encontró a sus parientes en casa llena de cueros de guanacos.

6. El acto de alojar en las piedras se llama pentun i ésto es el que hace rico a los indios i tener buenos sueños.

7. Lemunao es el indio mas rico todo por el pentun.

8. Este dice que cuando estaba jóven sus finados abuelo i padre lo aconsejaban siempre que hiciera pentun.

9. Vivió muchos años i murió mui viejo, porque le dieron calca.

De José M. Lonquítúe

Kiñe langünchefe.

1. Llankitur langüntufe ngefui. Kalvukura ñi ruka me u mülefui, Arjentinu mapu me u llemai, kiñe pichimapu Williche pingelu.

2. Unelu me u kewamei Kalfu waria me u. Kuifi kechangefui ta che. Akurkei ta tufa chingarche fe fentren che engu.

3. Eli tañi che ka kisú amui kewayaelu Pengelu itro michai müten kakelu feipingün winka: «Mu, Llankitur ülmen, eimi engu kewalayiñ.» Kimngei ñi kewafe ngen, welu unelu me u pataka tralkan trongefui; welu mamüll reke wedongelai rume itro chumnge ai.

4. Kakelu konlu engu laingün. Fei me u mai feipingei tufeichi ngen kuperó cimun ta ulaimun itro nulalepe ta mi ruka entuael duanliyiñ. Feipi ngen kulpem: «Tufachi chingarche

Un mapuche matador o huapo.

1. Llanquítur era langemtuve (matador, valiente). Vivía donde el cacique Calvucura, en la República Argentina lugarcito llamado Huilliche.

2. Fué a hacer su primer combate en el pueblo Azul. Antes habian arreado muchos mapuches. Llegó este cuchillero con mucha jente.

3. Deja su jente retirada i él entra a combatir solo. Cuando lo vieron i le dijeron los españoles. «No, señor Llanquítur, con Ud. no queremos pelear.» Lo conocieron que era cuchillero, despues que le habian disparado cientos de tiros; lo mismo que tirarle a un tronco cualquiera, i con ninguna herida.

4. Unos cuantos que se habian opuesto murieron. En seguida dijo a los dueños de almacenes que le dieran entrada para sacar lo que necesitaba. Dijeron los dueños de almacenes: «Con

refalta müten kewael; mülei müten uladu rupü». Entui tumteu ñi duamun ka inkangel meu kake puche deumai chechüm.

5. Fei meu mai kakelu ñi puche kechaniei kullin.

6. Oñolu meu mai itrokom tañi che ka ñi puke kompañ feipifi: «Pu ülmen, pu lonko, wewiyin malon meu inche ñi duan meu llemai, küme tripaimün ka, fentren kullin küpalimum, inche kupal lau itro chemmo rume. Tufaula einün pilmun frenemuan, kiñeke elumuan pichin, tunte tami yemen llemai.» Itrokom che ya pikai ayilen. Femuechi mai amuai meu malon meu fentren che yeniei pu lonko, ülmen fentren che.

7. Itrokom ple rupai ñi wi pu lonko, pu ülmen meu itrokom che meu rumei ñi wi.

8. Fentrentu meu mai lai itro la rumei wekufutun meu llemai, pun antü meu llemai. Itrokon langüntufe nie tañi sehan antü.

9. Koni Kura Malal meu tañi langüntufe ngeal.

este cuchillero es inútil oponerse; hai que darle su camino libre». Sacó cuanto necesitaba, i acompañado con su jente hizo las cargas.

5. En seguida su jente se ocupó en arrear cuantos animales encontró.

6. Despues, cuando iba de regreso, dijo a su jente, a todos los caciques i capitanes: «Señores (pu lonco) hemos salido victoriosos en este malon; todo ha sido por mí; a todos Uds. les ha ido muy bien; han traido muchos animales; yo no he querido traer nada. Si ahora Uds. quisieran hacerme un favor: dar-me cada uno un tanto, segun los animales que traigan.» Todo fué aceptado con el mayor gusto. Desde entónces cuando este valiente iba a malocar, se le juntaban muchos caciques, mucha jente.

7. Era como cacique, i fué mas nombrado que todos los caciques que habia en ese tiempo.

8. Su muerte fué muchos años despues, murió de repente, por *huecufutun*, que ya habria cumplido su plazo. Todo cuchillero tiene su tiempo limitado.

9. Este entró en Cura Malal a hacerse langemtuve (matador, valiente).

De un mapuche de Quepe, anotado por Melivilu

Waliche.

1. Epu ülmen nütram mekeingün kiñe antü. Kiñe dungui ta ñi feipial: pichin nütramayu, ülmen.

2. Inche niefun epu kona. Kiñe ru-pa tripaingün umañ meu ula akuingün.

3. Fei meu illkun ka tukufin kuartu meu lälafilu inche, fei meu fipingen: «Illkukiluge ülmen trafia pefiyin ta Waliche».

El Hualicho.

1. Dos caciques se pusieron a conversar cierto dia. Uno le dice al otro: «Pues te voi a conversar, rico.»

2. Yo tenia dos mocetones. Una vez se desaparecieron mis dos mozos i no llegaron hasta el otro dia en la mañana.

3. Enfadado, los encerré para castigarlos, i ellos me dijeron: «No nos castigues, patron, que esta noche hemos visto al Hualicho» (1).

(1) *Hualichu* es el jenio del mal entre los indios de las pampas argentinas.

4. Inchiu nefuyin epu günam pemefiyn. Inchiu runpelmekefiyn fei illkauyin ta ñi küme kimafiel. Fei meu mai feipingüu: «Elüunge fanku ka demunge korü witrän akualu».

5. Fei meu feipiuyu nñam niepelaingün, fei meu akurkei, ülmen, kiñe wekufü güñim pun meu mialu kechilelu. Wirar pai fei meu epu domo feipingün: «Tiye meu küpai, tiye meu küpai witrän; küme elüuyin pu fanku ka elüuyin iael meu».

6. Wekufü güñim fara meu feipipai: «tikui, tikua» ka pür chetui.

7. Trafngapai ka chalingepai: «Mari-mari koncho». Elungei iael. Fei meu werken Waliche dungufi kiñe domo tañi feipiafiel: «Werküngen mai. Feipi ta mi koncho kiñe pichi ufisa mantalaeneu pie meu, ka küme kimimi ta mi ruküngekenon chem no rume. Fei meu domo ta feipi ¡Rüf ngei! Ufisa itrokom ta apümfün itro kiñe müten mülewei; welu chumafun mantalaafin müten».

8. «Kañple werküngen oñoli ula yerpaafin», feipi ta kalku güñim.

9. Itro mai feichi müna llikayin, itro engümfiyin ta Waliche ta ñi chumafielka ta ñi küme kimafiel feichi domo.

10. Oñolu mai wirarpai ta ñi unen wirarün. Fei meu feipi ta ñuke ta inau püñeu: Amunge wekun yemenge mamüll iam kütral. Fei meu rupai neyüm kürüf; nüfi ta pichi domo ka ñi kalilü ka norrümlafi. Fei meu wirari ka lai.

11. Fei meu tripai ta ñuke yemealu ñi la püñen: Fei ngerkei ta pichi ufisa mantalaaneu pilu ta koncho, piam.

12. Fei meu inchin oñotuyin ruka meu epewun, inchin ta ñi lonko ñi ruka meu llemai. Fei meu inchin umañ-ripayin feipingun ta tufeichi epu kona.

4. Nosotros teníamos dos queridas i fuimos a visitarlas. Como estábamos celosos con dichas mujeres, nos pusimos a accecharlas. Ellas dijeron: «Prepara el asiento i la comida para recibir al forastero».

5. Creímos que tenían amantes, i cuál sería nuestra sorpresa, patron, al ver llegar al Huecufe, transformado en un pájaro nocturno. Como viniera a gritos, las indias se dijeron: «Ahí viene, ahí viene el forastero; arreglemos los asientos i preparemos la comida».

6. El pájaro decía en la vara: «*ti-cui ticua*» i se volvió un indio.

7. Salieron a recibirlo i se saludaron: «Mari-mari, concho». Le dieron de comer. Entónces el mensajero Hualicho, porque este era mensajero de otro Huecufe, le dijo a una: «Te diré a lo que me manda. Te manda decir tu concho que le mandes un cordero; mui bien sabes que él nunca te ha negado nada». Ella contestó: «Es posible! Los corderos se me han acabado todos i no me queda sino uno solamente; pero qué haré, se lo mandaré».

8. «Yo soi mandado mas adelante; a la vuelta pasaré a llevarlo», dijo.

9. Tuvimos el gran susto de esperar que este Hualicho volviese de su comision, solo por ver el fin de estas mujeres brujas, dijeron.

10. A la vuelta volvió con los mismos gritos. Entónces le dice la madre a una hijita única: «Vete afuera a traer leña para que hagamos fuego». En esto pasa un remolino de viento i tomó a la indiecita i la torció toda. Dió un grito i murió.

11. Entónces fué la madre a traerla muerta. Ese era el cordero que mandaba a su concho, dijeron.

12. Pues entónces nosotros regresamos ya de día a casa de nuestro cacique. Esta es la falta que hemos cometido, dijeron a su cacique esos dos mozos (1).

(1) Este cuento fué referido por un mapuche que había residido en la Argentina, donde los mitos se asemejan en todo a los indígenas chilenos. Los araucanos ocuparon el territorio que fué de los taluhet, divihet i chechehet, ramas del tronco patagónico, i llevaron a las pampas sus costumbres. su modalidad guerrera i religiosa.

De Lonquítúe, de Pillanlelvun.

Pelon ñi epeu.

1. Kiñe mapuche Venancio pingelu itrokon che útrireyei ta ñi kúme che ngen ka ta ñi palife ngen.

2. Kiñe rupa Venancio amui ta kiñe trawun meu oñolai feichi pun fei meu amui che yemeafilu, fei meu mai pengepui tranalelu rüpu meu welu kimngelai ñei ngen langün chefe.

3. Fei meu ñi pu che amui pemeafilu kiñe rüf tuteló pelon. Pelon feipi entuñmangeai piukéküg ka piuké namun küpalelgean. Femngei ka yeletngei feichi pelon yewun, kawell ka plata.

4. Fei meu tu feichi pelon tukui tu feichi piuké küg ka piukenamun kiñe pichimetawe meu ka dungul-li wada ka allkütumün feipi dungu ai ta metawe. Feichi pelon ütulmafi fentren ché fei meu wikeñi ta metawe ka allkütulu Wirkañ ñi kure ñi wi mai pi ta metawe.

5. Fei meu tufeichi longko ngillan yerkefi ta la kúme dungurkefi ta Wirkañ ñi kure fei meu inche ta langümfñ ta Venancio feipi.

6. Fei meu ta langümfchefe domó kulli ta ñi kulliñ.

Cuento de un adivino.

1. Un mapuche llamado Venancio era mui inteligente i por eso era mui envidiado. Jugaba mui bien a la chueca.

2. Una vez fué solo a una fiesta i no volvió a su casa; sas parientes fueron a buscarlo i lo encontraron en el camino muerto i no pudieron saber quién habia sido el autor de la muerte.

3. Los parientes fueron a ver un adivino mui célebre, el que les dijo que rasparan las manos i los pies al muerto i se lo llevaran. Así lo hicieron los mapuches i ademas llevaron al adivino caballos i prendas de platas.

4. El adivino llevó las raspaduras a un cantarito mui bonito i principió a tocar un instrumento llamado *guada* i dijo a los dolientes que pusieran testigos porque el cántaro iba a hablar. El adivino nombró muchas personas i el cántaro silbaba i cuando nombró a la esposa de Huircan, el cántaro dijo que sí.

5. El cacique que era cuñado del muerto averiguó a la mujer de Huircan si habia sido la autora de la muerte de Venancio i ella dijo que sí.

6. La mujer criminal perdió sus intereses.

Una mujer calcu.

De Pichun, Galvarino.

1. Galvarino mapu meu mülefui kiñe kurewen, tufeichi domo kimurkei dawnn dungu llemai.

2. Kiñe rupa mangelngapai tufeichi wentru tragun meu amualu; amulu kisu eli ñi kure. Tragun meu mollingei kom che. kom tragulu mai; tufeichi mapuche kisu el-lu ñi kure rumeñ

1. En un matrimonio indijena que habia en Galvarino, la mujer sabia el arte de la brujería.

2. Un dia fué convidado el marido a una fiesta, quedando la mujer sola en su casa. En la fiesta le convidaron de beber a todos los concurrentes i el mapuche bebió hasta embriagarse; de

ma molli. Oñolu ruka meu kudunpafi ka ütantu meu, mollilu kai.

3. Epewun meu mai, trepei reunen ma wirwi ko elupaen feipifi tañi kure, domo trepelai. Pichiñma rupalu itro nepelai ñi kure ka nengüilai rume tañi ütantu meu, itro dunguwelai domo.

4. Fei meu mai tufeichi wentru witrai amui pemeafilu ñi kure. Malemefi fei meu mai lonko nierkelai. Fei meu mai, rakiduamlu feipi: waichifngekeu ta kalül lonko pepi tragulai ta kalül meu; fei meu femi. Engü mi ina kütral meu tañi küme adkintuael; fei meu allkui ñi dungun kiñe choñchoñ.

5. Fei meu mai, wirari wenu ruka meu fei meu allküi tañi utrunagun wenu ruka meu Pinchin meu pei tañi konun ruka meu kiñe guñion penolu kechilei tañi miaun itrokomp le tuaituai mekei, amuyawi kalül meu nüpü-nüpü inaltu kalül meu llewai; fei meu mai trewatuyawi; kütralple amui ñi mülemun tufeichi che; ngümayawi waichifuge kalül pilu kechilei.

6. Tufeichi mapuche, fentreñma adkintulu amui waichifafilu kalül ka itro pür tragupatu lonko engü.

7. Fei meu mai rantufi: «¿Chumimi am?» Fei meu domo feipi: «Inche itrokomp pun tripaken eimi tami kimkenon meu, yemeken kake mapu meu.»

8. Fei meu frenemuan mai feipifi tañi futa inci no rume feipilayaimi.

9. Tufeichi wentru inci no rume feipilafi, welu rupalu tripantu kakeche feipifi, deuma lalun kure. Femuechi kim ngei.

suerte que al volver a su casa llegó i se acostó en una cama.

3. A la llegada de la mañana recordó con mucha sed i él pidió un poco de agua a su esposa. Ya habian trascurrido algunos momentos i su esposa no le hablaba, i ni siquiera se movia en su cama.

4. Entonces el hombre se levantó de su cama i fué a ver a su esposa. Atentándola conoció que estaba sin cabeza. Acordándose que, segun virtud indijena, poniendo el cuerpo boca abajo no podria unirse la cabeza al tronco, lo hizo él así: se puso a orillas del fuego para ver lo que sucedia; pudo oír gritar a poca distancia a un chonchoñ.

5. Momentos despues gritaron encima de la casa i sintió un golpe que a él le pareció haber caido algo sobre la casa. Pocos momentos despues vió entrar por la puerta un pájaro que parecia estar ciego porque andaba de un lado a otro i dirijiéndose al lugar donde estaba el cuerpo i revoloteando a su alrededor, tomó la forma de un perro; se dirijió al fuego donde estaba el indijena; le lloraba i parecia hacerle ceñas para que le diera vuelta el cuerpo.

6. El indijena, despues de haber observado por algunos momentos, fué i dió vuelta el cuerpo i éste al momento se encontró unido con su cabeza.

7. Entonces él le preguntó qué le habia pasado. Ella le contestó: «Yo todas las noches salgo sin que tú sepas a hacer una visita a tierras lejanas».

8. Le rogó a su marido que no le dijera a nadie i que nada le haria.

9. El hombre no le habia contado a nadie, pero en pocos años les contó a otros indijenas, cuando la mujer habia muerto. Así se supo.

Un kalku (brujo).

De Pichun, Galvarino.

1. Epu wentru mülefui: kiñe ñi malle kangelu ka che. Amuingün Galvarino chi waria meu. Nagnagantü oñingün.

2. Fei meu mai feipingei tañi malle inche ta kimlan tañi tunte nien. Wikal meu nien kiñe ruka ka petu mülei ta winkal. Fuchawinkal. Pichin mollilefuingün, fei meu kom feipifui. Purufulmi mapuche reke fentren kütral tripayafui ta mapu meu. Fei meu mai malle pilai: rakiduami tañi weda femael. Kangelu purumekei ka tripai kütral. Ka purunge pingei tañi malle. Fei meu mai «Ya» pi. Purui, welu tripalai kütral.

3. Ka oño trekame kingün ka mülefui ñi rumeael kiñe wichileo. Rumeingün. Ka feipingei purayin winkal meu. «Inche nien kiñe ruka, pingei, akuliyin nülaysan ruka.» Ñi itro mai pilai. Kangelu udanfi ka feipi: «Amutuan tañi ruka meu eimi ka amutuaimi.» Petu ñi lelikunuel llam rumei nga. Amui kalku tañi ruka meu. Ñi malle itro pür amutui.

4. Kangelu amui winkal meu, ka rüpu meu. Tañi akual ruka meu malle rupayafui tufeichi wentru ñi ruka meu. Akulu perumefi tufeichi wentru tañi une akun. Chumuechi akuimi pingei. Re femuechi miaun müten pi ta tufeichi wentru. Fei meu kalku ngei tufa pi tañi malle. Umañ itrokom che feipifi tañi chumugen. Itrokom che likai kalku ngen meu.

1. Eran dos hombres, uno mi tío i otro un desconocido. Fueron al pueblo de Galvarino. Cuando volvieron, era muy tarde.

2. Entonces el compañero le dijo a mi tío que él no sabía lo que poseía. Le dijo que en el cerro tenía una casa, i el cerro está todavía. Vuchahuincal (cerro grande). Ellos venían un poco ébrios, por eso decía todo. Le dijo que si se ponía a bailar como los mapuches levantaría harto fuego en la tierra. Entonces mi tío no quiso: pensó que le sucedería algo malo. El otro se puso a bailar i salió fuego, muchas chispas. Otra vez le dijo que bailara; no quiso mi tío. Después pensó i dijo: «Bueno». Bailó, pero no salió fuego.

3. Siguieron andando i tenían que pasar un chorrillo (huichileo) Pasaron. Después le comenzó a decir que subieran al cerro. «Yo tengo una casa, le dijo, llegando allá voi a abrir la puerta». Mi tío le contestó que nó. El otro se apartó i dijo: «Me voi para mi casa i Ud. a la suya». Cuando lo estaba mirando mi tío, desapareció. Fué a dar a la casa del calcu (no en el cerro, cerca de su casa). Mi tío se fué muy lijero.

4. El otro cortó para el cerro, en sentido contrario. Para llegar a su casa mi tío tenía que pasar por la de este hombre. Luego pasó i vió que el hombre estaba ahí; había llegado primero que él. Mi tío le preguntó cómo había sido eso. Le dijo que había andado así no mas; quien sabe por qué había llegado primero. Mi tío conoció que era calcu i le tuvo siempre miedo. Al día siguiente contó lo que le había pasado. Todos le tomaron miedo a este calcu.

Un piwicheñ en Cholchol.

De José Manquian.

1. Kiñe mapuche miaufei ta mapu meu. Itro mai pe rumui kiñe menuco meu kiñe giñim alka achawall kechilelu. Nüafñ pirkei; püllekonni ka iñrüfe tañi makuñ wenu. Wenu eli makuñ.

2. Nochi-kechi wenun puranfi ta makuñ. Chen nos rume ngelai.

3. Itrokom che feipifi tañi chumngen. Ka pür kutrani.

4. Pu machi ka pu fucha che feipingün alka achawall ta pigucheñ lle, futa filu ngefulu alka tuulu, ka tañi kutran trupeflu ta kutranfui, piwicheñ ñi duam meu.

5. Pichin meu müten lai.

1. Un mapuche andaba en el campo. De repente vió en un menuco (pequeño pantano) un pájaro parecido a un gallo grande. Quiso tomarlo; se acercó i le tiró encima la manta. Quedó tapado.

2. Con cuidado levantó la manta poco a poco. No habia nada.

3. Contó lo que le habia sucedido. Al mismo tiempo se enfermó.

4. Las machis i los viejos dijeron que el gallo era un pihuicheñ viejo, que de culebron se habia vuelto gallo, i que la enfermedad venia del susto i de la mala influencia del pihuicheñ.

5. Murió a los pocos meses.

Brujos de Reñeko.

Juan Venancio, Maquehua.

1. Kiñe mapuche utal pelu tañi pu-ke kawell Cholchol ple, Reñeko mapu meu. Tripai kiñe pichi wentro kütral ngelu, lefi rünküi ta rüangan. Anchimallen erke. Katrütueyu kawell trupeflu oño fefkülen.

2. Ka lef rupai kiñe wichileo ka oño katrütueyu. Fei meu llikawetulai, ka pür nakawelli. Namuntu lefi ka ruka meu. Fei meu mai umañtui. Umañ meu amutui ka pür kutran rumei.

3. Pepi ilai. Tañi umañmeyinchi ruka kalku erke. Kisu tañi palu küme machi ngen meu, deumaleyu lawen ka tremoi. Amutui Waidof itro ka oñowetulai ta Reñeko mapu meu.

1. Un mapuche andaba cuidando los caballos en el lugar de Reñaco, en Cholchol. Le salió un hombre chico, de fuego; él arrancó, saltando acequias. Era anchimallen. Se le ponía por delante i el caballo volvía para atrás espantado.

2. Despues atravesó un estero i al otro lado le salió otra vez. Entónces ya no le tuvo mas miedo. se desmontó i dejó el caballo ahí mismo. Huyó a pié para una casa vecina. Ahí se quedó dormido hasta el otro dia. Despues se fué para su casa i se enfermó mucho.

3. No podia comer. La casa a donde habia ido a alojar era de la familia de un brujo. La tia de él, que era mui buena machi, le hizo remedio i alivió. Le dijo que tenia que huir de ese lugar. Se fué para la Argentina i jamas volvió a Reñaco.



CAPÍTULO III

Los cantos

Los cantos araucanos son mui antiguos. El cronista Núñez de Pineda i Bascañan, prisionero de los araucanos en 1629, hace referencia a cada paso a las canciones que los indios entonaban en sus fiestas al son del tambor. En una de las páginas de su *Cautiverio feliz* anota uno de estos cantos, que le dedicó una niña araucana, no correspondida por él, si se ha de creer a su propia afirmacion.

«Abcuduam in, ema
Amotualu gatu, pichi Alvaro emi
Chali tuaeimi a
Güi maya guan mai ta pegueñoelmi» (1).

Traducido al araucano moderno este canto erótico, queda en esta forma:

«Me voi a acostar a tu lado, hermanito;
Como ya te quieres ir, Alvaro mio,
Tienes que despedirte:
Llorará, llorará el corazon si no te ve.»

Llámanse estos cantos en la lengua *ül* i la accion de cantar, *üllcantun*. Dividense en amorosos *ayün ül* o *dakelchi ül*

(1) Pájina 477.

(*ayün* es amor); en elejiacos, entristecedores o enferma-
res, *kutrankelchi ül*; cantos para brindar o *llaupeyüm chi ül*;
los episódicos o bélicos i algunos de índole relijiosa.

Se designa a los cantores o poetas, que los hay entre los
mapuches mui afamados, con el nombre de *üllkatufe*. De or-
dinario son improvisadores; los mas diestros en este arte
cantan con un repertorio antiguo i mui variado.

El padre o el abuelo son los que enseñan a cantar a la
familia o parientes jóvenes, quienes imitan las modulaciones
de la voz i aprenden la letra de memoria. Sirven tambien
de escuela de canto las fiestas i ceremonias relijiosas.

Los mas numerosos entre todos son los eróticos. El mapu-
che no canta nunca fuera de sus reuniones, sino cuando el
licor aviva su imaginacion i aguijonea sus sentimientos, por
lo jeneral ocultos. Entónces es cuando se declara a alguna
niña de su gusto por medio de estos cantos, que se repiten a
veces i se hacen vivos i accionados. Por medio del canto
suelen galantear los jvenes a las niñas que pastorean el ga-
nado.

Los cantos elejiacos tienen por tema algun asunto triste,
como la muerte de un deudo, la ausencia del marido, la des-
gracia de no tener hijos, la de encontrarse pobre i otros que
espresan nostalgia o una situacion especial de dolor. Compa-
sánlos particularmente las mujeres.

Los de amistad o para brindar se entonan de preferencia
por los que se hacen *trafkiñ* o que cambian objetos, como
mantas, animales, etc.

Los episódicos, vestijios de los siglos de guerra de la raza
celebran los hechos de algun luchador de nombradía, cuyo
recuerdo ha conservado la tradicion; el éxito de un *malon* o
el viaje de algun cacique a tierras lejanas con su séquito de
mocetones, son temas mui frecuentes.

La frase es mas larga en éstos, por lo que se suelen can-
tar con *trutruka*, instrumento de un largo colihue perforado.
El héroe nacional que figura en estos cantos se graba tan
profundamente en el espíritu popular, que con dificultad se
olvida en el trascurso de muchos años.

Los relijiosos, por lo jeneral mui escasos, contienen una invocacion o una súplica a *Ngenechen* o Dios, segun el concepto moderno del araucano (1).

No hai verso propiamente dicho; es una frase cantada cuyo número de silabas varia segun el asunto que sirve de tema. Deja su carácter de prosa mediante ciertos accidentes perceptibles al oido del indio, como son los acentos distribuidos simétricamente. Cuando falta una silaba en la cláusula rítmica, de ordinario yámbica, se alarga una vocal de ella. El verso resulta así de una medida variable; son mas difíciles para la eutonacion los de mayor estension.

Se repite con frecuencia el verso cuando es del agrado del cantor o del auditorio, sobre todo en los temas amorosos. Si esta repeticion no está ajustada a la regla estética, revela ignorancia. Cuando el cantor no falta a la cadencia, se dice de su canto *küme inaneefi*, se sigue bien.

El estilo de la prosa i el del verso no se diferencia en nada.

El mapuche no declama jamas, porque en los pueblos primitivos canto i métrica constituyen un conjunto inseparable.

Suelen acompañarse las canciones araucanas con el tambor, *kultrun*.

Los cantos se ejecutan ante un auditorio por lo jeneral numeroso, de los dos sexos.

Rara vez baila ahora el indio en sus reuniones. A juzgar por el testimonio de los cronistas i la enumeracion de los bailes, este pueblo era mas expansivo ántes en sus alegrías. La danza ha quedado reducida en la actualidad a una gran simplicidad, a un paso arrastrado con un pequeño salto en un pié.

La danza relijiosa, la practicada en los *ngillatun*, se mantiene todavía en su estension i detalles antiguos.

(1) Los indios suelen dar a sus cancionetas nombres mas especiales, como *machi ül*, canto de machi; *kawin ül*, canto de fiesta; *paliwe ül*, de chueca; etc.

Jefe real.

En este canto se describen los adornos de un *nüdol*, cacique; además los razgos de su fisonomía.

Futa nüdol ñi ül

Jeniei tañi wenú kalül
ñi futá lüker makuñ
ka ñi chiricha
ka tañi sakiñ chamall.
Tripaletu antü fem ngei
ñi ayin mañawa milla
ñi tol meu mulelu.
Chewül longko meu
futa trapial reké
petú niekai newen.
Tañi ange lif ngei
ka ngenopayungei;
tañi ñapaz longko
kurüngei;
femngekei ñi ad
futa küme ché
Anai, papai, papai.

Caupolican ñi ül.

Wentru ngerkefui,
wentru ngerkefui,
tain unen nüdol.
Futa Caupolican,
futa Caupolican
pinge fulu em nai.
Ñi lan meu, tañi lan
kinniengerkei ñi wentru ngen
futa Caupolican em.

Lonko ñi ül.

Kolliko, pichi Kolliko mapu meu
mülei kümé püñen
mülei witrán mapu
kolliko, mülei cherrufe.
Tufei meu ta mülei
deumapelu ta duyu
deumapelu ta kütral
kechiwechi fuchake lonko

El canto del gran jefe.

Lleva sobre su cuerpo
su gran laboreada manta
i su chiripa
i su estimadísima faja.
Parece el sol que está saliendo
su *travilonco* de oro
que está en su frente.
En la altanera cabeza
como el leon
todavía tiene fuerza.
Su cara es limpia
i sin barbas
i su suave pelo
es negro;
así es la figura
de un gran jefe,
mamita, mamita.

Canto de Caupolican.

Hombre era,
hombre era
nuestro primer jefe.
Gran Caupolican,
gran Caupolican
se llamaba, amigo.
Por su muerte, su muerte
se conoció que hombre era
gran Caupolican.

Canto del cacique.

En la tierra del Collico
hai hermosas niñas,
hai forasteros
i hai Collico los fantasmas.
Allí es donde está
la que hace las noticias,
la que hace el fuego,
la que transforma a los hombres,

Pailaweke eyu Mangil.

Fei meu mai tripai
fütake aukán
auken mekelu lanza
ka tufeichi ringi llemai

como Pailahueque i Mañuil en fuego

Allí fué donde salió
la gran rebelion,
en donde estaba el eco
de la lanza i el colihue (1).

Nawel ñi ül.

Auka toro auka toro nga
ngollin inche yem kai
huapo Nawel pingén
inche yem llemai.
Auka kupan, kupan
weichan meu pikun mapu
kellun nga ñi mapu meu.
Trafka difin mülechi
dungu meu, fei meu
duamchellelai pingén.
Itrokom mapu meu
rupai nga ñi Nawel toro;
itrokom mapu meu
wechafin weda winka
itrufentufiñ fuchake
winka yem, yem nai.

Tañi ayin meu.

Leilinyu ayifenkayu
ayin wedañma
lakei nga ñi piuke
eimi mi duan ñantu.

Pifule nga Ngüinechen
eimi mi piuke yepafule
ñañatui fill mapu meu
ngümayafun mi ñantu meu.

Eimi meu.

Eime ngami küme domo
pingenmeu küpan
lamngen; kultrafpan
meli comantü nga.
Lamngen eimi nga
küme platañma domo

Canto de Nahuel.

Un toro rebelde soi, sí,
cuando ébrio estoi, sí,
el guapo Nahuel, dicen,
todo por mí por cierto.
La rebelion llevo, llevo,
la pelea al país del norte,
ayudo, sí, por mi tierra.
En el medio alcancé
la noticia de allá,
no le hace caso, me dijeron.
Por todas las tierras
pasó, sí, mi valiente Nahuel;
por todas las tierras
derroté al huinca,
lo arrojé fuera
al huinca, ¡ai! sí (2).

Por mi amor

Al mirarte te quise,
amor, mañosito;
muere mi corazon
por tu pensamiento perdido.

Si quisiese el Dios
llevarse tu corazon,
ñañatui, por todas tierras,
lloraria por mi pérdida (3).

Por ella.

Habiéndose nombrado buena mujer,
vine por tí,
hermanita; galopeé
cuatro días, sí.
Hermanita, por tu
buena plateada figura,

(1) Anotado por Ramon Lienan en Perquenco.

(2) Anotado por Ramon Lienan en Perquenco.

(3) La palabra *ñañatui* es como diminutivo de cariño, «hermanita bonita».

ngen meu nga lamngen.

Eimi 'ngami duam meu
laquei ñi küme piuké;
leliuyu, ayifemeyu
anai lamngen.

Perdelkunulaayu.

Inche kuñifal ngen meu
küme rümei nga ñi dungu,
küme wentru ngefuli
epu rumeafui nga ñi dungu;
ngümaali ngümaafun
eimi nga mi piuke meu.
Perdelkunulaayu
lamngen anai lamngen.

Duanfalai.

Duanfalai ta duanfalai
duanfalai ta zapatu ngelu;
kümeke koñi duankei
zapatu ngechi koñi;
küme wentru ngefuli
ngillayafun ta zapatu ngelu
lamngen anai lamngen.

Ñaña.

Ñañaka ñañaka
meli komantü amuayu,
rupai rupai pingeyu
kake mapu meu,
chunlei ñi femngen;
epu kullin niepuli
kake cawell meu amuafuyu
ñi kuñifal ngen meu ankadayu
lamngen anai lamngen.

Ayeñeu

Anükunuyaulu,
Anükunuyaulu
witrakunuyaulu
pelu trokiwi kai
weda wedañma yem.

eres linda, hermanita.

Por tu pensamiento
muere mi buen corazon;
te mira i te adora
hermana, hermanita.

No te engaño

Por ser yo pobre
soi de una sola palabra;
si fuera hombre fachoso,
no respetaria mi palabra;
si llorara, lloraria
solamente por tu corazon.
No te engaño,
hermana, hermanita.

No la necesito

No la necesito, no la necesito
a la que tiene zapatos;
las ricas necesitan
a la niña con zapatos;
si fuese hombre rico,
la compraria con zapatos,
hermana, hermanita.

Señorita.

Señorita, señorita,
cuatro dias viajaremos;
pasó, pasó dirán
por otras tierras
tal como son;
si tuviese dos animales,
en caballo aparte iríamos,
pero por la pobreza a la grupa vamos
hermana, hermanita.

Alabancioso.

El que anda visitando,
el que anda visitando
i va sólo de parada,
sale con risa maliciosa,
el gran mañoso, mañosito.

Mallma ngelan.

Kake mapuche
inche anai lamngen;
miaun fachi mapu
mülei kamarikun pingen meu.

Mallmallchepelan
perdelchepelan;
mallmangefuli
wenu wepaf mekeafui
ñi animal.

Kri ngefuli zuliman ngeafun
pasaleafun agua floria meu.

Llaelaeneu chi ül.

Papai anai papai,
papai anai papai,
niei nga koñintu,
niei ngakoñintu;
pingen anai papai
kiñe llaelaeneu
pieyuu anai papai.

Ayinchí ül

Che meu chi ayingean
pilu em ka
zuliman tuyawi,
pasalei ta
agua floria;
che meu ka inayaeneu
wentru kai,
weñechi trewa
kechilei nga ñi ange ka
weda domo.

Ngüman kuñifal.

Ngüman kuñifal
ngüman püñen
ngüman kuñifal ta
inche yem, inche yem.
Ngüman kuñifal
ngelu inche yem
ngüllayan ta
küme domo.

El no ser fantástico.

Soi de otra tierra,
hermanita;
ando por aquí
por el ngillatun que dicen que hai.

No ando fantaseando
ni engañando;
si fuese fantástico,
estaría guiñeando
mi animal.

Si fuese engañador, estaría con so-
[liman]
i pasado a agua florida.

Canto brindador.

Mamita querida.
Mamita querida,
tienes una hija,
tienes una hija,
me han dicho
me brindarás una,
te digo, mamita.

Canto burlesco

Tendrán que quererme,
dice ella,
poniéndome soliman,
andando
con agua florida;
tendrán que seguirla
los hombres;
como perro goloso
tiene su blanca cara
la maldita mujer.

Desgraciado.

Un desgraciado,
un niño que llora,
un desgraciadísimo
soi yo, soi yo.
Un desgraciado
siendo yo,
compraré
una buena mujer.

Ngolliyiñ

Papai anai papai
llag küme femafñ
cantaro finu meu,
ngolliayu anai papai
petu niéwen
kiñe epu chaucha
anai papai.

Nampülkan ñi ül.

Ñaña wedañma yem
ñaña wedañma yem
küpai piam nampülkan.
Nampülkan em
itro finuntulei piano
itro finuntulei piam.
Chumleichi rakidnam
küpai anai küpai
ñaña anai ñaña.

Kastañpe ñi ül

Naña wedañma yem
ñaña wedañma yem
iaf mari tripantu
ngümallen; ngümallen
femngen mu.
Poforeke piuke amullai;
amullai traun meu
kintumetuafui tayu
femngen anai.

Kastañwuen

Trafkin wedañma
trafkiñ wedañma.
Küpai piam tayu
küme fem ngen.
Müna ayiwai chi
tayu pepenoel chi
küme femngekenolu.

Bebamos.

Mamita, mamita,
a brindarle irá
un cántaro de vino;
bebamos, mamita,
porque tengo todavía
una, dos chauchas
mamita, mamita.

Canto del nampülkan (1)

Hermana, mañosita ¡ai!
Hermana, mañosita ¡ai!
viene, dicen, un arjentino.
Arjentino ¡ai!
mui elegante es, dicen,
mui elegante es, dicen.
No tiene fijo su pensamiento
como viene,
hermana, hermanita.

Canto de la kastañpe (2)

¡Ai! hermanito!
¡Ai! hermanito!
Por mas de diez años
lloré; lloré
por tu ser ausente.
Como lesó mi corazon no salia;
no salia a las reuniones
para buscar a otro
ser, hermano.

Ai ¡mañositas!
ai ¡mañositas!
Dicen que viene
nuestro consolador.
¡Cuánto se alegrará
nuestra compañera
por encontrar su consuelo!

(1). *Nampülkan* se llama el chileno que va a la Arjentina.

2). *Kastañpe* se llama la mujer del indio que va a la Arjentina. *Kastañwuen* es la reunion de varias *Kastañpe*.

Dungulu dunguai

Lamngen anai lamngen
kiñe mari antü meu
dunguyengealiu dunguyengeayu;
kastaliu kastaayu
kiñe epu peso
walpaliu walpaayu mapu
lamngen anai lamngen.

Ngüenkakeelmu.

Lamngen anai lamngen,
chuman meu kai
weda kintulen
weda leliulen
chumngelui kai
ñi kuñifal pinke
ngüenkakeelmu
Müllelleche mapu.

Wenankünoal chi ül

Pichi lewei
tayu tripayal
anai lamngen
anai lamngen;
weñankelayaimi.
anai lamngen.

Weku ñi ñawe

Weku ñi ñawe meu
puam em kai nai;
kiñe mari centau
fundiltuafin en nai
Weku ni ñawe meu
kiñe comantü
kultrafalafin
weda weda ñuke yem.

Wekungenon meu

Ñi weku ngnon meu
miaun em nai;
weku ngefuli
puafun em nai

El que habla, habla

Hermana, hermanita,
si saliéramos diez dias,
el que habla, habla, diríamos;
si se gasta, gastamos
uno o dos pesos;
si se van, nos vamos,
hermana, hermanita.

No te engañes.

Hermana, hermanita,
qué tienes ahora?
por qué esa mala mirada?
por qué esa mala voluntad?
qué crees te hará
mi pobre corazón?
mira bien i no te engañes
de la tierra de Müllelleche.

Canto no entristecedor

Estando cerca
nuestra partida,
hermana,
hermana,
por qué te entristeces
hermana, hermanita?

La hija de mi tío

Donde la hija de mi tío
llegaré, sí;
un grupo de dieces
fundiré sí.
Por llegar adonde la hija de mi tío
un día entero
i bien galopeado me costará,
por mi mañosa, mañosita, mamita.

Por no tener tío

Por no tener tío
ando i andaré;
si tuviese tío
llegaría, sí;

ñuke meu ka anai
müna ayiwafun chi
lamngen anai lamngen.

Duankeyiñ

Duankeyiñ em anai
che meu kai ngillayafin;
duanfawenolu duankefiñ
nga ñi kuñfal ngen meu;
che meu ngillayafiyin
küme koñi ka anai.

Ülmen ngefuli
küme finu kintuafuin
lamngen anai lamngen.

Ankelita.

Witratripape mi duam
anai Ankelita
adkintulechi mu
a ñi kullin
wenu wepaf mekepalu
ñi utruf lonkon ka anai.
Ayiulu futa kullin
mekepai ka anai
lamngen anai lamngen.
Ankadafin pieimeu.
ñi futa kawell
Ankelita anai Ankelita.

Marika.

Marika, Marika
küme domo
küme che ngeam pilmi
inche nga ñi piuke meu puami;
impolkleaimi finu meu
takuleaimi plata meu
plata domo
zuliman domo
ngeam pilmi
inche meu puaimi ka anai
Marika, Marika.

quien tiene prima
mucho se contenta,
hermana, hermanita.

Necesitamos

Necesito, sí,
pero con que comprarla;
la que no se necesita, necesito
por mi gran pobreza;
con qué compraría
la buena i rica niña?
Si fuese rico,
buscaria la bien vestida,
hermana, hermanita.

Anjelina.

Que salga tu pensamiento,
hermana Anjelina;
que mire
a mi animal;
que se fije en la guiñada
de la cabeza;
que contento
permanecemos
hermana, hermanita.
Llevaréla en la grupa,
te dice mi caballo,
Anjelina, Anjelinita,

Marica.

Marica, Marica,
buena mujer,
buena jente si quieres ser
a mi corazon debes llegar;
tendrás buena envoltura,
tendrás joyas de plata,
serás mujer rica, +
serás mujer donosa;
si todo esto quieres ser,
anda donde mi corazon,
Marica, Marica.

Kontenan chi ül.

Faltaiñ taiñ kompañ,
winka taiñ mapu meu;
itro kontenan taiñ weda
piuke anai lamngen.

Küme püñen.

Mari oro meu
Mari oro meu
ngillayafin nga
küme püñen.
Peli pean nga
küme püñen
ngillali ngillayan
küme püñen.
Fundili fundian
küme püñen meu
papai anai papai.

Ngünantuyafeneu.

Zeda ngefuli
küme koñi miaulafeneu
longko meu kai nai
nga ñi kuñifal ngen meu
chunlen ñi felen, felen,
oroan pifun em nai
ngünantuianla feneu.
kümeke chiñurra;
plata ngefuli em nai
ngünakayafui inche meu
wedake kümeke koñi.
Ayilafñ ñi felea
ñi chunlen wedake ülmen
ka femuechi feleafun.

Machi ül

Rupai, rupai rei
wenu sai mapu;
wenu mapu mülei mai
ñi ngüñeetu meu;
wenu rei mapu meu
ñi ngüñeetu mai
machi ngen kai.

(1) En el sentido le besar.

Canto desgraciado, (celos).

Me ha faltado el compañero,
con la llegada del *winka*;
por eso, desgraciada está i será
mi alma, hermana.

Buena mujer

Por diez oro,
por diez oro
compraré
buena mujer
Si encuentro
buena mujer,
si compro, compro
buena mujer.
Si me fundo, me fundo
por una buena mujer,
mamita, mamita.

Me morderian, (de una niña).

Si fuese la rica seda,
las niñas ricas me llevarian
en su linda cabeza,
pero por mi pobreza
soi tal cual me ven;
quisiera ser joya de oro
entónces me morderian (1) +
las ricas señoritas;
quisiera ser plata,
entónces me morderian
las malas i buenas niñas.
No quiero ser parecida
a las ricas mujeres
porque seria como ellas.

Canto del machi

Ha pasado nuestro rei
por la tierra de Buenos Aires.
arriba está
el que nos ha designado;
arriba está
el que nos ha designado
como médico.

Machi ñil.

Machi ngeai pieneu
wenu rei mapu
kisu ngüenalafun mai;
machi ¡aeu! pipaeneu
wenu rei mapu;
«faukompallenge
machi ngellelan kan
machi ai pillelan em»
kisu ngüeulan ñi
machi ngen meu.

Kewengenolu.

Machi ngean pifun em nai
machi ngeai nga ñi femuen;
duanfalai rewengenolu
che meu ta ngillayafuin;
rewengelumu inamongean
pifun em kai nai
itrokon mapu nga rupayai
ñi küme femgenü.

Ta ñi kultraf

Amunge pieneu nga
kuñifal ñuke
küne agei mi pofre weku.
Chillan nga ñi laftra karü
kupan nga
wirafpan nga epu komantü.
Akun nga, mari-mari pipan
lefken tripapai fucha ñuke,
Eimi koñi pipaeneu nga
ñi fucha ñuke yem.
Nakawell nge piyeneu.
Trapel kunun nga ñi laftra karü
konklepange ruka meu
piyemeu ñuke.
Chalieneu llalla.
Akui nga weku, chalipaeneu.
Entuchillalelgen ñi kawell.
Umañün mai
inakudufin fucha ñuke;
lef furintukuenau nga
fucha ñuke;
lef chingül lül mafün

Canto de la machi.

Serás *machi* me dijo
el rei de la tierra;
sola me he mandado;
machi ¡ai! me dijo
el rei de la tierra:
«aproxímate,
soi el rei médico
i te digo seas médica;»
por eso con mi solo poder
no he sido *machi*.

La que no tiene bandera de machi.

Quisiera ser *machi*
o a lo ménos el ser que adore;
no necesito la que no es *machi*
porque no tengo como comprarla;
miéntras que por la *machi* comeré,
ese es mi pensamiento,
i por todas las tierras pasará
el nombre de mi adorada.

Mi galope

Anda me dijo
mi pobre madre,
uno es tu pobre tío.
Ensillando el tordillo,
fuíme
galopando dos días.
Llegué, saludando;
corriendo salió mi primo (1).
Hijito, me dijo
mi amada madre,
desmóntese.
Amarré el tordillo;
entra, amado,
dájome mi querida.
Al saludarme mi suegra,
llega mi tío i saludóme.
Desensillóme el animal
Alojéme;
Al acariciar a mi amada (en su cama),
volvióme la espalda
mi gran amada;
presurosamente toquéle

(1) *Ñuke* se llama la prima hermana, siendo hija del hombre i el jóven hijo de la hermana

ñi llawe fucha ñuke.
Re mi aykuruafiel müten
kupaimi pieneu fucha ñuke
yom anai

Duantukunu kayu.

Nga ni nien meu
küme koñi kai
duantukunu keyu
ñi kuñifal piuke.
Elueli eluan nga
mi küme koñi,
inangüma yaulayai
nga mi küme koñi
wente konlayai nga mi koñi
papai anai papai.

Amuayin.

Lamngen anai lamngen
chumlei kañi ankadual;
kiñe komantü
amuayu *florio* waria meu.
Kiñe komantü
rupaayu kake mapu meu
ina ngümalayai ta mi
kümeke femngen.

Elmefiñ.

Trankura mapu meu
elmefiñ ñi pünon
Trankura mapu meu
elmefiñ ñi rakiduan
kauchu wentru em kai,
Kauchu ngen meu
elmefiñ em kai;
mallma ngefuli
yemeafuin em kai;
ñi kuñifal ngen meu
eldungumefiñ em nai.

la verija. . .
Por reírte no mas
viniste, díjome mi prima.

Siempre te recuerdo.

Porque tienes una
buena niña
siempre te recuerda
mi pobre corazón.
Si quieres darne, me das
tu buena hija;
pero no seguirás llorando
a tu buena hija
porque no irá a los cielos,
mamita, mamita.

Vámonos.

Hermana, hermanita,
bien pronto nos iremos;
un día entero
pasearemos por el *florio* pueblo.
Un día entero
pasearemos por otra tierra,
i jamas lloraría
el buen ser que llora.

La ofrecí (la palabra).

En la tierra de Trancura
ofrecí mi rastro (1);
en la tierra de Trancura
ofrecí mi pensamiento,
por ser hombre activo.
Siendo hombre activo
lo ofrecido quedó;
si fuese fantástico,
lo habria traído,
pero mi pobreza me enseña
que cumpla lo ofrecido.

(1) La frase «ofrecí mi rastro» significa que la mujer ha tomado la figura i dimensiones de la huella que dejan el hombre i su caballo; por consiguiente, ya posee una parte de su ser i puede hacerlo volver si es infiel, mediante la intervencion de alguna de las mujeres que practican la magia del amor, *machi* o simplemente especialista en encantos.

Ngünechen

Mari-mari Ngünechen
 eimi nga mi duam
 kümelen ka anai;
 itrokon weda ke dungu
 montulen ka anai.
 Itro kümeke dungu meu
 tu küümaen ta ñi püllü
 Ka anai Ngünechen anai.

Eimi nga mi duam
 nieyiñ ta adtü Ngünechen;
 ka eimi nga mi duam
 küme mongeleyin
 ka küme traguleyin
 ka küme pütuleyin
 Ngünechen anai.

Ayünlamngen

Mari-mari lamngen
 mari-mari lamngen
 Lelirumeyu nga
 ayürume fenkatufeyu;
 pile mai Ngünechen
 tragutuca feyu
 lamngen anai lamngen.

Eimi nga mi piuké meu
 poforume katun nga;
 chum peafuyu chiñ
 ¿lamngen em lamngen?

Rupale nga kiem
 rangipale kien
 pulé nga señan
 iyeu ñi amualeém
 Amuayu ka lamngen.

Ngüman.

Kiñe niefulf
 ngüman kofi yeu
 rupakallafulü
 ñi ngüman em.

Dios

Cómo te va Dios?
 por tí
 estoí bueno;
 de todas las malas cosas
 líbrame, buen amigo.
 Por todas las buenas cosas
 echa a mi alma,
 buen amigo, Dios.

Por tí
 tenemos sol, Dios,
 i por tí
 vivimos bien,
 estamos juntos en fiesta
 i bebemos alegremente,
 buen Dios.

Hermana amada

Cómo te va hermana?
 cómo te va hermanita?
 Por haberte mirado
 inmediatamente me enamoré;
 en queriendo Dios
 nos juntaremos,
 hermana, hermanita.

Por tu corazón
 Me he vuelto loco
 ¿Cómo te encontraré
 Hermana, hermanita?

Cuando se concluya la luna
 i llegue a su mitad
 llegará nuestra cita
 para ir a donde iremos,
 vamos, sí, hermanita.

El llanto.

Si yo tuviese
 un hijo que llorase por mí,
 inmediatamente
 pasaría mi llanto.

Lonko ñi peuman ñi ül.

Ñi peuman, fu longko
 feipikei, ta feipekei:
 «Wewiyin pu ke kona
 kakintufimün
 tralka ñi trofün;
 Ka ayiuklemün
 tziñ chechüm meu
 yenielu engu
 Taiñ puke manká».
 allkütufimun
 malon wirarün:
 «Yafüluguyin puke kona».

Kaupolikan ñi kitran ta ñi ül.

Ineichi tüfa
 fiita nawel reké,
 Krüf meu rupai,
 ñi fiita witrán kalül.
 Pe ñilu pu ke coyam
 Ka tufeichi che
 ñochi dungukeingn
 taiñ feipiwael:
 «Tüfa tatí, pu peñí,
 Kaupolikan ñi witrán».

Trafkiñ wedañma

Trafkiñ wedañma
 trafkiñ wedañma

Llaukunupaen
 trafkiñ wedañma
 trafkiñ wedañma.

Tayi akun ka anai
 trafkiñ wedañma
 trafkiñ wedañma,

Pui nga ñi anutuael
 trafkiñ wedañma
 trafkiñ wedañma.

El sueño de los caciques.

. En su sueño los caciques
 Dicen, dicen:
 «Ganamos mocetones,
 mírenlo
 el estallido de la bals;
 i conténtense
 por nuestras cargas
 Que (las) llevan
 Nuestros *mancarrones*.
 Oíganlo
 el grito del malon:
 «Esforcémonos mocetones».

Canto del fantasma de Caup.

¿Quién es este,
 como el tigre,
 por el viento, pasa.
 con su cuerpo fantástico?
 Cuando lo ven los robles
 i las jentes (esas)
 despacito hablan
 para decirse:
 «Este es, hermanos,
 el fantasma de Caupolican».

Trafkiñ mañoso

Trafkiñ mañosito,
 trafkiñ mañosito.

Ven a byñdarme.
 trafkiñ mañosito,
 trafkiñ mañosito.

Denántes llegué aquí,
 trafkiñ mañosito,
 trafkiñ mañosito

Ha llegado la hora de írme,
 trafkiñ mañosito,
 trafkiñ mañosito.

Feimeu ka trafkiñ
kastarume feminge
ta mi centau em nai.

Por eso trafkiñ,
apresura en gastar
tus centavos, amigo.

Llagpan ka trafkiñ
trafkiñ wedañma
trafkiñ wedañma (1).

Te brindo trafkiñ
Trafkiñ mañosito
Trafkiñ mañosito.

1) *Trafkiñ* es cierto parentesco accidental o buena amistad contraído por el hecho de hacer algun negocio.



CAPITULO IV

Procedimientos industriales i costumbres

El conocimiento de la técnica industrial que aun conservan los araucanos sin influencias estrañas, reviste mucha importancia para el estudio de la raza en todos sus aspectos. Da a conocer sobre todo las aptitudes de que están dotados los indios para los trabajos manuales i que no se han aprovechado hasta hoi con la creacion de talleres entre ellos o de escuelas de oficios. Habrian contribuido eficazmente estos planteles de enseñanza especial a la cultura i bienestar de las agrupaciones sobrevivientes.

Sus aptitudes de imitacion industrial han quedado de manifiesto particularmente en la agricultura. Basta citar un ejemplo. Los mapuches situados entre Cholchol i Temuco, en lugares de lomaje, son mas agricultores que los del este, que disponen de pocos terrenos despejados. Dedicanse aquéllos de preferencia al cultivo del trigo. Compran i utilizan arados de los mejores, máquinas segadoras i a veces de trillar. Las pagan al contado o a plazo. En este último caso queda en poder de la casa acreedora un documento que firma el mapuche, si sabe, o algun amigo o pariente. Jamas falta a sus compromisos, pues tiene un misterioso respeto por el papel suyo que, con una marca cualquiera, queda en poder de otra persona.

Sus tierras, poco trabajadas, dan un rendimiento superior

con esta seleccion de herramientas. Va un mecánico a montar la trilladora, i una vez que se cerciora de estar corriente, vuelve a la casa a cancelar su valor o parte de él.

Algunos aprenden con facilidad a manejar las máquinas.



ARAUCANOS DE LA ARGENTINA.

Otros procedimientos de trabajo dan luz bastante sobre sus gustos artísticos, la procedencia de sus industrias i los cambios que han experimentado con el tiempo. Así, la per-

sistencia de su industria de platería demuestra que la mujer conserva todavía su amor inmoderado a los adornos.

Los grabados de estas alhajas de plata i los dibujos estilizados o simbólicos de las mantas i fajas, mantienen las cruces, figuración de la lluvia, i las representaciones zoomorfas i antropomorfas, importadas acaso del Perú en época prehispana o del lado arjentino en tiempos recientes. Esas mismas figuraciones indican a veces el gusto de los pueblos incivilizados a la línea recta i sus combinaciones, cuando no son trazadas con intencion simbólica (1).

Las costumbres anotadas por el mismo indijena forman una fuente de investigación verdaderamente auténtica.

(1) Prepara el autor un trabajo sobre el simbolismo de los adornos i tejidos araucanos.

Fabricacion de adornos de plata, de Lorenzo Coliman, Puren.

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Itrokom ple mülei ta ngütrafe. 2. Ngütrafe fundikei plata pichi fasu meu ka küme elelkefi küttral meu. 3. Deumakei molte kiñe kakon meu apolelu kuyim meu. Fei meu tukukei fundin plata mai. 4. Ni küme elal deumakel rulpakefi limayem. 5. Kümülu deumayal ponson reke, une trafla reke deumakei ka chinkokunukefi fütake martillu meu ka tuai-tuai kunekefi tañi küme elal. 6. Ngütrafe fentren wesakelu nie tañi ngutrafayal. | <ol style="list-style-type: none"> 1. En todas partes hai plateros. 2. El platero funde la plata en crisoles; coloca éstos en un brasero. 3. Hace los moldes en un cajon lleno de arena fina o de arcilla. Ahí echa la plata derretida. 4. Para arreglar las piezas, les pasa lima o lija. 5. Para hacer adornos redondos como ponson, trabajan primero las hojas o láminas; despues las doblan con martillo i las sueldan. 6. Los plateros tienen varias herramientas. |
|--|---|

Anotado en Quepe.

Mau tañi deumael.

1. Tungei ñocha, udaungekei, nentungekei piuke ka pinalu wenu ruka utüftukungekei.
2. Piulu ula deumangei llasu.
3. Deumael meu ko tukulelugekei, changül namun meu elngei ka waichifngekei piuke kug meu.
4. Femuechi llasu mau pikefi pu mapuche.
5. Femuechi mai deumangekei ta mau.

Fabricacion del lazo de junco.

1. Toman el yeibun, lo parten, le sacan el corazon i tiran la cáscara sobre el techo de las casas para que se seque.
2. Una vez seco se hace el lazo.
3. Para fabricarlo se humedece, se pone el material entre el dedo pulgar i el índice del pié (sea izquierdo o derecho) i con las palmas se tuerce.
4. Este lazo de yeibun es llamado por los araucanos *mau*.
5. Tal es la fabricacion del lazo de junco.

Del jóven indijena José Luis Burgos, de Truftruf.

Pulku manzana.

1. Deumangealmeu ta pulku manzana une deumangekei ta wampo koyam. Fei meu tungei ta manzana, fentren; liftungekei ka traungekei.

Chicha de manzana.

1. Para hacerse la chicha de manzana se fabrica la canoa de madera de roble. Cójense, en seguida, las manzanas i una vez limpias se conducen a la canoa para machacarse.

2. Tranangekelu tukulelugekei fentren ko tripayalu fentren pulku.

3. Ni küme pulku tripayael llaitungekei külko meu.

4. Tripalu pulku tukungekei metawe meu. Femngechi mai demangekei ta manzana pulku.

5. Kiñeke elkefi ta pulku küla kieu pualengün ngeikurewen me ka ngillatun meu.

6. Tukungekei lakan manzana. Fei meu doi kochikei ka mollilehekei.

2. Una vez machacadas, se les pone agua para que salga bastante chicha de manzana (1).

3. Para que salga un buen licor se cuele en canastos.

4. Obtenido el licor, se le guarda en cántaros. De esta manera se fabrica la chicha de manzana.

5. Algunos la guardan hasta tres meses para las fiestas de graduar *machi* i rogativas.

6. Se le pone orejones de manzana. Sale mas fuerte i embriaga.

Del jóven indijena José Luis Burgos, de Truftruf.

Challá ñi deumapeyim.

1. Rag meu deunangekei challá.
2. Uno külchaf ngekei ta ko meu; molde ngekei ka widingekei pichi kura meu widiwe pingelu.

3. Kiñeke rupa kelüñ mangekei.

4. Meli antü piunngekei.

5. Deumalngekei kula namun ka keche deumalngekelai.

6. Metawe kümei ta pulku elaam ka koam.

7. Rupan deumael deumangekei epu pilun. Tukulengekei külen ka piulu.

8. Tukungekei challa lichi meu.

9. Küme piulu deumangekei ta ael.

Fabricacion de la olla.

1. La olla se hace de greda.
2. Echan a remojar la pasta, despues la moldean i le pasan una piedrecita llamada *huidihue* para que quede lisa.

3. A veces la tiñen con polvos colorados

4. Se seca cuatro dias al sol.

5. Algunos le hacen tres patas i otros no le hacen ninguna.

6. Son cántaros para guardar chicha o acarrear agua.

7. Despues de haberla hecho, le hacen dos orejas. En seguida le ponen crin abajo i tambien hilo de lana torcido.

8. Despues la echan en una olla con leche. (Para *curarla*).

9. Cuando está bien seca, puede hacerse comida.

El canasto.

1. Deumayael külko une kintungekei foki pichi rumelu. Mawida meu mülei fentren foki.

2. Kiñeke müten dim deumai külko.

1. Para hacer el canasto se busca primeramente boqui delgado. En el monte hai boqui de todas clases.

2. Algunos solo son diestros en hacer canastos.

(1) Las trituran a golpes con un palo de colihue o bien las muelen con los piés.

3. Une deumangekei anüyel. Ka witrakunungekei pichi rumelu foqui; tañi tuntengeael llemai; ka tañi chumungechi ngeael.

4. Fei meu mai rulpa, rulpakunungekei ta foki tañi kúme pizcoael, rulpaoalu ko rume.

Newentu witrakunungekei itro kúmelu.

5. Mapuche kúlko pilun deumangekelai. Tañi nungeal tudulelugei trapé.

6. Múlei fuchañma ka pichilu.

3. Se trabaja primero el asiento. Se paran en seguida muchas varillas para arriba; éstas indican el tamaño; con estas mismas se le da la forma.

4. En seguida por entre éstas se van pasando otras varillas de boqui, unas por dentro i otras por fuera a modo de trenzado.

Se van apretando i forman un tejido muy seguro.

5. Los canastos mapuches no llevan asas. Les ponen un trenzado grueso de lana.

6. Hacen de todos tamaños (1).

Lazo de cuero.

1. Unelu meu tuaikunungei ta trelke ka piukunungekei antü meu.

2. Fei meu tuai katrüngei kiñe koron: ilfokunungei ko meu.

3. Ilfolu trapelungekei kiñe mamül meu ka yefkingei kuchillu meu.

4. Ka kúme witrängekei tañi tunteael; kúme katrüngekei noram.

5. Fei meu mai chinkongekei fara meu. Pinchinma meu entungekei ka yengekei ko meu ilfoael.

6. Tufaula, deumangekei ka witrängei ñi piuael.

7. Tañi kúme inküael trayangekei chinkolu mazu meu ka inküngei kuü meu. Tañi chodael witrängei chikochiko meu sintal cawell meu llemai.

1. Primeramente se hace del cuero un gran disco; éste se deja secar al sol.

2. Despues cortan en círculo una correa; la ponen a remojar en una tina con agua.

3. En seguida la amarran de un extremo en un palo i la pelan con cuchillo.

4. La estiran bien para que dé todo su largo; la emparejan del mismo ancho.

5. Ahora lo envuelven en el palo llamado *varon* (2). Despues de dos o tres horas se seca i se lleva nuevamente a una tina con agua.

6. Ahora se tuerce, se deja estirado para que se seque.

7. Por último, se golpea hecho rollo con un mazo i se restrega a mano. Para que quede amarillo se envuelve en un arbusto llamado *micai* i se tira de la cincha del caballo.

(2) El arte cestil se mantiene entre los araucanos en el grado de desenvolvimiento que habia adquirido ántes. Por su forma i factura, algunas piezas, como los *lepu* (fuentes de juncos) tienen una igualdad completa con las mismas del lado arjentino i de los peruanos. atacameños i calchaquies.

(2) La vara gruesa que hai fuera de la casa.

Deumayael makuñ.

1. Deumayael makuñ une küchängekei kal, fuungei ka trükongei.
2. Kechu trüko koni makuñ meu.
3. Feimeu fu wengei ka kallfungei, chem ad rume, küchängei; deulu witrálängekei ta makuñ.
4. Witrálängealu duamngekei epu külo ka epu che küdaucki.
5. Petu ñi ngürengenon kintungekei rangin; fei meu ringi fumeu tukungekei fu ngürewewewentungei.
6. Mei meu ngürengengei; deumalelu kardongeki, kümelelu mai tañi tukuael.
7. Makuñ niei chiñayel ka niekelai, ngen ñi feipilu müten.

Deumayael rali.

1. Deumayael rali une kintungekei anken mamüll fei meu deumangekei.
2. Une kafnangekei pichi carita kechilen meu. Camull ta triwe pingei.
3. Entungekei wallpalen meu pichi toki meu maichiwe pingelu. Chinquid kunungekei anuam.
4. Kiñeke che trafon fentana rulpakeyu küme chiram.
5. Kiñeke müten kim deumai ta rali ka kiñeke müten deumalkefi ta pelun.
6. Fatia ka femngechi deumangekei.

Preparacion de una manta

1. Para hacer una manta hai que lavar la lana, hilarla i ovillarla.
2. Cinco ovillos entran en una manta.
3. Despues el hilo se enmadeja i ésta se tiñe del color que se quiera, para lavarlas en seguida i entrar a hurdir la manta.
4. Para hurdirla se necesitan dos *quilvos* i tienen que trabajar dos personas (1).
5. Antes de tejerla se busca el medio para la boca; en seguida se crnza con otros hilos i se aprieta con el *ñerehue* (2).
6. Despues se teje i una vez hecha se carda, quedando así lista para usarla.
7. La manta puede ser con o sin flecos; esto es al gusto de su dueño.

Modo de hacer platos.

1. Para hacer platos se busca un palo seco i de él se construye el plato.
2. Se labra hasta que quede como una ruedecita. El palo es de laurel.
3. Le sacan adentro, hasta dejarlo redondo, con una hachita llamada *maichihue*. En la parte de abajo le dejan asiento.
4. Algunos le pasan adentro un pedazo de vidrio.
5. Son contados los que saben hacer platos i son raros los que les hacen orejas.
6. Las bateas se trabajan lo mismo.

(1) Se llaman *quilvos* los maderos mas gruesos de arriba i abajo del telar, horizontales.

(2) La palaleta para apretar el hilo en el telar.

Preparacion del mudai.

1. Wera domo deunakei kütral. Kütral meu anükunungei ta challa Challá meu tukungekei kachilla mudayael. Ka küme elngekei kudi minche meu tukulelungei chukum, pichi trelke.

2. Pu üleha itró trür entukeingün ta challa, wachifngekei ñi tripayael ko ka wenu purangei tañi tripayael aren.

3. Fei meu mai, yengei challa ina kudi ple; lukntukeingün ka petu ñi mültrüntukuel ülkantukumekeingun pséi, pséi, fséi, fséi, pséi, etc.

4. Ka ito trür imekefingün ta mültrün welu ilaingun; tofkülen tukungekei kiñe pichi metawe meu. Metawe meu nieel fürelkei ta muska, tukulelgenolu wedañmakei.

5. Rupan mültrüingei tukungekei ta challa meu; anüungekei kütral ka epe wadküalu ula tukulelungekei metawe meu mülelu.

6. Pichinma wadkülu entungekei ta challa, flan kületulu mültrün meu; futake metawe meu yengekei meseñ meu.

7. Meseñ epuwentu meu kümelewe-tui ta muska tañi putuael.

8. Tufa ula aimeñ winkaulu ta che tukukefi ta lakan manzana tañi kochifüreael. Fei meu mai kimngekei tañi nienon tofkü tañi nien lakan; welu nienon meu lakan mülei tofkü.

1. Varias jóvenes araucanas hacen frente a la casa grandes fogatas. En cada una de éstas se ponen enormes ollas con el trigo para el mudai. También se preparan las piedras de moler, que debajo tienen un chucum o un pellejito.

2. Las robustas jóvenes casi a un tiempo, sacan las ollas, las dan vueltas (cuidando de taparlas con una latita) para que salga el agua i, en seguida, las sacuden (levantando el trigo hacia arriba) para que salga el vapor.

3. Llevan despues, sus challa, ollas, cerca de la piedra, se hincan i principian a moler al compas de un cantito que podria traducirse por estos sonidos: «pséi, pséi, fséi, fséi, pséi», etc.

4. Al mismo tiempo que muelen van mascando sin tragar, i ese producto semi-líquido lo depositan en un cantarito. Todo lo que se guarda en este sirve de fermento, pues a falta de él, el mudai queda dulce i, por consiguiente, malo.

5. Una vez que se ha molido todo el trigo, se coloca nuevamente la olla al fuego, i cuando ha dado el primer hervor, tanto lo molido como lo masticado se depositan en la challá.

6. Cuando ha hervido un poco, se saca el agua, que con el trigo ha quedado blanca, en grandes cántaros, i se lleva a unos tiestos llamados meseñ o chuicos.

7. En estos tiestos el licor tan apetecido por los araucanos queda preparado para ser bebido ya desde el segundo dia.

8. Hoi se echa el mudai a la olla solo lo molido i como fermento se pone lakan, orejones de manzanas. Por esto es muy conocido el mudai que ha sido preparado con el fermento bucal, pues cuando falta el orejon quiere decir que hai masticacion.

9. Femuechi mai deumangekei ta muska müna duankelu che trawun meu.

9. Esta es la fabricacion del mudai o muscá, licor tan comun i tan apete-cido en las fiestas araucanas.

Rukan.

Contado por el mapuche dueño de la casa que se iba a construir, de Que-pe, i anotado por don Manuel Manquilef.

1. Yemen tami pu ke kona meu feipifin: Kiñe rukan niean mai, kellumuan kona, pu weni frenemuen. Itrokom nieyin trawun kellumukeyiñ; fei meu furenemuyiñ.

1. Fuf a donde los mocetones i les dije lo siguiente: «Voi a tener un rukan, ayúdenme mocetones, ayúdenme, amigos; háganme este servicio. Todos tenemos fiestas, todos nos ayudamos mutuamente, por eso les pido este favor.»

2. Fei meu feipingen: Itrokom pu ke weni kellukei mülekan mudai, pulku müten. Itro müchai müten küna mean, foki mean ka mumean. Fei müten yeyafin ñi fúta weni.

2. Ellos me dijeron: «Todos los amigos se ayudan habiendo carne, mudai i vino. Mui pronto voi a arrancar ratonera, a sacar boqui i a hacer lazo de yeibum. Todo eso llevaré a mi amigo.»

3. Tañi küme feipingel meu fanten meu witrayai ñi ruka pin ñi ngen ruka ngen meu.

3. En vista de la favorable contestacion, fijé el dia en que se podia, mas o ménos, armar la casa.

4. Umañ meu fentren che traguf ka amuigiñ ñi fokiael.

4. Al dia siguiente un grupo de mapuches comenzaron a cortar *boqui*.

5. Müna lerkei pu weche tañi tuel foki ka tañi chinkoael.

5. Con gran destreza i habilidad tiraban i enrollaban grandes manojos de *boqui*.

Pülle fei meu mulerkei kechu weche mekeingün tañi katrün pilu, walle ka raral epuñple la frangei.

Cerca de ahí habia cinco robustos mapuches cortando largos pilos, güallis i radales, que labraban por dos lados.

6. Pura weche wentrü katrümekei ta ringi entungei ta tapül ka chinkongekei

6. Ocho mocetones cortaban derechos colihües: le sacaban las hojas i en seguida los agrupaban.

7. Kiñe fúta lelfun meu mülei küna, estipu meu akurkei. Fentren mapuche mekeingün ñi tuel ka ñi unen deumael ta kawell küna.

7. En una gran loma habia paja ratonera; llegaba hasta los estribos. Varios araucanos competian en ser los primeros en formar caballos de ratonera.

8. Kawel küka femuechi deumangei. Unelu meu deumangei konka küna, fei meu deumangei trokiñ meli konka küna meu; kawell meu konkei meli trokiñ trafkü meu amui meli-mari konka-küna.

8. Los mencionados caballos están formados de la siguiente manera: se amarra un manajo de ratonera; se denomina *konká küná*. Ahora se toman cuatro *konká küná*, formándose un grupo llamado *troquiñ*, i diez de éstos forman el caballo.

9. Kiñe pichi ko meu, inaltu kiñe koyam meu mülerkei kechu mapuche petu deumael mau rukael. Tungekei ñocha, entuñmangekei fund ka tapül.

10. Epu antü mekei ñi küdaun pu kona, femuechi deumangei küdaun.

11. Fei meu wera trariñ mansun yemekei ta kom ñi tuel pu ke kona.

12. Fei meu kom kudawingün kiñeke rüangan deumai, kakelu küke eli foki, kakelu küme lepülmi küna; fei meu mai witrangei ta ruka. Fei meu mai itrokom che pei tañi ayün küdaun ka ñi küme eluyen meu itrokom tañi rukayael.

13. Witrалу ruka fentren rukache küdaupai ngen rukan meu.

14. Inafül fütake kütral meu ilongekei epu motriñ kullin Pülle fei meu mülei epu tutelu auka ka langümngéal. Langümngéal toki meu ulelnyekei tol meu itro piir kiñe kauchulelu ilon meu chingarkunufi fütta kuchillu meu ka lloungei molfüñ rali meu.

Ka yemengekei pulku waria meu. Itrokom pegulei.

15. Ñi deumangeael ta ruka kiñe che müten ñidolkülelai mülei küla epu kapitan ka kiñe teniente. Kiñe kapitan ñidolngei kiñe ple meu teniente furi ruka.

16. Mülefui ñi dullingéal tufeichi che.

Fei meu ngen ruka werküff tañi werken kiñe malle ñi ruka meu feipiael: «Küme malle küme wení: Tami küme küdaufe ngen meu kapitan eyu ta tufa. Frenéen ule müten traguche-

9. En un esterito, cerca de un roble estaban cinco araucanos haciendo lazos para el *rucan*. Toman el yeibun, lo parten, le sacan el corazón i tiran la cáscara.

10. Dos días seguidos trabajaron los sufridos mocetones, concluyendo así las difíciles tareas.

11. Entónces varias yuntas de bueyes condujeron el material a un lugar preparado con mucha anticipación.

12. Mui pronto varios mocetones principiaron a hacer hoyos; otros a arreglar i a repartir el boqui; otros a repartir la ratonera; otros a armar la casa i en un corto tiempo apareció la casa armada; cada cosa en su lugar i listo para principiar el techo en cualquier momento.

13. Desde que se paró la casa hubo mucho movimiento en la del dueño del *rucan*, porque vinieron los vecinos (1).

14. Al lado de unas fogatas se carneaban dos vaquillonas gordas. Cerca de ahí dos mocetones botaban dos lindas potrancas. La muerte de éstas era mui rápida, pues se le daba un golpe en la frente con el ojo del hacha. Inmediatamente un indio les entierra el cuchillo por el pecho i reciben la sangre en los *rali* (2).

Se trae también vino del pueblo. Todo está listo.

15. La hechura de una vivienda no la dirige una sola persona sino tres: dos capitanes i un teniente. Cada capitán tiene la dirección de un costado i el teniente la parte posterior de la ruca.

16. Faltaba, pues, designar a estas personas.

Entónces el dueño manda a su *huerquen* a casa de un sobrino, con este recado: «Buen sobrino i amigo: Como tú eres un buen trabajador, me he apresurado nombrarte capitán. Ruégo-

(1) Los parientes.

(2) Platos de madera.

aimi: fentren nien mai iló, mudai tañi ulael rukan meu.»

17. Fei meu malle feipi feichi werken engu femuechi: «Küme malle: Ule müten traguchean; itrokom inehin niekeyin tragun ka kellukeyin ka mañumkeyin. Mañumun mai tami dulliel meu ka itro newentuan tañi küme tripaael tañi ruka. Nienofule ilo, mudai, chem no rume nienofule kellukafun müten.»

18. Fei meu mai ngen ruka werkükei kakelu lonko meu tañi kupayael rukan meu. Itrokom akukeingün.

19. Deuma dullingei ñidol fanten rukayan pi ngen rukan.

Tañi küme dullingeal pu küdaufe tufeichi küla ñidol dullikefi ñi puche; itrokom ple rupakei tañi kellungeael rukan antü meu.

20. Tragun antü meu elungekei ta tufeichi küla ñidol llag mülechi mudai, pulku, ilo llag itrokom ñi tragufiel rukayael. Ka llag elungekei kakelu puche, akukelu rukan meu, pu lonko ka tufeichi cho re küpalu.

21. Mekeingün rukan meu.

Ka mekei ñi akun pu lonko fentren pu kona engu ka tufeichi ngen rukan wirarkei: «Witran, witran» ka pu domo feipikei: Pontro, pontro, we pontro»; we pontro pikeingun tañi añüael llemai pu lonko ka lonko ñi pu fotüm. Pu lonko ülmen doi kümechi wesakelu añükei.

22. Pu witran müna küme llou-ngei pu ülcha. Lefkei pu domo tañi kintuael trelke pontro, lama tañi küme elael tañi küme añüal pu che faneku meu pu witran.

te que desde mañana mismo, si es posible, tomes todas las medidas del caso i apresúrate a reunir jente, pues tengo bastante carne i *mudai*.»

17. El sobrino le contestó con el mismo *huerquen* lo siguiente: «Buen tío: Mañana mismo reuniré jente, con toda buena voluntad; pues entre todos nos ayudamos i nos hacemos favores. Le agradezco la eleccion que ha hecho en mi i haré todo lo posible porque su casa salga lo mejor i lo mas pronto que se pueda. Aunque Ud. querido tío, no hubiese tenido carne i *mudai* siempre le habria ayudado.»

18. Despues el dueño del *rukan* manda a su *huerquen* a casa de otros caciques amigos a invitarlos. Todos asisten.

19. Designados los capitanes i el teniente, se fija el dia del *rukan*.

La obra ya no es del dueño sino de los dirigentes. Los capitanes i el teniente tienen que buscar las personas para que les ayuden a techar.

20. El dia de la fiesta se entrega a los capitanes i al teniente la mitad del *mudai*, del vino, de la carne; en una palabra la mitad de lo que se ha reunido para el *rukan*. La otra mitad se deja para los convidados i para todos aquellos que siempre asisten sin invitacion.

21. Se principia a techar.

Se van presentando los caciques rodeados de mocetones, i todos dueños de casa principian a gritar: «Forastero, forastero» i las mujeres dicen: «Frazadas, frazadas nuevas». Dicen frazadas nuevas porque a los caciques o hijos de éstos deben sentarse siempre en frazadas nuevas o en lo mejor que tenga la ruca del araucano.

22. Cada forastero es mui bien recibido por las jóvenes. Estas corren de un extremo a otro en busca de pellejos, *lamas* i *pontros* con el objeto de tenerlos listos i colocarlos en los asientos de los convidados.

23. Pu mapuche itro chumuechi ngepe kitralen elekelafi, kuñifal ülmen ngepe rume.

Femngechi mai lloungেকেি witrان tragan meu. Pu kona pur mekei tañi küdaun.

24. Pu küdaufe tragulelaingün mu, kiñe llag wenu puranakefi ta konka küma, kakiñe trokiñ mülei wenu ruka meuka trokiñ mülei wenu minche ru-ka meu.

25. Mapu meu mülelu utruftukei konka küna, wenu meu mülelu lepül-künufi ta küna ka trarikefi fütake mau engu rulpangekei ringi akucha meu; fei meu mai minche meu mülechi küdaufe nükefi ta tufeichi akucha oñolkefi ka tañi tukuafiel mütronkumungekei kiñe fütä mazu meu. Femuechi mai traringekei ta küna.

Pichin meu müten deumange kei ta ruka, fentren ngelu engun mai.

26. Deumangelu tufeichi küdaufe tañi pu kure engu ka witrان engün konkeingün ruka meu ka feipikei: «Koniñiñ we ruka meu.»

Fei meu mai deumangekei fütake kütral küla maichi epu pu kapitan kangelu teniente. Wichulekeingün pu lonko inaltu kütral ka mekekei ñi püsamun. Femuechi llitulngei ta tragan.

27. Famuechi tragan meu pu che epuwentu, külawentu mülekeingün.

23. Una cosa comun entre los araucanos es no dejar a nadie de pié, sea pobre o rico.

Así es recibido cada huésped que arriba a la fiesta. Los mocetones del cacique visitante inmediatamente se ponen a trabajar.

24. Los trabajadores están distribuidos de la siguiente manera: la mitad mas o ménos tira la kona, un cuarto está sobre la casa i el resto bajo el techo, pero siempre arriba.

25. Ahora los de abajo tiran la ratonera; los de arriba, que están en la parte superior del techo, estienden la *koná* i con largos lazos de yeibun enhebrados en una aguja de coligüe lo pasan para abajo, i los constructores de esta parte reciben la aguja i la devuelven clavándola en el techo en donde recibe ésta un fuerte golpe con un mazo. De esta manera, se va apretando la *koná*, ratonera.

Mui pronto, como en hora i media de trabajo, se concluye la casa.

26. Despues de concluida, tanto los constructores con sus mujeres, como los convidados, entran a la ruca a los gritos de «Entremos a la casa nueva».

En el interior se hacen tres grandes fogatas, correspondiendo dos a los capitanes i la otra al teniente. Cada jefe se reune con sus mocetones i parte de los convidados al rededor de su fuego i se da con esto principio a la fiesta.

27. La fiesta dura a veces tres i hasta cuatro dias.

Un malon, del cacique Painevilu, Maquehua.

1. Aukanche fel pu makewano yem ka weni pikefingün winkayem. Fei meu kakelu che üdengeingün ka kupa kewakepingün.

2. Pu makewano ñi duam meu mai itrokom ple müleai winka, pirkeingün kakelu mapuche. Fei meu mai maloa-fiyin wedake che pingün fentren pu lonko ka kom langümafiyin.

1. Los maquehuanos eran buenos guerreros i tenían amistad con los chilenos. Por eso los demas mapuches les tenían mala voluntad.

2. Por causa de los maquehuanos se irian a poblar todas estas tierras de chilenos, decian. Se propusieron algunos caciques darles un *malon* i matar a chicos i grandes.

3. Fei meu fúta trawun mülei. Dungi mai fúta lonko Kuriwinka, wenteche, Llevul, pikunche ka Wichakeo, lafkenche.

4. Kiñe füg trükongei.

Entumañgelu kiñe püron rupai antü, kom afu kupaingün. Fei meu mai kiñe wedache ñi duam pu makewano kimi tañi malongaeal. Fei meu makewano amui illkawalu. Trapilwe meu, inafül Kepe.

Makewano engu mülerkei Alkavilu chi lonko ka Linkovilu chi ülmen.

5. Pu makewano ñi kaine küme ralkilai ñi puron.

Unelu meu akui Llevul. Rantupafi pu domo tañi cheu müleel ta pu wentru. Pu domo feipingün amuingün maloel willeche meu. Pu kullin kai cheu elingün; elelgei iyen inalta leufü meu Trapilwe meu.

6. Amuingün tañi yemeafiel. Pu makewano illkawkuleingün kiñe futa legion leufu meu futa winkul wallpalelu nielu kiñe konün müten. Fei meu mai loftungerkei, wiraringün ka kewaingün waiki meu. Fentren che laingün; kakelu nükgeingün. Fentren kawell ñamingün ka plata (unelwe, si puela, witrán puranwe).

7. Umañchi pun akuingün Kuriwinka ka Wichakeo lonko. Rantungei pu domo makewano meu.

Fei meu feipingün: küla antü meu tripaingün waidof ñi amuael. Ka amuingün tañi yemeafiel kullin mai. Pu makewano tripaingün ka wallpangei pu malofe. Fentren che akurkei. Fúta kewan mülei; fentren mollifün tripai. Makewano laingün kiñeke müten. Kakelu fentrentu lai ka lefmaingün. Trapilwe pingechi llogi meu llemai.

8. Kakelu mapuche llika fingün pu makewank. Fei meu mai, illkulu engun, weñelu engun yemekeingun pu makewano meu tañi ngulamngaeal.

3. Celebraron una junta secreta. Quedaron convenidos el cacique Curihuinca, arribano; Llevul, picunche, i Huichaque, costino.

4. En un hilo hicieron los nudos.

Cuando desataran todos los nudos, se dejarían caer. Como nunca faltan espías, los maquehuano descubrieron el plan de los contrarios. Se atrincheraron en el Trapilhue, en la orilla sur del río Quepe.

Con los maquehuano estaban los caciques parientes Alcavilu i Lincovilu.

5. Se equivocaron los aliados en los nudos. Primero llegó Llevul.

Preguntaron a las mujeres dónde estaban los hombres. Las mujeres les dijeron que habían ido a la cordillera a dar un *malon*. Preguntaron por los animales. Les dijeron que estaban en Trapilhue.

6. Fueron a buscarlos. Los maquehuano estaban escondidos en un rincón de ese lugar, rodeado de barrancos i con una sola entrada. Salieron de repente; dieron un chivateo i los atacaron con lanzas. Murieron muchos; otros quedaron prisioneros. Perdieron los caballos i la plata (frenos, espuelas i cabezadas).

7. A la segunda noche llegaron Curihuinca i Huichaqueo. Preguntaron a las mujeres por los maquehuano.

Ellas les dijeron que hacia tres días que habían ido a la cordillera. Entraron también al mismo lugar en busca de los animales. Los maquehuano salieron i los acorralaron. Traían mas jente. La pelea fué grande; corrió mucha sangre. Maquehuano murieron pocos. De los otros murieron mas i otros huyeron. Los acorralaron en el *Holli* de Trapilhue.

8. Los demas mapuches les tomaron miedo a los maquehuano. Cuando tenían pleitos entre ellos venían a pedirles consejos i todo lo hallaban bueno (1)

(1) Estos mismos maquehuano, de la orilla sur del río Cautín frente de Temuco, dieron un *malon* a sus vecinos de Quepe i los vencieron. Estos últimos fueron a buscar *yuyos* (Brassica

La majia de una carrera.

1. Kudeal pu mapuche deumakei ta lawen.

Tañi küme tripayal kintungekei kiñe kimünchi domo

2. Kimünchi domo küme kimlu kom tañi pu lawen mapu, itro pür pikei ka deumakei tufachi lawen, unelu meu houkei rangin tañi kullintukun:

3. Tañi kimngenoael weñekei mekawell. Umantuku meu tañi kudeal gullen nie koñi ngechi domo tukuleln-gerei me meu ka katriü rüpu ngekei.

4. Tufeichi gullen tukungekei rüpu meu. tañi katriütuael ta küden.

5. Tañi tukual ta machitun, dungu-kei ta pu ke kalku engu. Ka küme pe-umakei tañi wewal ta kuden.

1. Los mapuches para ganar las carreras hacen remedios.

Para hacer sus remedios buscan una mujer mui entendida en la materia.

2. La mujer mui versada en los remedios que proporciona la naturaleza no pone obstáculo alguno i hace el siguiente remedio, habiendo sí recibido ya la mitad del valor del *machitun* (medicamento):

3. Sijilosamente roba la bosta del caballo. El dia anterior de la carrera hace que los orines de una mujer embarazada se mezclen con la bosta i sean esparcidos en el camino por donde vaya a pasar el caballo corredor

4. La combinacion es esparcida como que va a interrumpir la marcha, es decir, cortando el camino.

5. Al derramar la brujería la india hace rogativas a todos sus *calcu* brujos, obteniendo en la noche un sueño agorero, i siempre gana la carrera.

Pentuco

1. Pentukufe.—Ngelai dungun tufá?

2. Pentukungei Ngelai.

1. Chem dungun no rumé ngelai?

2. Ngelai chem dungun no rumé.

1. Femí mai kumé weimi, ngenon chi dungun; kumelekan chi ta ñi küme weni pipefun ta tufáááá.

2. Ngelai dungun mai, kümei mai ta dungun ruméééé.

1. Kümei mai ta ñi ngenon chem dungun no ruméééé.

2. Femürkeimai.

1. Kümelekan chi ñi weini ta tufá; konümpafichi ta tufá muchai mai

Saludo o mensaje

1. Saludador.—¿No hai nuevas aquí?

2. Saludado.—No hai.

1. ¿No hai ninguna noticia siquiera?

2. No hai ninguna noticia.

1. Bien, mi buen amigo, que no haya novedad; bueno estará ese buen amigo, djeme.

2 No hai noticias, si; agradezco tu pregunta.

1. Me alegro que no haya ninguna novedad.

2. Eso es, así es, sí.

1. Estará bueno mi amigo; pasaré a verlo ahora; luego me informaré si

campestris), ántes de la pacificacion de la Araucanía, a las tierras de los primeros i sin su venia. Los maquehuanos se hicieron pagar de la ofensa i del perjuicio por medio de un *malon*.

El yuyo era escaso en la antigua Araucanía; solo se habia propagado en las reducciones que sembraban trigo. En las que no se dedicaban a este cultivo, jeneralmente rodeadas de muchos bosques, no existia esta planta, mui usada ahora en la comida vegetal del mapuche.

cheu dungun ta mulei feinu mai ta conümpaeyu ta tufáááá.

2. Kúmei mai ta mi compan; itrokom anieu ta penkei mááááí.

1. Ñi kúmelekan ñi kúmelekanon chi pinpeyúúúú.

2. Femürkel kúmei mai ta mi perpacééí.

1. Kúmelekarkeimi mai; mulelu mai ta pegun mulei ta dungu; feimeu mai antueyúúúú.

2. Femi mai, kúmei mai tu mi konümpañ; mulelu mai ta pegun mulei ta dungu ta tufá Mañumeyen ta mi konum pan rantuyael meu. Michai mulekei chem dungun runécééí.

1. Rupachi mai, ndayu mai.

2. Rupage mai, penkayael (1).

hai alguna novedad, por eso, sí, te paso a ver ahora.

2. Agradezco tu visita; todos los amigos deben verse.

1. Si estará bueno o no; díjeme.

2. Eso es, buena es tu visita.

1. Bueno estás, sí; cuando se visita hai que informarse; por eso te pregunto.

2. Eso sí, buena ha sido tu llegada: cuando se visita, hai que hablar. Agradezco tu venida a preguntar por mí. No hai, pues, novedad alguna.

1. Me voi entónces, separémonos ya.

2. Andate; nos veremos después.

Invocacion de los hombres en el ngillatun, de Ramon Manquean, Cholehol.

1. Fachantü lukutuleyün, chao. Frenemuaayün mai chao vimayaimi inchün tañi lladkün; lakilpe tañi pu yal, mongepe.

2. Itro magunpe mai chao, tañi kúme tripayal ketran, ka tañi niael frenen kullin. «Magunpe», feipinge fucha wentru, lonko milla, ka eimi fucha kuse domo; frenemuan mai epu fucha kuifi che.

3. Itrokóm küdau kellumuyin. Inka muayin mai tañi wedafem ugenoaeten.

4. Petu adkintuleyün wenu tamí pe-aeteu: epu rupa lukutuleyün. «Kutran-kilpe pu ya» feipinge eimi, mill ku chillu.

1. Estamos arrodillados, padre, hoy día. Te rogamos ahora que nos perdone, que nuestros hijos no mueran, que sirvan.

2. Te rogamos que llueva, para que produzcan las siembras, para que tengamos animales. «Que llueva», diga usted hombre grande, cabeza de oro, i usted mujer grande, rogamos a las dos grandes i antiguas personas.

3. Ayúdennos en todas las cosas. Defiéndonos de que no nos hagan ningun mal.

4. Estamos mirando para arriba; dos veces nos arrodillaremos. «Que no se enfermen los hijos,» diga usted cuchillo de oro.

(1) El *pentuko* o discurso de un mensajero es muy antiguo entre los araucanos. Núñez de Pineda i Bascuñan, antiguo cronista, hace referencia a ellos muy a menudo: «Levántose el mensajero, i conforme acostumbra, dió principio a su oracion con los ordinarios preámbulos i términos retóricos que para tales ocasiones tienen estudiados». (*Cautiverio feliz*, páj. 433). El estilo de estos diálogos, animados i de mucho interes para los indios, es enfático i con prolongacion de la última vocal de cada período.

En algunas reducciones llaman *pichi weupin*, parlamento chico o simple saludo de dos, a estos diálogos, i *fucha weupin* o parlamento grande, entre mensajero i cacique o entre dos caciques. Las tribus del sur los llaman *koyag*, parlamento.

El que lleva encargo de saludar se denomina *pentukufe* i el saludado, *pentukufe* (Mas detalles, *Psicología araucana* del autor)

5. Rangin wenu meu müleimi. Itrokom deumaimi. Eimi men itrokom witraleyin (1).

Challwatun

1. Kepe leufu meu challwatukeyi ta che fütä ke pontro ka makuñ engü.

2. Kintungekei ta plom tañi elngeael ta makuñ ko meu. Traringekei meli wechuñ meu pichike mau meu.

3. Tukungekei kako trüfken, tañi kecha ngeal. Fei meu akukei ta challwa.

4. Epu wentru inaltu witrakei. aliü püra meu. Akulu ka konlu challwa witrängekei wenu plé ta mau. Mufüke challwa tripakei, kayu.

5. Kake mapuche challwatudei külkó meu; tufa ta fuchakei ñi wun.

6. Wallpalei wun karü ringi meu. Ka kiñe fucha ringi meu tukungekei ko meu.

7. Kulko tukungekei ko meu. Tukulengekei trüfken kako.

8. Akukei ta challwa konkei ka inaltu külko miuakei. Fei meu witrängekei püra ple. Femngechi küme nüngekei challwa.

9. Trupefkelai ta challwa pekelu pontro ka tufeichi külko tañi miaupeyim waka ko meu. Pu domo ka kechamekei fei meu.

10. Kiñeke rupa kechangekei ta challwa kura meu tañi amuael külko ple.

11 Pu mapuche ikei challwa mallu poñi engu.

5. En medio del cielo está usted. Todas las cosas hizo usted. Por usted estamos todos parados.

La pesca

1. En las reducciones de Quepe los mapuches pescan ahora con mantas o ponchos.

2. Buscan partes buenas i tienden dentro del agua el poncho. Está amarrado en las cuatro puntas con lacitos de yeibun.

3. Le ponen encima la ceniza del mote, despues de lavado. Ahí llegan los pescados.

4. Dos hombres están a la orilla, en una altura. Cuando ven que entran, tiran de repente los lazos para arriba. Sacan varios pescados; a lo mas seis.

5. Otros mapuches pescan con canastos; éstos son grandes i anchos de boca.

6. Toda la boca está rodeada de un colihue verde (chusquea). A éste se amarra otro largo.

7. Tiran el canasto al agua. Lleva tambien ceniza de mote.

8. El pescado llega i se mete dentro o frente del canasto. Entónces lo tiran para arriba. Salen algunos. Este es mas seguro que el otro.

9. El pescado no se asusta, porque se pone el poncho o el canasto donde los animales tienen costumbre de ir a beber agua. Las mujeres tambien van a lavar ahí mismo.

10. A veces rodean el pescado tirándoles piedras para que se acerquen al canasto.

11. Los mapuches comen el pescado cocido con papas.

(1) En algunas agrupaciones, particularmente en las del sur i la costa, quedan invocaciones a los pájaros, debidas sin duda a la creencia de que las almas de los antepasados se han transformado en aves que frecuentan las rejiones altas del espacio i vuelven a bajar para traer consuelo a sus descendientes.

Rùnkùchallwan (1).

Pesca con lanza tridente, referida por el jóven Felipe Kùmeñ de Wapi

1. Rùnkùchallwan duamñekei kiñi rùkñwe.

2. Wóné kintuñekei kiñe mamöll, dùke, kam ñefù, kam ñulñu, norñelu, ella mən arumelu, epu ñufkù kam kùla ñfku niechi mamöll.

3. Fei meu ká kintuñekei pichi kù rume ñmuntu, waillilal.

4. Kùla kintuñekei, epe kiñe ñulfu nielu; kiñepöle yuñmñekei, kañpöle mayafñentuñekei (waillil). Wechun mamöll ká fei kùlañpöle mayafñentuñekei.

5. Fei meu tófachi kùla waillil trapmñekeiwechun mamöll meu, traruntekuñekei foki meu kam pichi rume defmeu. Tófachi kùla waillil kùllwekənuñeñi trafnoam (raññ meu trarñe).

6. Fei meu epu wentru amukei challwailu.

Konkeñu kiñe wampo meu. Iñañelu (kəlen wampo meu melelu) fei kawelekei; kiñe, loñko wampo meu, witalakei.

Fei meu konkeñul eufú meu.

7. Cheu ñi pen challwa kawewekelai kəlen wampo meu melelu.

Loñko wampo meu məlelu lluwatuniekei challwa, fei meu inafəlpulu rùnkùtukei rùnkùwe meu. Tulu, fei meu tekukei wampo.

Kiñekó meu witəfikci challwa.

1. Para pescar de esta manera se necesita una lanza tridente.

2. Primero se busca un palo, un tique o avellano o ulmo, que sea derecho i no mui delgado, un palo que tenga unas dos o tres brazadas.

3. Despues se buscan tambien unos (ganchos) delgados de murta, para servir de waillil (diente.)

4. Tres se buscan que tengan casi una brazada; en un extremo se les da punta, en el otro se les quita algo de la redondez (a los waillil).

A la estremidad del palo tambien se le quita la redondez en tres lados.

5. Despues se reunen los tres dientes a la estremidad del palo, son amarrados con voqui o con una cuerda delgada de ñocha. Estos tres dientes se unen con voqui entre sí, a distancia para que no se junten (amarrándolos en el medio).

6. Entónces dos hombres van a pescar.

Entran en una canoa. Aquel que está atras (que está en la popa de la canoa), éste está remando (con un palo); uno está en pié en la proa.

Entónces se internan en el rio.

7. Donde encuentra peces, deja de remar el que está en la popa.

El de la proa fija la atencion en los peces (i) al llegar cerca les clava con el tridente. Si coge (uno), entónces lo echa a la canoa.

A veces se sale el pez (del tridente) (2).

(1) Segun el cronista Carvallo i Goyeneche, en el siglo XVIII ya se pescaba con mantas. En las reducciones del sur i de la costa queda todavía el procedimiento antiguo de pescar con palos aguzados, en una canoa o desde la orilla de los rios i lagunas. El padre Augusta trae en su libro «Lecturas Araucanas» el siguiente trozo:

(2) Se pescaba tambien con un palo aguzado de quila (Chusquea); denominábase este procedimiento *kùlatun*. Empleaban para este mismo objeto un instrumento con una o tres puntas largas de hierro que se llamaba *rinkùn*; pescar con esta especie de garrocha era

Paliñ.

1. Elingeí kiñe lelfun tañi aukantuael. Itrokom lonko nie ñi mapu ta ñi aukantuael.

2. Tufeichi lelfun pataka nefkü nie welu pichi rumei. Inofül ple yenie ta pichike ringi.

3. Aukantual ta che tragukei itrokom tañi dunguael. Itrokom pu lonko werküngekei ta ñi kupael.

Itrokom tragun meudullingekei inei tañi aukantungeael.

4. Werkülgekei tañi aukantuael. Mai pile, dullingei ta paliael ka tufeichi mapu, ka tañi chadal.

5. Señan antü meu tragukei kom che lelfun meu liwen llemai. Itrokom che yekei tañi uño.

6. Kiñe tragun meu dullingei kom aukantufe. Aukantual konkei mari-ka kiñeke rupa epu mari.

7. Re camisatuke mütén ta pu aukantufe.

Juego de chueca.

De Juan Nahuelhual.

1. Se elije para cancha un lugar despejado. Casi todas las reducciones tienen uno a propósito.

2. La cancha mide como cien brazadas de largo y ocho de ancho. Lleva por lados palitos o ramas plantados.

3. Dias ántes de jugar, se junta en una reduccion toda la jente de las cercanías. Invita un cacique u otro mapuche cualquiera. Se acuerda tener un juego de chueca i se manda a un emisario a desafiar a los de otra reduccion.

4. El emisario va a desafiar. Si se acepta, se fija la fecha i el lugar; tambien las apuestas.

5. El día señalado se juntan todos en la cancha, mui de mañana. Cada uno lleva su chueca. Esta es un palo arqueado en el extremo inferior, de *quila* ((husquea) o de avellano.

6. De cada partido se elije un grupo de jugadores. El número varia desde seis hasta veinte.

7. Se desnudan desde la cintura para arriba.

rinkütun. En trechos remansos de lagunas echaban cortezas de canelo o una coccion de esta planta para adormecer el pescado. Se valian asirismo de la nasa o *lolle*.

Aprendieron, por último, de los españoles, la pesca con anzuelos, que arreglaban con espinas o huesos. De estos mismos tomaron el uso de la red, *ñeweñ*, que fabricaban del junco llamado *ño-ha*; pescar con red era *ñeweñtun*.

El sitio en que se pescaba tenia la denominacion *chabrelatukemün*.

Un autor de la colonia dice a propósito de pesca en un libro anónimo: «El rio Cauten, que tiene 900 pies de ancho i una profundidad capaz de soportar grandes buques, se llena, en cierta época del año, de tal manera de grandes peces, hasta siete leguas mas arriba de su desembocadero, que los indios apostados en una i otra orilla, los cojen en cantidad ensartándolos solo con una caña aguzada, de las sólidas del país, que, como hemos dicho en otra parte, se llaman *coleu*. Lo mismo sucede en la mayor parte de los rios australes. En el Archipiélago de Chiloé, donde la multiplicacion de los pescados es mucho mayor que en el resto de Chile, los indios emplean un modo extraordinario de pescarlos. En la boca de los rios o en la playa del mar ponen unas estacadas de maderos robustos, que entrelazan con varillas bien firmes, a fin de que ninguno se pueda escapar. En estas estacadas dejan puertas hácia el mar, que cierran por medio de largas cuerdas cuando las aguas comienzan a bajar. Con esta operacion queda adentro tal cantidad de pescados, que a veces sucede que, tanto por su número como por su corpulencia, derriban los maderos con los esfuerzos que hacen, i huyen.»

Carvalho i Goyeneche noticia de este modo de pescar: «en los brazos de los rios poco rápidos, cortan aquellos habitantes las corrientes de una i otra banda con terraplenes de estacas, tepes i fajina para formar una manga, i en lo mas estrecho de ella colocan una cesta de cañas de figura piramidal, donde se encierra todo jénero de peces.» (Tomo I, páj. 126).

8. Ngen palife chadkei. Ka pu aukantufe chadkeiwelu kisu ñi piel meu mai. Aukantukelai chuchi ñi chadnon.

Inei no ruine chadkelai ta ñi puke weni engu, küme che pingelayafui.

9. Puche chadkei plata, pulku, unelwe itro chemkun müten.

10. Ngen aukantun wene dungukei. Pu kaine koni ula paliael meu epu trokiñ meu konkei, kiñe lelikumungu.

11. Tufeichi tukulngekei dunkullwe meu, rangin lelfun meu mülelu tufeichi rüangan.

12. Fei meu entalkeeyu epu aukantufe, doi kümelu llemai, tufachi palife dungüllfe pingekei. Inalelu takun dungüllfe pingekei ka itro wechun meu mülelu wechulekan pingekei llemai.

13. Pu ngen paliñ entungepe pali pikeingüro. Tufeichi pu kaine kisu ñi ple ayei tañi yeya fiel. Kisu ñi ple tripai, tufeichi entulu veniefi pu lef llemai, pali ulelniefi. Kisu ñi pu ke kompañ pu lef inanieyu tañi kelluael engun. Pu kaine che lefkeingun kai tañi cnoafiel pali meu.

14. Kiñe ke rupa dikelai pu kaine fei meu wungekei kiñe wechun meu, kiñei mai. Ka rupa dingekei fei meu palikei pu che. Kiñeke tuulkefi ta pali, kangelu katriütü ke fingun. Lon kotakeingun tranakeingun kangelu aukantukeingun.

«Tufeichi ta kümei»; femngochi kimngekei takümeke aukantufe pikei itrokom akintulu». Pu adklntufe feipikefingun; ¡Wewimün! Kakelu feipingun: Weukilmaun.

15. Kiñeke rupa kowakeingün aukantulelu chi che ñi weni, re ñi pial weingei tami pu ke kompañ.

16. Ka oño tukungekei ta pali ren gon meu. Ka oño palikei pu kümeke aukantufe. Kiñeke aukantufe mallkotueki ta palí killingen meu lle mai.

8. Los dueños del juego hacen una apuesta. Los jugadores apuestan además por su cuenta. No puede jugar ninguno que no haya apostado algo. Nadie apuesta en contra de los de su reducción, sería una traición.

9. Se apuestan plata, vino, mantas, frenos i otras cosas.

10. Los dueños del juego dan la orden de principiar. Los contrarios entran a la cancha i se ponen en dos filas, una frente de la otra.

11. Ponen la bola de madera en el hoyo que está en el medio de la cancha.

12. De ahí tienen que sacarla dos jugadores de los mas diestros; éstos se llaman *dungüllfe*. Los que están cerca de éstos se nombran *tacun dungüllfe*, i los del extremo para sacar la bola *huechun lecan*.

13. Los dueños del juego mandan sacar la bola del hoyo. Los dos adversarios tratan de sacarla para su lado. Sale para un lado: el que la ha sacado, le sigue pegando a toda carrera. Sus compañeros siguen detras para ayudarlo. Los contrarios corren tambien para alcanzarla i hacerla volver.

14. A veces no los alcanzan i los primeros llevan la bola hasta el fin; sacan una raya. Otras veces los alcanzan i principia la lucha. Unos le pegan a la bola, otros la atajan; se dan pechadas. Suelen tirarse al suelo, mientras los demas siguen el juego. Los viejos dicen: «Eso es bueno; así se conocen los buenos jugadores». Los que miran dicen a sus jugadores: ¡Ganen! Otros contestan: «¡Que no ganen!».

15. Sucede tambien que éstos pelean cuando lo hacen los jugadores, porque todos se interesan por la apuesta i por el honor.

16. Se vuelve a colocar la bola en el hoyo. Se principia de nuevo con las mismas peripecias. Sucede que algunos jugadores mui diestros le dan al

Tu feichi aukantufe wirarkei ñi fei pial: «Tu fei wenru». Tu feita toro».

17. Kaichilu ta pali tripalu ta ti se ñan meu, faliwelai.

Kaichingekei ta pali tripayael meu.

18. Epu entulu kiñe trokiñ traf kin-tukeingun. Tufeichi epu yelu kange-lu kiñe entulu wene entulu kiñe yei; fei meu wenelu kiñei kangelu yelai. Tufa ka kiñe entulu chadingun. Fei meuka oño palikeingun; fei meu kiñe komantü aukantukeingun.

19. Tufeichi trokiñ une entulu meli fei ta weukei. Kangelu kullikei dungkelai.

20. Tufeichi weukelu feipikei tufeichi ñamlu: «Ka oño aukantuyin». «Ka antü ula» feipikeingun.

21. Kiñeke rupa amukei pu machi. Pu machi dagukefi ta pu ke uño. Peuma meu itrokóm dungu kinngেকে ta ñi wewan ka tañi weunoael. Tufeichi uño minche metrul meu elelugekei; kiñe peumalu weukeingun tufeichi rantulu Weda peumalu ñamukei weungekei lle mai.

22. Rupan aukantulu, kom tragu-keingun tañi putuael ka ñi iael ngen palife ñi ruka meu; tufeichi che lan ngumkei ta kawell engu ufisa.

23. Amutuael meu; tufeichi weulu engun iükantukeingun maloael reke. Tufeichi ñamlu feipikei: «Mute dungu kilmun; fachantü wewimun re aretu no am chi. Ka antü ula weukaiñ».

vuelo a la bola con la chueca. Los es-pectadores amigos los aplauden i gritan: «¡Ese es jugador!», o bien, «¡Ese es toro!»

17. Cuando la bola *quema* o sale fuera de las líneas laterales, no vale nada. Esto tratan de hacer los que se ven aflijidos.

18. Si un partido entera dos, cambia de lado con el otro si el que pierde hace un punto, se le rebaja al otro uno; quedan entonces el primero con uno i el segundo con ninguno. Si éste echa otro punto, igualan. Cuando empatan, se principia nuevamente el juego; por eso dura tanto una partida.

19. El bando que entera primero cuatro puntos, gana. El otro paga sin protesta.

20. Los que pierden suelen decir a los gananciosos: «Juguemos otra vez». Los otros contestan: «Otro día».

21. A veces asisten las *machi*. Influyen en el juego, dicen, porque *curan* las chuecas. Ellas o los adivinos saben hacer *dagun* de varios modos i por el sueño. Ponen la chueca en la cabecera de la cama; si tienen buen sueño, ganan los que consultan. En caso contrario, pierden i no juegan.

22. Despues del juego, se juntan a comer i a beber licor en la casa del dueño de la cancha; éste mata un caballo o corderos.

23. Cuando se retiran, los gananciosos cantan o *chivatean*. Los que han perdido contestan: (1) «No hablen mucho; lo que han ganado queda pres-

(1) Desde que se pacificó definitivamente la Araucanía, perdió el indio, con su afición a las aventuras guerreras, casi todos sus antiguos ejercicios gimnásticos. En cambio, su vida se hizo ménos sedentaria i su acción física fué solicitada por el trabajo mas activo i estenso de la agricultura, por viajes más frecuentes a la Arjentina i por la frecuentacion diaria al pueblo vecino a la reduccion, a pié, a caballo o en carreta, para verificar el intercambio de especies.

La abstinencia sexual o tabú de la mujer estaba preserita a los jugadores de chueca i jinetes de caballos carrera.

Dormían fuera de la casa durante ocho días.

Los caballos de carrera estaban tabuados, vedados, para las mujeres, porque si los montaban, perdían su agilidad. Se prohibía igualmente a las mujeres en cinta la asistencia a

Doi futa palin mülekei we tripantü
meu ka pakon ñi kien meu lle mai.

tado solamente. Despues nos desquita-
remos».

Los juegos mas grandes i frecuentes
de chueca son en la primavera i en el
verano.

los juegos de chueca, por cuanto podian comunicar a los jugadores la dificultad de movimientos.—(Datos recojidos por el autor).

Persiste como juego clásico entre los araucanos la chueca, *palin*, *palican* o *palitun*. Como juegos secundarios i ocasionales quedan todavía entre los jóvenes i los niños los siguientes:

Peukotun, que consiste en tomarse varios niños de las manos formando un círculo, dentro del cual se halla otro, el mas pequeño de ordinario. Dos o mas que están afuera, tratan de romper el círculo para cojer al que defienden los demas. Denominase tambien este juego *doi pichilu*, del mas chico.

Trentrikan, de zancos.

Ellkankatun, jugar a las escondidas.

Tekun kantun, al tejo: hoí con monedas i ántes con discos de piedra.

Trariango, cara amarrada. Un muchacho con la vista vendada procura buscar a otro que lo evita, en un círculo de varios tomados de las manos.

Lefän, correr a pié.

Mänetun, juego en el baño, consistente a menudo en pasar i repasar un río a nado.

Fuera de los nombrados, tenían ántes el llamado *ellkankatun kuran*, esconder la piedra; con ella iba una sogá con que el que la hallaba corria a los otros.

Mammillan eran las escondidas i *kututun* el *peukotun* de ahora, llamado milano por los españoles.

Los hombres mataban sus largos ratos de ocio con estos ejercicios gimnásticos:

Pillmatun, de la pelota (Deserito en otros libros del autor).

Trämün, semejante al foot-ball, a que tenían acceso las mujeres. (Datos recojidos por el autor).

Trinao, juego de pelota de los chilotas, diferente del araucano.

Palkitun, juego de la flecha o flechar.

Witruwetun o *Witruan*, de la honda.

Rengitun, de la lanza.

Lakaitun, de las boleadoras, principalmente en las tribus inter i subandinas.

Lazutun, del lazo o lacear.

Niwün, trilla con los piés, solo en las cosechas.

Ocasionalmente celebraban simulaeros de combate, en grupos de caballería, o jiraban al rededor de alguna persona o de algun árbol plantado para este objeto. Este movimiento jiratorio llamado *avuin* es el mismo que se practica en la ceremonia del entierro.



Adivinanzas

Algunas noches, cuando la familia i los huéspedes se encuentran al rededor de la lumbre, se entretienen los mapuches en las adivinanzas que les ponen un hombre o una mujer diestros en este jénero de ejercicios.

Estas adivinanzas se distinguen por su sencillez, que dista mucho del esfuerzo de reflexion que requieren las de otros idiomas para descifrarlas. Consisten en completar una palabra cuya primera silaba enuncia el que propone el acertijo.

Este juego de palabras se llama en la lengua *koneu* i los adivinadores, *koneufe*.

El que pone las adivinanzas designa a varias personas para que le completen la serie de palabras que va nombrando: a uno le corresponden los nombres de utensilios, a otro los de pájaros i animales, a éste los de hombres i mujeres i a aquél los de árboles, flores, etc. La dificultad está principalmente en lo raro del término propuesto.

Las preguntas se inician con esta frase: «Inei ñi kimpelta?» ¿Quién sabe? i se pronuncia en seguida la primera silaba de la palabra que se piensa, como *mü*; la voz pensada es *müta*, cuerno. Contesta el que indica el interrogador con una palabra, *mürke* (harina), por ejemplo. Como no es la pensada, habla otro i dice *mudai* (chicha de maíz); otro grita *muská* (tambien nombre de la chicha de maíz). Declara entonces el que dirige las interrogaciones que no es la palabra buscada, para lo cual dice *koneu*. El adivinador que se reco-

noce incapaz de asertar con el vocablo verdadero, pronuncia el término *afkūn*, no puedo ya. En tal caso el que propuso la adivinanza esclama en tono burlesco: *Alfkūimi ta mūta meu*, «te aburríste sin encontrar la palabra cuerno».

Riéndose los oyentes del torpe que no acierta ninguna vez.

Como se ve, en mucha parte queda la solución del acertijo sometida a la sinceridad del que lo propone.

He aquí algunos ejemplos de adivinanzas:

Pájaro.	—	<i>Inei ñi kimpel ta ka...</i>	<i>Kara</i> , rara.
Madera.	—	» » » » <i>ma...</i>	Mañiu, maño.
Pájaro.	—	» » » » <i>gui...</i>	Guñim, pájaros.
Persona.	—	» » » » <i>ma...</i>	Mariñ, un apellido.
		» » » » <i>ko...</i>	Kologūr, id.
		» » » » <i>ka...</i>	Kanuiñam, id.
Cosa.	—	» » » » <i>wi...</i>	Witruē, honda.
		» » » » <i>ka...</i>	Kankan, asado.

Estos ejercicios son de mera entretención i nunca se apuesta nada a ellos.

Esta costumbre de integrar palabras i pensamientos no es rara en los pueblos primitivos. Los galoas del Congo la usan como fórmula de salutación. Poseen proverbios especiales para saludarse: el que recibe dice una parte de él i el que llega lo completa. Así, el visitado esclama primero: «Cuando el herrero no es diestro», i el visitante agrega: «dicen que el fierro es malo».

Se comprende fácilmente que tan singular saludo es como una contraseña empleada por los miembros de un mismo grupo, a fin de evitar sorpresas de los estraños. La serie de proverbios que se emplean para este objeto, debe de ser de conocimiento jeneral en el clan.

Habia entre los araucanos otro juego o apuesta para el que hablaba primero, llamado *kūm*. Incitados a romper el silencio dos jugadores, solían olvidarse del compromiso si hablaba alguno de ellos; perdía la apuesta, que era de objetos o animales. A veces duraba dos días este silencio. (Datos dados al autor).



CAPITULO V

Elementos extraños al araucano en el poema de Ercilla.

(Leído en resúmen en el Congreso de americanistas de Buenos Aires, 1910).

PSICOLOGÍA DEL PUEBLO ESPAÑOL, DEL SIGLO XVI

La crítica literaria exenta de exajeraciones nacionales ha establecido ya que la epopeya no tuvo en España durante el siglo XVI sino cultivadores de segundo orden.

Analistas de todos los tiempos, desde Voltaire, Quintana, Bello i Ticknor hasta Ferrer del Rio, Menéndez Pelayo i tantos otros contemporáneos, se hallan de acuerdo para sostener, por esto mismo, que *La Araucana* de don Alonso de Ercilla, por el asunto i por la forma, es una crónica verificada de la conquista de Chile mas bien que un poema épico.

Literariamente se ha considerado, en resúmen, como una composición de grandes méritos, no obstante sus defectos.

En Chile ha predominado el concepto de que esta obra es un poema histórico, eminentemente nacional, por cuanto ha creado una leyenda heroica de nuestros aboríjenes.

Algunos críticos han considerado tambien el valor de *La Araucana* por su aspecto histórico. Han avaluado su impor-

tancia en este sentido el escritor americano Ticknor i el chileno Barros Arana, quienes concuerdan en apreciar como útiles los datos jeográficos, estadísticos i de carácter estérno que contiene. Las campañas de los conquistadores, la distribución de sus fuerzas en guarniciones, las batallas libradas i las fechas de sucesos importantes, han servido al historiador, si no de guía, por lo ménos de orientación en los numerosos incidentes del período de la conquista (Ticknor; *Historia de la literatura española*.—Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*).

Pero ni aquí ni fuera de nuestro país se ha intentado considerar la producción poética de Ercilla desde el punto de vista psicológico. Se ha escrito solamente que ella es un reflejo admirable de la expresión majistral de la lengua, del sentimiento i las maneras del pueblo español en el siglo XVI.

En efecto, *La Araucana* contiene un material tan completo i exacto de psicología colectiva española, que, sin pensar en ello, el poeta exteriorizó la vida intelectual, afectiva i moral de los conquistadores.

En cambio, no llega el poema a la misma fidelidad psicológica en cuanto a los tipos indígenas. El ejercicio de las facultades intelectivas i de la voluntad, el hábito, la moral del indio, todo tan diverso de su antagonista el conquistador, no se diferencian en la obra de Ercilla; se confunden, i lo mismo piensan, sienten i obran españoles i araucanos.

Sin duda, no podía hacer tal distinción el poeta por falta de conocimientos minuciosos de las costumbres, que se adquieren con el contacto inmediato i dilatado de la raza i con la posesión del idioma.

Esta igualdad mental, sobre arterar la verdad científica, quita a los personajes el interés de sus móviles, ideales i medios de acción propios; desaparece el contraste, de capital importancia en este caso.

Un estudio psicológico, aunque muy breve, de los españoles i aborígenes de ese tiempo, dará a conocer mejor los ele-

mentos estraños al araucano que figuran en la relacion épica de la conquista de Chile.

Hallábase dividido el territorio de la Península española en el siglo XVI en una serie de rejiones de índole, costumbres, intereses, lenguas i leyes diversas. La constitucion jeográfica desempeñaba un papel importante en la evolucion social.

Esta organizacion rejional se asemejaba, en la demarcacion de las secciones, a la de zonas tribales de los araucanos, parecido que indujo a los conquistadores a cometer errores acerca de la division política efectiva de los aboríjenes.

Pero, si habia separacion territorial i de aspiraciones entre los peninsulares, existian en cambio rasgos iguales en todas partes, alma nacional comun perfectamente caracterizada

Uno de estos caractéres uniformes era por cierto la veneracion sin límites de todos a la persona del rei. La autoridad real no reconocia contrapeso alguno, ni en el mecanismo administrativo ni en la ciega adhesion de los súbditos.

Esta sumision reverente al monarca, contribuia, manteniendo las fórmulas del absolutismo, a la centralizacion política i estimulaba el amor a la patria grande, fuera del mui hondo a la localidad.

La fé relijiosa solicitaba el alma del español con tanta o mas intensidad que el fetichismo real. Pero esta relijiosidad abultada atendia no tanto a la obra interna de crear o perfeccionar las virtudes morales, como a los actos esternos del culto. Buscábase principalmente la salvacion del alma en las prácticas de la devocion. «Los mismos libertinos, que en las pependencias, tan frecuentes entónces, esgrimian con harta facilidad la espada, no tenian mas voz, al caer heridos, que la de «¡confesion, confesion!», i a los consuelos relijiosos se acojian todos los castigados por las amarguras del vivir.» (*Historia de España i de la civilizacion española*, por Rafael Altamira, tomo III, páj. 399).

La fé relijiosa de los españoles se caracterizaba, ademas,

por una tendencia mui marcada al proselitismo, a la conversion de herejes e infieles. Pertenecia a este respecto al tipo activo i social que un psicólogo define asi: «La pasion religiosa bajo su forma activa, social se manifiesta de dos maneras: una mas bien positiva, asimiladora i conquistadora por persuasion; otra mas bien negativa, conservadora, obrando por persecucion. En los dos casos, es una combinacion psicológica mas compleja que el misticismo contemplativo.

1.º La forma activa es la manifestacion mas compleja i vigorosa del sentimiento religioso. Se resume en el apostolado, en la necesidad de convertir; tan viva e insaciable como el amor, esta pasion no es detenida ni por los peligros, ni por la certidumbre de la muerte: hasta los busca. A mas del elemento religioso que da su carácter propio, exige:

1.º Una tendencia altruista, una simpatía ardiente por los infieles o los descreídos que hai que instruir i salvar.

2.º Un exceso de vida exterior i una necesidad de expansion conquistadora.

3.º En algunos el deseo ardiente de los viajes, de las aventuras, de lo desconocido, que forma a los exploradores». (*Ensayo sobre las pasiones*, Ribot, páj. 125).

Consecuente con este espíritu de expansion religiosa, con las tradiciones guerreras, la ampliacion colonial i el afan de buscar oro, el pueblo español adquirió en mayor escala que los otros del continente europeo su índole particular de conquistador, de inclinado a las aventuras portentosas.

«Pasion compleja, que alrededor de la tendencia fundamental agrupa estados diversos: curiosidad, atractivo de lo desconocido, deseo de novedad, espectacion i esperanza, afirmacion de la fuerza al ir en busca de obstáculos que vencer, de peligros que sobrepujar. En todos los pueblos, en ciertas épocas de su historia, este tipo pasional ha dominado. Tal los caballeros de la Edad Media, que gastaban la vida en pasos de armas i en torneos perpetuos, corriendo los paises en busca de hazañas. Los conquistadores de los siglos XV i XVI son de esta naturaleza, pero con un ideal mas positivo:

ganar oro i tierras. La pasión aventurera está reforzada por la ambición. Citemos también los grandes exploradores de todos los tiempos. En suma, con sus variantes, esta es la pasión de las naturalezas exuberantes, de las grandes actividades; así, como es natural, se acerca mucho al temperamento propio de los impulsivos emocionales i no se distingue de él sino por la permanencia del objetivo» (*Ensayos de las pasiones*, Ribot, páj. 86).

Un autor argentino dice con referencia al genio aventurero de los españoles: «Por otra parte, la conquista de América se hizo por simples aventureros que no tenían otro propósito que el de la aventura; de manera que el placer de la lucha fué el que les impulsó» (*Estudios étnicos*, por Francisco Félix Bayon, páj. 67).

La indiferencia de las clases superiores i de las de media nobleza por los trabajos de la industria i de la agricultura, circunscribían el afanoso deseo de obtener oro al estrecho círculo de los medios eventuales. Hallábanse solicitadas las actividades de los nobles por otros gustos i dedicaciones: por la carrera eclesiástica, por la de las armas i la burocrática.

La repugnancia de las clases inferiores por los oficios manuales, por todo esfuerzo perseverante, produjo, a la par con otras causas económicas, la depresión industrial i agrícola i el aumento de la pobreza i de la ociosidad.

No excluía este malestar económico la fastuosidad en las manifestaciones de la vida social. Dábase una esplendidez extraordinaria a las procesiones, a las fiestas de teatro, de toros, bailes, recepciones reales, matrimonios i bautizos.

Esta predisposición a lo grande, a lo solemne, que fomentaba la costumbre, se debía a la condición étnica del español, mezcla de europeo i de razas meridionales. Hasta las maneras ordinarias del trato cotidiano se revestían de cierta solemnidad, que tomaba el aspecto de énfasis majistral en la expresión del sentimiento patriótico i relijioso. Ni el habla corriente de la clase culta se vió libre de esta forma altisonante, fiel al molde latino que inspiraba a la educación nacional.

La manera de ser de la sociedad española se sintetiza en estas frases, que se refieren al siglo XVII, pero que son aplicables asimismo al XVI. «La idea del exajerado punto de honor, del qui jotismo caballeresco, del fanatismo relijioso, del exaltado predominio de la forma sobre la esencia de las cosas, reinaba en la sociedad española del siglo XVII absoluta i tiránicamente. Desafíos i cuchilladas a cada momento por sostener la mas leve cuestion de etiqueta o cortesia: escandalosas contiendan de jurisdiccion entre los mas elevados tribunales del Estado; absurdos i ridiculos proyectos de hacer plata sin plata, fomentados por los mas principales ministros; costosísimas i aparatosas fiestas para solemnizar sucesos ordinarios, miéntras se perdian ciudades, islas, provincias i aun reinos por mal gobierno i peor administracion; frecuentes i pomposas procesiones públicas; ciega creencia en la virtud milagrosa de tal medalla, estampa o trapo viejo de la madre Luisa o de otro embaucador» (Cita de Altamira en el tomo III, páj. 720 de su *Historia de España*).

Otro rasgo distintivo de la mentalidad del español del siglo XVI era el estoicismo. Todo los sucesos en que intervenia el hombre no dependian de la prevision o de otras circunstancias sino de la suerte ciega, que era necesario acatar. La voluntad de la Providencia i del destino intervienen en la literatura de esa época con la frecuencia de lugares comunes.

En las clases bajas el amor se resentia del realismo correspondiente al desenfado de las costumbres, i en las elevadas conservaba todavía cierta peculiaridad caballeresca i romántica, resto del culto medioeval a la mujer. Tanto el amor vulgar como el mas refinado, no estaban exentos de un celo exajerado. Provenia de él ese amor trájico tan esparcido en la literatura española.

Completaban esta mentalidad colectiva una imaginacion exaltada i una voluntad que no se doblegaba ante dificultades de ningun jénero, causa de la accion tenaz.

Ercilla tuvo que aportar, pues, a su obra todo el espíritu español de su época: la nocion del honor entendido segun el

ideal caballeresco, el sentimiento de fidelidad al monarca, la afición a la hipérbole, el fatalismo, la religiosidad exaltada, la propensión aventurera, a las empresas sobrehumanas i al placer de la lucha.

Aportó igualmente las particularidades de la propia individualidad. En su organismo mental se notan tendencias que le imprimen un sello afectivo bien definido, como la predisposición a la tristeza, a la expansión, a la benevolencia, al amor. Por su sensibilidad extrema, Ercilla puede clasificarse entre los sentimentales o individuos de varias pasiones, aunque susceptibles de arranques emocionales de cólera, disgusto, alegría, etc., que carecen de objeto fijo i de energía intensa.

Datos estéticos de forma i de contenido, sacados del poema, dan a conocer esta organización psicológica del poeta.

Su bondad en favor de los indios se deduce a cada paso en las estrofas. Pero este optimismo constante no se ejercitaba de un modo práctico en los miembros de un pueblo ideólogo como el español.

La necesidad de gloria del cantor de Fresia i Caupolicán se descubre asimismo sin dificultad en varias partes de la composición. Hai que suponer que la acompañaba la de dinero, según la tendencia de los tiempos. No sería difícil descubrir hoy en archivos i correspondencias de entónces a los hombres de negocios en los buscadores de gloria.

Los asuntos de amor sentimental ocupan una porción considerable en la trama del poema. Es la manifestación predominante de su carácter afectivo, avivada por desengaños juveniles, al decir de algunos de sus críticos i biógrafos.

Sucédense con verdadera exuberancia de invención los lances i los episodios ficticios. Mas que a la voluntad de los agentes, se deben al desarrollo de la vida imaginativa del poeta. En conformidad a su constitución mental, su imaginación era sobre todo sentimental, nutrida de imágenes afectivas i de origen objetivo.

Su memoria visual lo inclina a reproducir las sensaciones de movimiento, que abundan en el libro.

Las sutilezas de ingenio i de dición, la grandilocuencia fuera de lugar i las comparaciones lejanas, dotadas de nobleza i distribuidas abundantemente, se esplican por el placer que le procuraban las sensaciones de grandiosidad.

Sus imitaciones a los clásicos latinos e italianos resaltan a menudo en los cantos de *La Araucana*. Imitábalos por su educacion de jentilhombre moldeado en los gustos de la corte i particularmente por la semejanza de su constitucion intelectual con la de los autores modelos. Por error de juicio trasladaba las condiciones de los tipos imitados a los personajes de su relacion.

Ercilla se complace en sujerir en su poema emociones que hacen estremecer al lector de admiracion i lástima. Prodigas las escenas con detalles de sangre i crueldad, que no son del gusto moderno: se ven brazos i piernas que se quebran, entrañas que palpitan, moribundos que se revuelcan en charcos de «lodo i sangrasa», sesos que saltan, amputaciones de miembros, como la de Galvarino, contadas con horripilantes pormenores.

Esta inclinacion del poeta a producir efectos de terror tiene esplicacion en un estado social. Buscadas o sentidas, esas emociones corresponden al móvil de los autores de conmover con dolores ficticios, pues la sociedad de entónces se hallaba acostumbrada a los espectáculos sangrientos, como suplicios i torturas.

No escasean los incidentes estraños a los sucesos que reseña, especies de soldaduras a la accion jeneral, como las batallas de San Quintin i Lepanto i la historia de Dido. Esta falta de cohesion en las ideas significa que las leyes de semejanza i contigüidad no habian adquirido en la personalidad mental del autor un desenvolvimiento conveniente.

Si estos rasgos de la psicología española del siglo XVI dan la medida de la exactitud con que los españoles de Ercilla obran i piensan en su producción épica, al revés, un lijero esbozo de la mentalidad araucana demostrará hasta dónde es erróneo confundir el sentido íntimo de dos razas.

La psicología del araucano de la conquista

Los datos que suministran los cronistas antiguos, los restos prehispanos recojidos hasta hoy i las tradiciones i supervivencias de costumbres, dan material suficiente al que conozca a fondo la raza para reconstruir la psicología del indio de mediados del siglo XVI, sin caer en los artificios de fantasía.

Un trabajo retrospectivo de esta especie presenta, sin duda, múltiples dificultades, por cuanto hai que ir apartando las noticias conducentes de los cronistas i viendo cuánto se relacionan algunas con el uso de los restos hallados hasta el presente.

Las tradiciones orales que han adquirido mayor fijeza, aparecen truncadas o con agregaciones hechas de jeneracion a jeneracion, como las referentes a las cualidades oratorias i razonadoras de algun jefe, a las particularidades industriales de ciertos grupos, a las aptitudes de imitacion guerrera, a la resistencia de asimilacion a las abstracciones religiosas i tanta otras que bien analizadas dan alguna luz sobre la mentalidad indijena de esa época. Todas son mejor dicho residuos de tradiciones, que es necesario rehacer. Con la base de hechos psicológicos, es fácil emprender el estudio positivo de nuestra literatura poético-etnológica, llegar al análisis sereno i científico de los tipos que entran en ella.

Así, por los cronistas sabemos la organizacion social, religiosa i militar de los araucanos a la llegada de los españoles a su territorio.

La poblacion araucana se dividia entónces en numerosos cantones independientes, formados por agrupaciones de familias consanguíneas i dirigidos por un jefe principal, el *lonco*, *ülmen* o *ñüdol*. Los conquistadores llevaron de las Antillas al Perú el título de cacique i de allí lo trajeron a Chile.

El jefe del grupo familiar ejercia un poder omnimodo entre los suyos, adquirido por derecho hereditario.

La familia era del tipo patriarcal polígamo. En las relacio-

nes sexuales predominaba la exogamia o restriccion de uniones entre los parientes del mismo clan.

Las habitaciones formaban rancherías o aldeas de número variable. La propiedad territorial del grupo se disfrutaba en comun: las agrupaciones de las costa se dedicaban preferentemente a la pesca, las del valle central a los cultivos i crianzas reducidos i las andinas a la caza. Todas hacian, ademas, recoleccion abundante de frutos naturales. Entre ellas existia el intercambio de especies.

El sentimiento de la comunidad se manifestaba mui desarrollado. La voluntad i la iniciativa del individuo desaparecian ante el poder absoluto del conjunto; la conveniencia i la modalidad de uno eran el conexo de las de todos, que obedecian a usos tradicionales.

La influencia peruana operó una modificacion en la organizacion totémica antigua de los araucanos i favoreció la sociedad patriarcal, que se incrementaba a mediados del siglo XVI.

Trájoles tambien la cultura incásica mejores condiciones de existencia, con un progreso incipiente en agricultura, artes manuales i comercio.

Se encontraba, por lo tanto, la colectividad araucana al arribo de los españoles, en un estado medio de barbarie i en la edad de piedra pulimentada (Cronistas antiguos, *Antropología* i *Psicología* del autor).

Débese a esta misma influencia peruana una transicion en las ideas religiosas de nuestros aboríjenes.

A las formas arcaicas del *animismo* inherentes a la organizacion totémica, con su culto a los fetiches, árboles, colinas, animales, etc., venia reemplando desde tiempos atras el politeísmo. Nacen los dioses personales, con nombres propios como *Pillan*, que dirigia los fenómenos atmosféricos i recibia como ofrenda sacrificios de animales. Nace asimismo un culto mas ligado a la vida del sentimiento.

La nocion del alma adquiere caractéres mas definidos i los espíritus de los antepasados se elevan a la categoría de poderes protectores de la familia.

¶ Pero, como las antiguas ideas se mantienen por largo tiempo, la noción animista dejó huellas que han persistido todavía. Así se mantuvieron i mezclaron los mitos zoomorfos, antropomorfos i siderales, los ensueños como realidades indudables i las supersticiones innúmeras que creaba esta conciencia religiosa. Las prácticas mágicas i los ejecutores del culto, adivinos o sacerdotes, completaban el cuadro de las concepciones religiosas del indio.

¶ Esta constitución en generaciones consanguíneas o en jentes, favorecía el espíritu batallador i de resistencia de los araucanos.

¶ Todos los grupos étnicos en que se divide la gran raza americana, han manifestado una sorprendente analogía en las costumbres guerreras.

¶ Los mismos rasgos en todas partes. En rencillas i choques perpétuos con sus vecinos. Los motivos de estos ataques eran múltiples i complejos: la necesidad de buscar o aumentar los alimentos, de tomar mujeres, de vengar ofensas reales o imaginarias, de castigar a los autores de daños por hechicería, de resarcirse de perjuicios.

¶ Hasta en las agrupaciones más civilizadas que constituyeron el imperio mejicano, todos los individuos «tenían por precisión que ser guerreros i vivir de la guerra, pues esta era su ocupación habitual i continua» (Chavero, *Méjico*, tomo I).

¶ De tal estado permanente de guerra se originaban las desconfianzas i los odios hereditarios, que impedían la cohesión de secciones territoriales afines por los usos i la lengua. La astucia estremada constituía el fondo de estas guerras de rapiñas i destrucción. En sorprender al enemigo, en armarle trampas i emboscadas, para lo que se hallaban preparados los indios por la potencia de sus facultades visuales i auditivas, consistía principalmente su estrategia.

¶ Atrévíanse resueltos al primer empuje, pero cuando éste fracasaba, el desaliento se producía i sobrevenia la fuga en todas direcciones.

¶ Manifestábanse crueles con los vencidos i sacrificaban

de ordinario a los prisioneros entre las fiesta i borracheras tumultuosas de sus tierras.

Antes de entrar en pelea, vociferaban i proferian amenazas terribles contra sus enemigos. Desafiábanlos a veces a combates singulares. En mas de una ocasion el éxito se decidió en la conquista de Méjico en favor de los españoles por el resultado de estos encuentros personales (*La América* por Cronau).

Se comprenderá que esta característica guerrera no predisponia al indio a la sumision pasiva, cuando los conquistadores españoles llegaron a sus territorios. Sin embargo, se ha ponderado la facilidad que tuvieron para someterlos, sea por enaltecer el valor de los castellanos, o bien por ignorancia de los hechos de psicología étnica.

La organizacion política de Méjico facilitó la conquista. Nacion con un jefe supremo i compuesta de fracciones sometidas por los astecas, debia segregarse i quedar en relativa indiferencia con la captura de aquél. Con todo, la unidad céntrica, los astecas, conquistadora de las demas, presentó una resistencia tenaz, vencida solo por los superiores elementos de sus antagonistas. (*América* por Cronau).

Los incas del Perú se hallaban en iguales circunstancias, agravadas por la guerra intestina de los hermanos Huáscar i Atahualpa, cuando Pizarro penetró al vasto imperio (*Historia de los incas*, por Pedro Sarmiento de Gamboa).

Los asaucanos se encontraban en situacion bien diversa.

Los grupos independientes, resguardados por un terreno quebrado i boscoso, con una poblacion densa en conjunto, podian presentar al invasor numerosos núcleos de resistencia, que, escalonándose, hacian la lucha prolongada i escabrosa. Además, en la estacion de las lluvias, que imposibilitaba la viabilidad de las tropas españolas, se reponian para continuar resistiendo.

Pero sus costumbres bélicas no diferian de las de los otros grupos étnicos americanos, como se ha tenido inclinacion a creer.

Como todos, vivían en un estado permanente de guerra con sus vecinos.

Su agresión armada para vengarse o saquear era el *malon*, del cual no prescindieron hasta su total pacificación.

Preparábanse con extraordinario sigilo cuando querían emprender alguna campaña o esperar en sus tierras a los españoles. Un cacique daba la voz de alarma i enviaba a otros un emisario con una flecha ensangrentada, con un hilo de lana con nudos i a veces con el cráneo de un español.

Se verificaba en seguida una reunión en los dominios del cacique invitante. Se discutía la conveniencia de la empresa, se acordaba la fecha para entrar en acción i se designaba un jefe de reconocidas aptitudes para la guerra. Rara vez recaía esta designación en una persona que no estuviese revestida de la dignidad de cacique, pues no contaba con los recursos i la jente que daban prestigio entre ellos. Quizas esta costumbre fué traída por los peruanos, entre quienes existe igual forma de elección (*Los incas* por Sarmiento).

Este jefe, *toqui*, no ejercía autoridad entre los grupos aliados sino en lo relativo a los negocios de la guerra i mientras duraban las operaciones.

Aun así, sus atribuciones solían aminorarse por la acción independiente de los otros caciques, capitanes naturales de su jente.

Antes de la movilización, los indicados en cada grupo para acompañar a su cacique se adiestraban en los ejercicios gimnásticos i de las armas. La mujer i algunos alimentos eran entonces *tabú*, o estaban vedados (Rosales, *Historia*; Núñez de Pineda i Baseñán, *Cautiverio feliz*).

Nunca acompañaban las mujeres a los expedicionarios. En casos excepcionales, cuando peleaban sus maridos cerca de las viviendas, solían llevarles comida i chicha, en la época de la conquista (Cronistas antiguos).

En este tiempo las escursiones de los araucanos no se extendían a distancias muy separadas de sus residencias, pues carecían de medios de transporte i de provisiones abundantes i adaptables a largas jornadas.]

Como en las mayorías de las colectividades de civilización inferior, el hechicero influía en las decisiones de la guerra. Hechos insignificantes de su idiosincracia supersticiosa, como el vuelo de algun pájaro o la carrera del zorro en tal o cual dirección, diferían o apresuraban una marcha emprendida ya contra el enemigo.

En el tiempo de la conquista estaban armados de flechas i lanzas con puntas de pedernal o de hueso, hondas de tejidos de lana o junco, porras, macanas o maderos arqueados en la estremidad, boleadoras, compuestas de dos o tres bolas de piedra atadas con otras tantas correas. En ocasiones usaron un lazo de junco amarrado en la estremidad de un palo para enredar de la cabeza i derribar a los jinetes (Colección del autor, *Historias* de Mariño de Lovera i de Gónzora Marmolejo).

Se pintaban el rostro i se adornaban con plumas de pájaros o colas de animales para adquirir por contacto mágico sus propiedades.

Entraban al combate con grandes aspavientos i vocería.

Proferían imprecaciones violentas contra sus enemigos, costumbre mui jeneralizada en los pueblos americanos i al parecer relacionada con la majia.

Gustábanles los duelos caballerescos de hombre a hombre antes de acometer en masa.

Combatían por escalones, en filas mas o ménos alineadas o compactas, segun el terreno. Daban con empuje la primera arremetida, i de su resultado favorable o adverso dependía el sostenimiento de la pelea o la dispersion.

En los primeros encuentros con los españoles se atemorizaban estremadamente de las armas de fuego i de los caballos, que llamaron *weke inca*. (Mariño de Lovera, pág. 138).

Mataban a los prisioneros en el mismo campo de la refriega o los conducían a sus residencias para quitarles la vida con un ceremonial solemne; se comían el corazón i hacían flautas de los huesos i vasos de los cráneos.

Faltaría a la verdad histórica i a los antecedentes de la etnología americana quien negase el valor del araucano; pe-

ro hai que notar las diferencias que en este sentimiento establecen las costumbres i la organizacion social entre las razas adelantadas i las bárbaras.

Miéntras que las primeras poseen una conciencia mas clara del peligro i voluntad, ambicion, enerjías mas individuales, las segundas, con ménos imaginacion, no miden con exactitud los riesgos futuros; obran, ademas, con la fuerza del instinto gregario, de la masa.

Conforme a esta característica permanente de raza, los araucanos eran intrépidos en las primeras acometidas; pero accesibles tambien al miedo cuando veian de cerca la muerte i, por lo tanto, no ajenos a los actos de cobardia, defecion i desfallecimiento. La psicologia étnica no puede, pues, ver en ellos, como la poesia épica, seres de valor sobrenatural.

En las contiendas corrientes de los caminos, en los encuentros de hombre a hombre, en que el indijena se halla solo i necesita tomar resolucion inmediata, su arrojo disminuye notablemente (Observaciones actuales del autor).

Siempre dispuestos a despreciar la vida ajena como la propia, a soportar sin queja los dolores físicos, no les impresionaban las desgracias de estraños: tal es la esplicacion de su crueldad.

Esplicanse, asimismo, sus actitudes heróicas en el combate, su afan de singularizarse, en el orgullo inaudito de todos los indios, que los induce a adornarse, por otra parte, con extravagancia.

No tenian tampoco la concepcion ámplia de la patria, restringida al suelo del grupo, a los parientes i bienes de propiedad comun: el peligro o la conveniencia del clan i no la de todo el territorio, era la única fuerza propulsora de su accion.

La porcion mental i sensitiva del araucano de la conquista aparecia rudimentaria. De manera que sentia i pensaba de distinto modo que sus dominadores.

Su memoria era corta para los hechos jenerales, pero estensa para los detalles, como el color de los animales, particularidades de los lugares i de las personas. En cambio,

no tenían idea exacta de su edad, ni acertaban a dar fijeza a los sucesos salientes de su raza. Las tradiciones cambiaban a voluntad de los narradores (Cronistas antiguos).

No eran capaces de un esfuerzo prolongado de atención interna, deficiencia intelectual que se nota aun en los indios actuales (*Psicología araucana* del autor).

La capacidad de generalizar, asociar ideas, formar abstracciones i la imaginación, se encontraban en un nivel poco elevado. Las impresiones i sensaciones auditivas i visuales podían ser evocadas de preferencia por la imaginación, voluntaria o espontáneamente.

La facultad del razonamiento funcionaba igualmente en un grado inferior, por escasez de materiales intelectivos. Simple de ordinario, no podía tomar la forma compleja que resulta de combinar muchas observaciones e ideas i que corresponde a pueblos de mentalidad desarrollada. La iniciativa razonada debía ser, en consecuencia, mediocre; no podía mantener una conducta seguida i regular.

La imprevisión, rasgo inherente a las sociedades bárbaras, entraba en cantidad muy marcada en la psicología araucana.

Las funciones nutritivas i jenésicas dominaban por completo en la vida material i afectiva del araucano del siglo XVI, como de los siguientes.

Dedicaba su actividad i su inteligencia al acopio diario de alimentos.

Sabía almacenarlos; pero, por lo común, su previsión deficiente lo arrastraba al consumo desproporcionado o total.

Los móviles de todas sus acciones, del *malon*, venta de la mujer, escursiones a los dominios españoles, tenían por fin principal adquirir animales i por consiguiente comida. Hasta la hospitalidad que se dispensaban entre ellos, con gasto de provisiones, obedecía en el fondo al propósito del resarcimiento recíproco o mayor.

Las privaciones imprevistas estimulaban el placer digestivo i contribuían a los excesos de carne cuando la ocasión se

presentaba, carácter biológico de su ser que no cambió en ningún tiempo.

A este respecto decía un cronista: «es nacion que, como haya que comer, estará comiendo noches i dias, i cuando es necesario, se pasan quince i veinte con solo un puño de harina tostada i agua» (Núñez de Pineda i Bascunan, *Cautiverio feliz*, 473).—«Del modo que comen es asentados en unas esteras o tapetes a la redonda del fuego, i cuando no lo hai o se hallaban fuera del rancho, a la resolana se ponen en corro, i si son muchos, se acomodan tras de la primera hilera otros no tan de alta esfera, i así van siguiendo» (Páj 472).

Las facultades nutritivas adquirian de este modo una extraordinaria elasticidad.

A estas comidas accidentales i abundantes agregaban el consumo de bebidas embriagantes i el uso del tabaco.

El indio de entónces como el de todas las épocas, se hallaba dominado por la funcion de sus centros sexuales. Causas complejas influian en ello, como la poligamia, las múltiples fiestas a que concurrían a comer i beber los dos sexos, las condiciones de vida íntima en habitaciones comunes, la libertad sin miramientos de la mujer sin dueño i la costumbre de pagar como un perjuicio material las violencias i atentados amorosos.

Los hombres tenían las mujeres que podían comprar.

A esta época se refieren las noticias que consigna un cronista.

«I cuando un indio puede llevar muchas hermanas juntas por mujeres, lo quieren mas que llevar mujeres que no sean entre sí parientes, i esto es conforme a sus leyes. Cacique hubo que tenía 18 mujeres, el cual era mui rico, llamado Unopillan, con quien el autor de esta historia tuvo amistad» (*Historia*, Pedro Mariño de Lovera).

«A dos, a cuatro, a seis, a diez admiten,

Casados en las leyes de natura:

De mujer cada noche se renueva,

I en diez, con diez el hombre viene a prueba».

(*Las guerras de Chile*, poema histórico de Mendoza, mediados del siglo XVII).

Arrebatat mujeres como prisioneras i llevarlas a la vivienda del captor, era el botin mas preciado que podia hacerse.

La actividad sexual persistia hasta la edad avanzada del individuo.

La condicion de la mujer en la sociedad araucana no diferia de la que tenia en esta época en las otras ramas de la familia americana. Era una propiedad del hombre i el matrimonio, un simple negocio con un ceremonial homojéneo en todas las tribus, en el que figuraba el rapto simulado como reminiscencia de las prácticas de otros tiempos.

Correspondianle a ella una gran parte de los trabajos que formaban la vida económica del indio, particularmente en los de la agricultura incipiente, pesca i recoleccion de frutos del pais.

Estaba escludida de toda deliberacion de los hombres i hasta de comer en union con ellos. Sometida en absoluto a la opresion masculina, sobresalia en sus psiquis la tendencia a obedecer i respetar ciegamente la voluntad i los caprichos de su comprador.

En una raza en que la fuerza primaba sobre todo, el derecho de propiedad del hombre se afirmaba maltratándola sin piedad, hiriéndola i a veces hasta matándola.

Sucedia lo último por sospechas de hechiceria o de infidelidad conyugal. Conviene advertir que el indio se distinguia por un celo exajerado o temor de una desposesion.

El amor del araucano tenia su sello propio que lo diferenciaba del que domina en las sociedades cultas.

Fisiológicamente considerado, se le puede clasificar en el órden de las necesidades físicas, como las nutritivas, despojado del aspecto afectivo intenso.

Psicológicamente, aparecia como una pasion sencilla i primitiva.

Las pasiones de los bárbaros, entre las que se cuenta el amor, «son estados mistos, híbridos; formas de transicion entre la emocion impulsiva i la pasion: faltan las condicio-

nes intelectuales para asegurar la estabilidad. A una predisposicion que podia llegar a ser una pasion si pudiera hacerse crónica, se sustituye una serie de impulsos agudos, bruscos i violentos» (*Ensayo sobre las pasiones*, Ribot, páj. 34).

Este amor del hombre, de puro predominio del elemento sexual, guarda perfecta conexion con el pudor de la mujer. El pudor se desarrolla paralelamente al valor moral de un pueblo, a la nocion de la dignidad personal, circunstancias que le dan sus caractéres refinados. Careciendo de esta base, tenia que ser embrionario en la mujer de Arauco. Ciertas manifestaciones usuales lo comprueban de sobra: bañase desnuda a presencia o cerca del hombre, descubre el pecho públicamente para lactar al niño, no se preocupa la soltera en ocultar la desnudez de su cuerpo en algunas faenas domésticas o campestres, ni la casada se recata mucho para el ejercicio del acto de la jeneracion.

En una existencia dirigida únicamente por los instintos, la conducta moral debia de aparecer por consecuencia inferior.

El mecanismo de la moral araucana descansa sobre la lei de mandato o prohibicion establecidos por la costumbre. No se atenia en nada al principio abstracto de justicia, inaccesible al cerebro del indio. Ni el robo ni el homicidio se reputaban como hechos delictuosos cuando se cometian fuera del grupo. Beneficiada la colectividad, aplaudia el primero i secundaba a sus ejecutores.

La tradicion de costumbres hacia de la venganza un deber imperioso.

La evolucion del sentido moral, lenta en las agrupaciones bárbaras, que requiere siglos para jerminalar, se ha desenvuelto mas tanjiblemente entre los indios en lo comercial.

El araucano de la conquista fué, pues, como guerrero i como mentalidad, inferior a sus descendientes de los tres siglos que siguieron. No es difícil hallar constancia de esta afirmacion, contraria a la creencia jeneral, en el testimonio de los cronistas (Rosales, *Historia*, tomo 1).

La belicosidad de los indijenas creció, en efecto: el atavismo los hacia complacerse en las cosas de la guerra i mirar a los españoles como personificaciones de la avaricia insaciable de sus tierras i de sus personas para esclavizarlas. Crecieron igualmente su espíritu de observacion, sus aptitudes para el arte de resistir mas bien que atacar i, en suma, su capacidad íntegra, por otras circunstancias de tiempo, de vida económica i nuevas necesidades.

Bastan estos someros datos concordantes de la etnología i la historia para poder entrar con criterio seguro al análisis psicológico de los tipos indijenas de *La Araucana*.

TIPOS I EPISODIOS IMAJINARIOS

En *La Araucana* no entra el amor como recurso principal de la ficcion dramática; falta una heroina que sea una personalidad saliente i céntrica de la accion. Sin embargo, Ercilla, por su índole romántica i por influjo de la literatura amatoria i caballeresca de su tiempo, multiplica en su poema los lances pasionales i dota a las mujeres araucanas de una sensibilidad amorosa de factura exclusivamente española.

Uno de los tipos femeninos mas interesantes que ideó la fantasía del poeta es el de Guacolda, la mujer de Lautaro. Sensible, tierna i decidida, sigue a su amante a tierras lejanas i participa con él de las penalidades i peligros de las campañas al territorio del norte.

En la mañana misma en que la partida del capitán Villagrán sorprendió en su campamento de las orillas del Mataquito al caudillo indijena, Guacolda, en medio de trasportes amorosos revela a éste el sueño fatídico de que bien pronto moriria a manos de sus enemigos. Lautaro, contra lo que es una regla, un mandato entre los indios, desprecia ese anuncio.

Ercilla describe en las siguientes estrofas parte de ese idilio conmovedor.

«Sola una senda este lugar tenia
de alertas centinelas ocupados,
otra ni rastro alguno no lo habia,
por ser casi la tierra despoblada.
Aquella noche el bárbaro dormia
con la bella Guacolda enamorada,
a quien él de encendido amor amaba,
i ella por él no ménos se abrasaba.

Estaba el araucano despojado
del vestido de Marte embarazoso,
que aquella sola noche el duro hado
le dió aparejo i gana de reposo:
los ojos le cerró un sueño pesado,
del cual luego despierta congojoso,
i la bella Guacolda sin aliento
la causa le pregunta i sentimiento.

Lautaro le responde: «Amiga mia,
sabrás que yo soñaba en este instante
que un soberbio español se ponía
con muestra ferocísima delante,
i con violenta mano me oprimía
la fuerza i corazón sin ser bastante
de poderme valer, i en aquel punto
me despertó la rabia i pena junto.»

Ella en esto soltó la voz turbada,
diciendo: «¡Ai, que he soñado tambien cuanto
de mi dicha temí, i es ya llegada
la fin tuya i principio de mi llanto!
Mas no podré ya ser tan desdichada,
ni fortuna conmigo podrá tanto,
que no corte i ataje con la muerte
el áspero camino de mi suerte.

Trabaje por mostrármese terrible
i del tálamo alegre derribarme,

que si revuelve i hace lo posible,
de tí no es poderosa de apartarme:
aunque el golpe que espero es insufrible,
podré con otro luego remediarme,
que no caerá tu cuerpo en tierra frio
cuando estará en el suelo muerto el mio».

(Canto XIV, de la edicion König, 1888).

Lautaro responde a su amada:
«No lo tengáis, señora, por tan hecho,
ni turbeis con agüeros mi alegría
i aquel gozoso estado en que me veo,
pues libre en estos brazos os poseo.»

Sigue un diálogo animado, en el cual Guacolda refuerza sus temores i Lautaro muestra la varonil entereza de su alma de guerrero.

En estos precisos instantes el tercio español cae de sorpresa sobre los araucanos, a los cuales desbarata por completo despues de una desesperada resistencia.

Cualquiera que esté familiarizado con los hábitos de estos indios i que conozca los informes de los antiguos cronistas, nota inmediatamente en el episodio transcrito una falsa imitacion de la vida araucana.

En efecto, la mujer no seguía nunca al hombre en sus escursiones bélicas. Se encuentran en las crónicas de la conquista noticias de que solian llevar comida a sus deudos o que los ayudaban en la persecucion; pero entónces, cuando los indios no poseian aun el caballo, estas correrías se verificaban dentro del radio tribal o mui próximo a él.

El caso de Guacolda es mui distinto: esta mujer aparece a una gran distancia del lugar de su residencia.

La inverosimilitud no está en esto solo. Para el guerrero que se preparaba a entrar en campaña, la mujer pasaba a ser cosa *tabuada* o vedada, temporalmente o, mejor dicho, hasta el regreso de la escursion (Rosales, *Historia*, tomo I).

El cronista Núñez de Pineda i Bascañan, que tan bien co-

noció las particularidades de las costumbres araucanas, por haber estado prisionero a principios del siglo XVII, da estos datos acerca de un indio que debía entrar en campaña. «Luego que fué aplazado este valeroso soldado, ordenó a su mujer le hiciese la cama aparte i no quiso dormir mas con ella; i juzgando yo que aquella noche lo hacia por dormir con el mensajero, como lo hizo, no fué tan grande el cuidado que puse en la division de la cama, i divorcio que con la mujer hizo, como el que tuve en las demas noches, que continuó separarse de ella, durmiendo sin su compañía las que siguieron, hasta el tiempo de la partida, que para él que estaba dispuesto al caso de los ocho dias no quiso faltar del término i plazo señalado» (*Cautiverio feliz*, páj. 361).

Un cacique viejo explicó al capitán prisionero el origen de esta práctica. Hacíala remontar al tiempo de los *huecubuye* o hechiceros antiguos i agregaba esta informacion: «Sacaron (los araucanos) de esta costumbre i alcanzaron con la experiencia, que se hallaba con mas vigor i fuerza el que se abstenia de llegar i tratar con ellas, i de aquí se orijinó, habiendo de salir a la guerra el que es soldado, esta costumbre i lei entre nosotros, por consejo i parecer de éstos nuestros sacerdotes» (*Cautiverio feliz*, páj. 362).

Esta abstinencia jenesica i la que observaban en la comida, obedecia al propósito de no hacerse pesados en la tarea que les imponia el servicio de las armas.

El *tabuaje* de la mujer persistió entre los araucanos hasta sus últimas luchas con el ejército de la República. Cada vez que algun mapuche iba a tomar parte en alguna empresa guerrera, se sometia al régimen tradicional (Datos que han dado al autor, Lorenzo Coliman, de Puren; Painevilu, de Maquehua, cerca de Temuco, i Calbun, de Huequen, en Angol). Dormian fuera de la casa. Hasta la actualidad, los mas afamados jugadores de chueca i jinetes carreros, se someten a la privacion tradicional.

El mismo cronista Núñez de Pineda i Bascuñan, presenta un ejemplo típico del amor de una niña araucana. Una joven soltera, en la flor de la edad, se enamora del prisionero

español, quien evita las ocasiones peligrosas. El cacique padre de la niña, lo invita una noche de fiesta a que participe del lecho de su hija, la cual estimula este deseo. El cautivo se defiende de la tentación del pecado por medio de la oración, i en una serie de lances, consigue dominar por la fé religiosa la flaqueza humana (Pájina 477).

En órden a las mujeres idealizadas por Ercilla en su poema, llama la atención la que hace figurar como esposa de Caupolicán con el nombre de Fresia, que no es araucano.

El cacique de Pilmaiquén, héroe que descuella sobre todos los que entran en acción en la epopeya, huyó después de un ataque frustrado al fuerte de Cañete i se ocultó en una vivienda de sus tierras.

Persiguiólo una partida de españoles que dió al fin con él. Intenta resistir i escaparse, pero capturado, se le amarra para conducirlo a Cañete con varios de sus soldados, que habían corrido la misma suerte.

Los españoles capturaron también a una mujer, que resultó ser Fresia, la esposa de Caupolicán.

Traída al grupo de prisioneros, ve a su marido en condición tan humillante, se avergüenza, estalla en indignación i le arroja el hijo que lleva en sus brazos. Es una escena emocionante, en la cual el poeta reconcentra con mayor intensidad el colorido trágico que domina en la epopeya.

Hé aquí las estrofas que trazan este cuadro relevante:

«No reventó con llanto la gran pena
ni de flaca mujer dió allí la muestra;
antes de furia i viva rabia llena,
con el hijo delante se le muestra
diciendo: La robusta mano ajena
que así ligó ya afeminada diestra,
mas clemencia i piedad contigo usara
si ese cobarde pecho atravesara.

¿Eres tú aquel varón que en pocos días
hinchó la redondez de sus hazañas,

que con sólo la voz temblar hacías
las remotas naciones mas estrañas?
¿Eres tú el capitán que prometías
de conquistar en breve las Españas
i someter el ártico hemisferio
al yugo i lei del araucano imperio?

¡Ai de mí! como andaba yo engañada
con mi altivez i pensamiento ufano,
viendo que en todo el mundo era llamada
Fresia, mujer del gran Caupolicano!
i agora, miserable i desdichada,
todo en un punto me ha salido vano,
viéndote prisionero en un desierto,
pudiendo haber honradamente muerto.

¿Qué son de aquellas pruebas peligrosas,
que así costaron tanta sangre i vidas,
las empresas difíciles dudosas
por tí con tanto esfuerzos acometidas?
¿Qué es de aquellas victorias gloriosas
de esos atados brazos adquiridas?
¡Todo, al fin, ha parado i se ha resuelto
en ir con esa jente infame envuelto!

Dime, ¿faltóte esfuerzos, faltó espada
para triunfar de la mudable diosa?
¿No sabes que una breve muerte honrada
hace inmortal la vida i gloriosa?
Mirarás esta prenda desdichada,
pues que de tí no queda ya otra cosa,
que yo, apénas la nueva me viniera,
cuando muriendo alegre te siguiera.

Toma, toma tu hijo, que era el nudo
con que el licito amor me habia ligado;
que el sensible dolor i golpe agudo
estos fértiles pechos han secado:

cria, críale tú, que ese membrudo
cuerpo, en sexo de hembra se ha trocado;
que yo no quiero título de madre
del hijo infame del infame padre.

Diciendo esto, colérica i rabiosa
el tierno niño le arrojó delante,
i con ira frenética i furiosa
se fué por otra parte en el instante.
En fin, por abreviar, ninguna cosa
de ruegos ni amenazas fué bastante
a que la madre cruel volviese,
i el inocente hijo recibiese.»

(Canto XXIX, edición König, 1888).

Fresia habla académicamente i procede como espartana i no como india. La condicion de la mujer es deprimente. Su papel se circunscribe a servir de instrumento de placer i de trabajo. En el período de la conquista dominaban en todo su vigor las prácticas que hacian de la mujer una esclava del hombre que la compraba: no intervenia en los actos de su dueño, ni siquiera podia comer en su compañía.

En las agrupaciones indijenas el individuo no piensa ni procede en conformidad a sentimientos personales. Se halla cohibido por la colectividad. Su pensamiento i sus acciones son una reproduccion de lo que piensa i siente la opinion pública, que es omnipotente.

Fresia pospone en esta escena sus afecciones de madre, mas pronunciadas en la india que cualesquiera otras, i la atávica sumision conyugal, a la fama de la patria. ¿Puede concebirse esta exaltacion patriótica, que se parece a una impulsión morbosa, en una mujer araucana, que, por sus condiciones depresivas en la familia, carecia mas que el hombre de la nocion de la patria? El sentimiento nacional tiende a la unidad i a la expansion, a lo que no aspiraban los hombres ni ménos las mujeres. Ercilla no hacia distincion entre el alma de la mujer araucana i el alma predispuesta al he-

roismo de la mujer española que acompañaba a los conquistadores.

La actitud de Fresia que increpa a Caupolicán su prisión, que éste no pudo evitar por cierto, no difiere en el móvil que la origina, la honra nacional, a la de doña Mencia de Nidos cuando incita a la pelea en las estrofas siguientes a los españoles refugiados en Concepción, después de una derrota.

«Decidme ¿qué es de aquella fortaleza
que contra los que así temeís mostrastes?
¿qué es de aquel alto punto i la grandeza
de la inmortalidad a que aspirastes?
¿Qué es del esfuerzo, orgullo, la braveza
i el natural valor de que os preciastes?
¿A dónde vais, ¿cuitados de vosotros,
que no viene ninguno tras nosotros?»

Volved, no vais así desa manera,
ni del temor os deis tan por amigos;
que yo me ofrezco aquí, que la primera
me arrojaré en los hierros enemigos:
haré yo esta palabra verdadera,
i vosotros sereis dello testigos.
¡Volved! ¡volved! gritaba, pero en vano . .
que a nadie pareció el consejo sano.»

La audacia de Fresia le habría acarreado la venganza inmediata i terrible de los deudos de su marido. Siguiéron éstos viviendo, en efecto, en Pilmaiquén hasta después de la pacificación definitiva de la Araucanía (Datos dados al autor por el prefecto de los franciscanos frai Felipe Bórquez en 1899).

La etnología propiamente dicha aparece, pues, del todo escluida en el fondo de este cuadro.

El capitán Reinoso, hombre que se distinguía por su crueldad con los indios, condenó al jefe araucano a la pena del empalamiento, usado principalmente por los turcos i los moros como suplicio a los cautivos. Consistía en sentar a la vic-

tima sobre un palo aguzado que le penetraba por los intestinos. Fué este fin atroz lo que agrandó en las leyendas de la conquista la figura del guerrero de la costa.

Nótase otro detalle equivocado en este episodio prominente del poema, en contradicción con los usos en lo tocante a su organización social.

Caupolicán pide a Reinoso el perdón de la vida en cambio de la sumisión de las tribus rebeldes.

«Tenme en prisión segura retirado
 hasta que cumpla aquí lo que pusiere;
 que yo sé que el ejército i senado
 en todo aprobarán lo que hiciere;
 i el plazo puesto i el término pasado,
 podré también morir si no cumpliere;
 escoje lo que mas te agrade desto,
 que para ámbas fortunas estoi presto.»

La autoridad de un cacique no traspasaba los límites de su colonia. ¿Cómo suponer entonces que Caupolicán ofreciera la paz a nombre de todos los jefes? Lo que ofreció a Reinoso fué la espada, la celada i una cadena de oro con crucifijo pertenecientes a Valdivia i su sola sumisión, de la única de que podía responder (Góngora Marmolejo, páj. 83).

El canto XIX, en que Tehualda cuenta a Ercilla la historia conmovedora de sus amores, es en concepto de algunos de sus críticos uno de los que mas se destacan en el poema, por la sensibilidad amorosa de la heroína, el brillante lirismo de los pasajes i la acertada combinación de las líneas que forman el cuadro.

Con el propósito, sin duda, de variar las escenas guerreras, «que al mismo Marte ya pondrán hastío», i por efecto de una inclinación natural del poeta de dignificar a la mujer indígena, creó en realidad un episodio de indisputable belleza estética, pero sin exactitud en los caracteres psíquicos de la raza. Hai en él rasgos españoles auténticos.

Una noche Ercilla hacia el servicio de vigilancia en el

fuerte de Penco, durante el turno de prima. En el día los indios habían asaltado el fuerte i dejado el foso cubierto de cadáveres.

La luna alumbra esa escena de muerte. Un silencio profundo reina en las inmediaciones del campamento español. Ercilla se pasca en su puesto para que no lo sórprenda el sueño. De repente ve un bulto extraño que se desliza por el suelo. Aunque dominado por un temor misterioso, se prepara a embestirlo i se adelanta resuelto. El bulto se alza; era una mujer que pide al capitán con voz temblorosa que le perdone la vida. Condúcela al cuerpo de guardia, donde cuenta al poeta sus amores i su desgracia.

Tehualda era mujer de Crepino e hija de Brancol, nombres de dudosa procedencia araucana. Había venido de Itata a recoger el cadáver de su «dulce amigo».

Hé aquí como cuenta los pormenores de su unión con Crepino.

Un día concurrió a una fiesta que se efectuaba en la agrupación de su residencia.

«Llegué por varios arcos donde estaba
un bien compuesto i levantado asiento,
hecho por tal manera que ayudaba
la maestra natura al ornamento;
el agua clara en torno murmuraba,
los árboles movidos por el viento
hacían un movimiento i un ruido
que alegratan la vista i el oído».

Comenzó pronto una lucha entre «muchos jóvenes lucidos, todos al parecer competidores». Tehualda se manifestaba distraída i no le interesaba el espectáculo de la lucha. Dice a este respecto:

«Yo, que en cosas de aquellas no paraba,
el fin de sus contiendas deseando,
ora los altos árboles miraba,

de natura las obras contemplando,
ora la agua que el prado atravesaba,
las varias pedrezuelas numerando,
libre a mi parecer i mui segura
de cuidado, de amor i desventura».

Entre el estruendo de los aplausos i la algazara de los espectadores, el vencedor, Crepino, se adelanta a donde estaba Tehualda i solicita de ella el permiso para renovar la lucha con uno de sus competidores, empeñado en obtener el triunfo. Crepino vence de nuevo. Tehualda sigue así su relacion:

«Luego de mucha jente acompañado
a mi asiento los jueces le trujeron,
el cual ante mis pies arrodillado,
que yo le diese el precio me dijeron.
No sé si fué su estrella o fué mi hado,
ni las causas que en esto concurrieron,
que comencé a temblar, i un fuego ardiendo
fué por todos mis huesos discurriendo.

Halléme tan confusa i alterada
de aquella nueva causa i accidente,
que estuve un rato atónita i turbada
en medio del peligro i tanta jente;
pero volviendo en mí mas reportada,
al vencedor en todo dignamente,
que estaba allí inclinado ya en mi falda,
le puse en la cabeza la guirnalda.

Pero bajé los ojos al momento
de la honesta vergüenza reprimidos,
i el mozo con un largo ofrecimiento
inclinó a sus razones mis oidos.
Al fin se fué, llevándome el contento
i dejando turbados mis sentidos,
pues que llegué de amor i pena junto
de solo el primer paso al postrer punto».

Vencedor Crepino en la lucha, entra a disputar a varios jóvenes araucanos el premio de la carrera. Tehualda continúa el relato de amores, tan sentimentales en su origen como dolorosos en su fin:

«Pero Crepino, el joven extranjero,
que así de nombre propio se llamaba,
venia con tanta furia el delantero
que al presuroso viento atras dejaba:
el rojo pálio al fin tocó el primero,
que la larga carrera remataba,
dejando con su término agraciado
el circunstante pueblo aficionado.

I con solemne triunfo, rodeando
la llena i ancha plaza, le llevaron;
pero despues a mi lugar tornando,
que le diese el anillo me rogaron:
yo, un medroso temblor disimulando,
que atentamente todos me miraron,
del empacho i temor pasado al punto,
le di mi libertad i anillo junto.

El me dijo: Señora, te suplico
le recibas de mí, que aunque parece
pobre i pequeño el don, te certifico
que es grande la aficion con que se ofrece
que con este favor quedaré rico;
i así el ánimo i fuerzas me engrandece,
que no habrá empresa grande ni habrá cosa
que ya me pueda ser dificultosa.

Yo por usár de toda cortesía,
que es lo que a las mujeres perficiona,
le dije que el anillo recibia,
i mas la voluntad de tal persona.

En esto toda aquella compañía,
hecha en torno de mí espesa corona,
del ya agradable asiento me bajaron,
i a casa de mi padre me llevaron.

No con pequeña fuerza i resistencia,
por dar satisfaccion de mí a la jente,
encubrí tres semanas mi dolencia,
siempre creciendo el daño i fuego ardiente;
i mostrando venir a la obediencia
de mi padre i señor, mañosamente
le dí a entender por señas i rodeo,
querer cumplir su ruego i mi deseo.

Diciendo, que pues él me persuadia
que tomase parientes i marido,
al parecer, segun que convenia,
yo por le obedecer le habia elejido:
el cual era Crepino, que tenia
valor, suerte i linaje conocido
junto con ser discreto, honesto, afable
de condicion i término loable.

Mi padre, que con sesgo i ledo jesto
hasta el fin escuchó el parecer mío,
besándome en la frente dijo: En esto,
i en todo me remito a tu albedrío,
pues de tu discrecion e intento honesto,
que elejirás lo que conviene fio;
i bien muestra Crepino en su crianza
ser de buenos respetos i esperanza.

Ya que con voluntad i mandamiento,
a mi honor i deseo satisfizo,
i la vana contienda i fundamento
de los presentes jóvenes deshizo,

el infelice i triste casamiento
en forma i acto público se hizo
hoi hace justo un mes. ¡Oh suerte dura,
que cerca está del bien la desventura!

Ayer me ví contenta de mi suerte
sin temor de contraste ni recelo;
hoi la sangrienta i rigurosa muerte,
todo lo ha derribado por el suelo.
¿Qué consuelo ha de haber a mal tan fuerte?
¿Qué recompensa puede darme el cielo
adonde ya ningun remedio vale,
ni hai bien que con tan gran mal se iguale?

Este es, pues, el proceso, esta es la historia
i el fin tan cierto de la dulce vida:
he aquí mi libertad i breve gloria
en eterna amargura convertida.
I pues que por tu causa, la memoria
mi llaga ha renovado encrudecida,
en recompensa del dolor te pido
me dejes enterrar a mi marido.

Que no es bien que las aves carniceras
despedasen el cuerpo miserable,
ni los perros i brutas bestias fieras
satisfagan su estómago insaciable:
mas cuando emperdenido ya no quieras
hacer cosa tan justa i razonable,
haznos con esa espada i mano dura
iguales en la muerte i sepultura.

Aquí acabó su historia i comenzaba
un llanto tal que el monte enternecia,
con un ansia i dolor que me obligaba
a tenerle en el duelo compañía;

que ya el asegurarle no bastaba
de cuanto prometer yo le pedia;
solo pedia la muerte i sacrificio
por último remedio i beneficio».

En casi todos los detalles de este cuadro se nota la pintura novelesca con que lo ha adornado la fertilidad de invencion del poeta.

El amor descrito en él no es de la naturaleza del araucano, mas físico que ideal. Tehualda, ama aquí como mujer de refinada cultura i no como india dotada de un pudor relativo. La sensibilidad afectiva, comprendiendo la del amor, se manifiesta disminuida en las sociedades bárbaras americanas, como se ha comprobado ya hasta la evidencia.

La pintura de una junta caballeresca, que preside una mujer con toda solemnidad, aplicada a los indios araucanos pertenece tambien a las creaciones fantásticas: no tuvieron ni en ningún tiempo han tenido la costumbre de que una niña discierna al vencedor de una lucha guirnaldas i «anillos de esmalte rodeados de gruesas esmeraldas bien labradas», adornos que no conocian estos indijenas. Ni los de plata habian adoptado todavía en la época de la conquista.

Ciertamente que Ercilla ha trasladado a los usos araucanos la costumbre española de su tiempo, de los torneos presididos por damas que daban realce a la ceremonia.

«Jeneralmente las ceremonias del matrimonio se verifican de esta manera: El amante, de acuerdo con el padre de la futura, i a veces sin su consentimiento, se esconde con una buena compañía de amigos en un sitio por donde sabe que ella acostumbra a pasar ordinariamente, i tomándola la pone por fuerza a la grupa de su caballo i estrechándola fuertemente consigo la conduce a la casa» (*Compendio anónimo, páj. 250*).

En las prácticas sobre uniones araucanas, los amantes no decidian la voluntad de una niña por su destreza o por su obsequiosidad en una fiesta. Era un negocio que se arreglaba simplemente entre las familias del hombre i de la mujer, asumiendo ésta en todo caso un papel en extremo pasivo-

Solia maliciar, a lo sumo, la próxima verificación del procedimiento del rapto simulado (Datos suministrados al autor por indios viejos).

Otros pormenores en contradicción con la verdad etnológica.

Los indios no se detenían jamás en la contemplación de las bellezas naturales del medio en que vivían. La noción de lo bello era rudimentaria, por deficiencia intelectual, cultura de juicio i de comparación.

No han practicado esa especie de lucha romana que describe Ercilla. En todo tiempo solo han tenido el *lonkotun*, pelea entre dos que procuran echarse al suelo tomados de los cabellos.

No usaban el beso durante la conquista. Imitaron más tarde esta manifestación afectiva de los españoles, i hasta hoy mismo rara vez o nunca un padre besa a los hijos (Estudio sobre el beso entre los araucanos, del autor, publicado en el número 2 de «El siglo XX», revista de Santiago).

Tampoco da el amante a la niña de su agrado el tratamiento de «señora», propio de los pueblos civilizados. Como término de cariño emplea el tratamiento de «hermana» o los diminutivos «hermanita», «mañanita» u otros semejantes (Cantos araucanos anotados en un capítulo anterior).

No son prolijidades sin importancia estas anotaciones de detalles. La tarea del investigador empeñado en reconstruir la familia americana de las primeras invasiones españolas, tiene que ajustarse a una crítica científica circunstanciada, aceptar los hechos que se conforman a los actuales estudios de psicología etnológica i reducir al solo valor literario las especulaciones de los poetas, arregladas, antes que todo con el fin de excitar el interés i ennoblecer una relación.

La historia de Glauca, pertenece asimismo al género de amor sentimental que domina en el poema (Canto XXV de la edición König).

*LOS DISCURSOS ARAUCANOS

Los indios de la conquista i sus descendientes tuvieron siempre una afición marcadísima a los ejercicios de la palabra.

Desde niños se adiestraban en el arte de hablar, enseñanza que corría por lo común a cargo del padre.

Había oradores para las reuniones extraordinarias de entierros, matrimonios, juntas de guerra i otras solemnidades que atraían un concurso numeroso; llamábaseles *weupive*, de *weupin*, discurso. Los narradores de asuntos episódicos o biografías de caciques, se conocían con el nombre de *kuifitufe*, de *kui*, antiguo. Otros manifestaban mucha memoria i destreza mímica para los cuentos, *epeu*; el indio es en estas ocasiones estremadamente jester. Gozaba de reputación que se extendía fuera de la tribu el mensajero o *werken*, hábil para transmitir con fidelidad el pensamiento ajeno.

Sus arengas tienen caracteres peculiares: la entonación es enfática i los períodos concluyen en palabras cuya última vocal se alarga; el ambiente natural, las supersticiones o la noción religiosa suministran las imágenes; los argumentos suelen carecer de íntima conexión con el objeto principal; la idea dominante se repite a menudo con algún pormenor que la va complementando. El raciocinio resulta, por consiguiente, sencillo i no complejo como el de la oratoria culta.

Antes la práctica de la oratoria era un oficio; cada grupo contaba con un orador, considerado como sabio, que se dedicaba de ordinario a todos los jéneros de la palabra. Al presente la oratoria ha dejado de ser una ocupación especial. Sin embargo, conservan todavía grande afición a los discursos. En 1910 han tenido varios parlamentos con motivo de una sociedad formada para erijir un monumento a la raza. Según los usos antiguos, se ha formado un círculo dilatado; preside el cacique del lugar. El orador se coloca en el medio i, vuelto hácia el que preside, comienza su perora-

cion uniforme, larga i difusa. Otro cacique de autoridad, llamado *younitran ñi*, el que contesta, secunda al orador; va aprobando con las palabras «bueno, está bien,» a veces esplaya el pensamiento del otro. Sin este cooperador, el discurso no es completo ni bueno.

Sirva de modelo el siguiente discurso fúnebre pronunciado por Ignacio Moreno, mapuche de Tricauco, al poniente de Quepe.

1. Wenum puraal tañi namun, trefkü trefkü mekei tañi kimngeael ñi weñamkün ñi kümé weñi ñi lan meu.

2. Kupayael tufachi mapu meu pu lef yawi ta tromiú adkintual ñi lan ñi kúme weniii.

3. Tufa ulá, perpael kom ñi che, kom mapu chi che, doi weñamkün ñi lan ta kúmewenii.

4. Perpael futa trawün adkintuael ta weni ka tufachi lonko ñi futa weñamkün meu doi kutranün ñi lan ñi kúme weniii.

5. Em! kúme weni amutuimi muiritun domó meu ñi duam. Fei meu mai, doi mülei duamñi lanñi kúme weñiii.

6. Pu kalku wedañma ngeingün tañi ayingegafiel kiñe domo langüm fingüm ta che, mulei duamñi weñamkün ñi lan ñi kúme weniii.

1. Al poner el pié sobre el estribo con el objeto de venir a saludar a a mi íntimo amigo, la pierna me tiritaba en señal de la tristeza, que ella también sentía por la muerte de mi amigo.

2. Al dirigirme a este lugar vi que las nubes corrían presurosas a este lugar, para ayudar a sentir la muerte de mi amigo.

3. Ahora, al ver aquí reunida a la jente de todas nuestras tierras, nos prueba por eso i por todo que hai que sentir la muerte del amigo.

4. Al ver a todos juntos i al mirar a ese cielo i al cacique de esta tierra que con mirada melancólica observan la desaparición de un servidor, hai que sentir la muerte del amigo.

5. ¡Oh! bueno e íntimo amigo, te has ido víctima del celo de tu mujer idolatrada. Ha sido ella la causante de la muerte; hai que sentir al amigo.

6. Los brujos son siempre malos; han muerto por satisfacer uno de los deseos malos de una mujer al querido de una tierra, i por eso hai que sentir la muerte del amigo.»

Ercilla no hace uso parsimonioso de este recurso de las arengas de sus héroes indígenas i españoles, sino que lo prodiga a cada paso para dar novedad al relato.

Pagaba tributo, sin duda, con esto al gusto de su época e imitaba a los clásicos, que habian fijado su educación literaria.

Esta prodigalidad oratoria es lo que ha dado motivo a un analista inglés para espresar este juicio: «i aunque probablemente esté escrito de segunda mano, es mui justo alabar el noble discurso que Ercilla pone en boca del viejo cacique Colocolo. Ercilla sobresale de un modo especial en la elocuencia declamatoria. Su maestría técnica es grandilocuente, su pensamiento admirable, su dición sin reproche o poco ménos; a pesar de lo cual, su obra en conjunto, no impresionada. Recuerdan las jentes versos aislados, alguna que otra estrofa, pero el efecto jeneral es mui escaso. Para hablar con verdad, Ercilla tiene mas bien el temperamento del orador que el del poeta.» (*Historia de la Literatura Española* por Jaime Fitzmaurice Kelly).

El cronista Núñez de Pineda i Bascañan anota en las memorias de su cautiverio entre los araucanos, modelos de discursos que no debieron diferenciarse de los que se decían en la conquista. Uno es el que pronunció un indio para despedirlo. Aunque arreglado a la sintáxis castellana, contiene ideas sencillas i propias al modo de ser del indijena. Se jacta de la obra buena que han hecho de salvar la vida al prisionero, habla del odio que profesan a los españoles i de la conveniencia de no usar de crueldad con los cautivos i recomendación, por último, al capitán que iba a quedar en libertad, el recuerdo del tratamiento amistoso que se le habia dispensado (Pájina 490).

Compárense este discurso i el transcrito en lengua orijinal con el tan celebrado del viejo mentor de las tribus del litoral, i se verá la disconformidad manifiesta que existe entre las ideas sencillas i usuales de los primeros i el contenido conceptuoso del último.

«Caciques del estado defensores,
codicia de mandar no me convida,
a pesarme de veros pretensores
de cosa que a mi tanto era debida;
porque, segun mi edad, ya veis, señores,
que estoi al otro mundo de partida;
mas, el amor que siempre os he mostrado
a bien aconsejaros me ha incitado.

¿Por qué cargos honrosos pretendemos,
i ser en opinion grandes tenidos,
pues que negar al mundo no podemos
haber sido sujetos i vencidos?
I en esto averiguarnos no queremos,
estando aun de españoles oprimidos:
mejor fuera esa furia ejecutalla
contra el fiero enemigo en la batalla.

¿Qué furor es el vuestro ¡oh, araucanos!
que perdicion os lleva si sentillo?
¿Contra vuestras entrañas teneis manos,
i nó contra el tirano en resistillo?
¿Teniendo tan a golpe a los cristianos,
volveis contra vosotros el cuchillo?
Si gana de morir os ha movido,
no sea en tan bajo estado i abatido.

Volved las armas i ánimo furioso
a los pechos de aquéllos que os han puesto
en dura sujecion, con afrentoso
partido, a todo el mundo manifiesto:

lanzad de vos el yugo vergonzoso;
mostrad vuestro valor i fuerza en esto:
no derrameis la sangre del estado
que para redimirnos ha quedado.

No me pesa de ver la lozania
de vuestro corazon, ántes me es fuerza:
mas, temo que vuestra valentia,
por mal gobierno, el buen camino tuerza;
que, vuelta entre vosotros la porfia,
degolleis vuestra patria con su fuerza:
cortad, pues, si ha de ser de esa manera,
esta vieja garganta la primera.

Que esta flaca persona, atormentada,
de golpes de fortuna, no procura
sino el agudo filo de una espada,
pues no la acaba tanta desventura.
Aquella vida es bien afortunada
que la temprana muerte la asegura;
pero, a nuestro bien público atendiendo,
quiero decir en esto lo que entiendo.

Pares sois en valor i fortaleza;
el cielo os igualó en el nacimiento;
de linaje, de estado i de riqueza
hizo a todos igual repartimiento:
i en singular por ánimo i grandeza,
podeis tener del mundo el rejimiento:
que este precioso don, no agradecido,
nos ha al presente término traído.

En la virtud de vuestro brazo espero
que puede en breve tiempo remediarse;
mas, ha de haber un capitan primero
que todos por él quieran gobernarse:

éste será quien mas un græn madero
sustentare en el hombro sin pararse;
i pues que sois iguales en la suerte,
procure cada cual ser el mas fuerte.»

(Canto II de la edicion König).

Ninguna de esas imágenes del ambiente o de la nomenclatura supersticiosa del indio, que son símbolos de su sentimiento religioso. La lógica, la retórica, la expresión, la vehemencia i movimiento apasionados, corresponden a la poesía épica de España del siglo XVI.

Se puede justificar, ciertamente, el entusiasmo del poeta para dar a sus creaciones indígenas dignidad i agudeza, porque así lo exige la elevación del poema i porque en aquel tiempo no se sospechaba la psicología etnológica; pero hai de todas maneras un error de juicio originado por la falta de conocimiento práctico que tuvo Ercilla de la raza i de que carecieron algunos cronistas intimados con ella por varios años.

«Sin duda, dice el autor chileno señor Medina, que el arte del poeta i su buen gusto son bien notables en los discursos que atribuye a los indómitos i salvajes araucanos, simples adornos literarios destinados a hermohear la obra, pero, como es fácil de creer, de ninguna verdad.» Para este i otros casos de ficción poética agrega: «No queda mas recurso que acudir un poco a nuestra imaginación.»—(*Literatura Nacional de Chile*, pájs. 40 i 72).

Queda que agregar acerca de este episodio de la epopeya que los araucanos nunca tuvieron en sus asambleas de guerra la prueba de fuerza para elegir *toqui* o director de alguna empresa bélica. Poseían para éste particular un ceremonial invariable. (Cronistas i tradiciones recojidas por el autor).

ANACRONISMOS I FICCIONES

Da Ercilla con demasiada frecuencia a los jefes indios nombres de antiguas localidades o los que muchas aun conservan. Esta personificación de lugares i las denominaciones no araucanas como Fresia, Orompello, etc., indican el afán del poeta de crear héroes.

En varios pasajes habla del hierro de las lanzas i de las espadas que usaban los indios, armas que todavía no habían adoptado. Aunque no conformes con la realidad, este anacronismo i muchos otros parecidos valen como simples licencias de versificación.

En la categoría de licencias poéticas hai que colocar también los términos cultos i mitológicos que suelen emplear los personajes araucanos. En uno de los cantos habla Lautaro del carro de Faeton, del Escorpio i del Acuario, espresiones que chocan en boca de un hijo de las selvas de Arauco. A veces los indios blasfeman del cielo i del infierno, conceptos de que carecían entónces por completo.

Los vencedores en torneos recibían en ocasiones premios de príncipes:

«Pues la rica celada allí traida
al ufano Orompello le fué puesta;
i una cuera de malla guarnecida
de fino oro a la par vino con ésta,
i al mismo tiempo a Leucaton vestida.»

El indio no se desprendía jamás de los trofeos que arrebató al enemigo. Dábanle lustre en sus reuniones i satisfacían su vanidad de adornarse, tan propia del abultamiento del yo en el indígena. Hacíanlo hasta con las vestiduras eclesiásticas que arrebatában a los españoles, como casullas, estolas i capas de coro (Cronistas antiguos i escritores que le siguieron).

Sin embargo, en la parte en que Ercilla describe una fies-

ta de victoria de los indios, los juegos atléticos en que se entretuvieron i los premios reservados a los vencedores, consigna este dato:

«Un caballo morecillo, rabricano,
tascando el freno estaba de cabestro,
precio del que con suelta i fresca mano
esgrimiese el baston como mas diestro.»

(Canto X de la edicion Köning).

Un caballo en la época de la conquista, cuando aun no podian reproducirlo, era un tesoro de valor inapreciable, que, por ningun motivo, su dueño dedicaba a regalo de vencedores en sus ejercicios habituales.

En el canto IX se describe una tempestad que disuelve las huestes araucanas en marcha para la Imperial. Ignorando u olvidando el poeta que la direccion de estos fenómenos climáticos decidia de ordinario la continuacion o el abandono de una empresa guerrera, atribuye el desbande a la aparicion de la Virjen, la cual incita a los rebeldes araucanos a volver a sus tierras, en un lenguaje incomprendible para ellos.

El cacique Tucapel, valiente i de bríos incontenibles, mata en el canto VIII a un hechicero que revela signos amenazadores para la raza. Está este aserto en abierta contradiccion con el acatamiento profundo que el indio guarda a estos individuos i sus decisiones.

A causa de esta misma muerte, Caupolican grita: «Capitanes, ¡muera! ¡muera!» Cien guerreros se lanzan sobre Tucapel para ultimarlo; defiéndese solo el belicoso jefe hasta que Lautaro interviene en su favor ante Caupolican.

Desde entónces hasta hoi, en los choques frecuentes que sobrevienen en las fiestas de los indios, nunca se ha visto que un individuo, sobre todo cacique, se vea aislado en una agresion; intervienen inmediatamente en su auxilio sus parientes i miembros del grupo a que pertenece: la pelea toma

así el carácter de colectivo (Tradiciones recojidas por el autor i riñas que ha presenciado).

El poder de un cacique se hallaba siempre contrapesado por el de los demás. Pasó inadvertida esta circunstancia de organización social para Ercilla, el cual dió en su poema proporciones exajeradas al dominio de Caupolicán sobre todos los jefes de uno i otro lado de la sierra de la costa.

Las batallas, que forman descripciones modelos por su movimiento i colorido, aparecen en *La Araucana* con mayor grandeza i aparato del que corresponde a la realidad. Siguió en esto Ercilla la propension de todos los cronistas de la conquista americana a exajerar el número i los detalles. En cambio, no supo dar amplitud a ciertos rasgos guerreros de los araucanos, típicos en todos los pueblos inferiores, como la astucia, la preferencia a las emboscadas, a las trampas, en una palabra, a la pequeña guerra.

El desarrollo de los lances personales que abundan en sus descripciones, se explica por la afición del pueblo español a los alardes de valentía caballeresca, o lo que tanto vale, a los duelos, cuchilladas i pendencias.

Las inclinaciones, la sensibilidad, los pensamientos i los actos del indio son hechos psicolójicos que marcan un sello particular a los detalles de su vida. Ercilla no siempre supo ajustarse a esta lei invariable i llevó a veces la equivocación de las peculiaridades de los indígenas hasta para hacerlos morir.

Este es el caso del indio Mallén. Herido después de un ataque a un fuerte, queda en sus inmediaciones como único sobreviviente. No queriendo soportar la vergüenza de su derrota, se decide a suicidarse. Así concluye la última estrofa de este incidente, canto XV:

«¿Por qué al temor doi fuerzas dilatando
con prolijas razones mi jornada?
Arrepentirme ¿qué aprovecha cuando
ya el arrepentimiento vale nada?»

Aquí cerró la voz, i no dudando
entrega el cuello a la homicida espada:
corriendo con presteza el crudo filo,
sin sazon de la vida cortó el hilo.»

Despues de excesos alcohólicos o bajo el influjo de un *delirium tremens* bien caracterizado, solía el araucano, excepcionalmente, quitarse la vida. Atribuíase entónces la muerte a un maleficio i los parientes del suicida ejecutaban un *malon*. Por otros motivos no se ha conocido jamas el suicidio (Datos recojidos por el autor).

No pinta la naturaleza vigorosa i virjen del medio fisico en que se realizaron los sucesos que narra, intencionalmente, segun algunos críticos, para no atenuar la importancia de los héroes desviando de sus hazañas la atencion del lector.

No cabe duda que con mas ambiente local, la trama habria despertado mayor curiosidad, si no como belleza estética tan agradable al gusto moderno, por lo ménos como conocimiento del escenario estratéjico i de consiguiente de una de las causas que prolongaron la resistencia de los araucanos (Algunos escritores extranjeros, notando este vacío del poema, han visitado el territorio de la Araucanía).

En resúmen, en casi todos los cantos del poema nota por menores erróneos el observador familiarizado con los cronistas antiguos, con la modalidad contemporánea de la raza, refleja en mucho de la antigua, i con el uso de los restos reunidos ya en abundantes colecciones. Esplicanse estos errores en el conocimiento deficiente de Ercilla de las particularidades araucanas miéntras estuvo en el pais, en el recuerdo lejano que debió conservar de ellas en España i en su deseo de elevar la narracion, borrando los caractéres de la ruda personalidad indijena.

LA LEYENDA

En Ercilla predomina el poeta sobre el observador de costumbres. Su obra tiene, pues, un valor literario que supera al científico.

Sin embargo, sería absurdo poner en duda el fundamento histórico de *La Araucana*. Lo que sostienen especialistas i críticos desapasionados es que muchos episodios i detalles no están de acuerdo con la verosimilitud etnológica jeneral ni la particular araucana. Agregan que todos los héroes indijenas pueden haber sido reales, pero que aparecen cambiados, embellecidos por la imaginación del poeta.

Esta falta de calificación psicológica del poema de Ercilla ha perturbado el criterio de muchos en nuestro país, en el sentido de jeneralizar como reales tipos i hechos acomodados imaginativamente al mayor realce de la relación i a la propia psicología del poeta.

La crítica científica no hace más que manifestar su opinión con entera imparcialidad acerca de la conveniencia de que se escluyan de las fuentes de información etnológica las fantasías o creaciones ficticias de crónicas versificadas.

Entiéndase bien, esto no significa una negación del valor predominante de *La Araucana*, es decir, de su reconocimiento de ser nuestros aboríjenes de los mejor dotados entre las colectividades americanas i de haber defendido, por causas especiales, sus tierras i sus instituciones con un tesón inquebrantable. Agréguese a esta declaración la de que hai manifiesta utilidad en conservar al pueblo chileno, como una leyenda que estimule su patriotismo, el recuerdo de los héroes indijenas i de todas sus proezas.

Ningún crítico ha discurrido con tanto acierto sobre la leyenda de los héroes de *La Araucana* como el escritor don Emilio Vaisse, conocido en la literatura chilena con el seudónimo Omer Emeth. Dice sobre el particular:

«Valientes i capitaneados por héroes, no por esto tuvieron aquellos indijenas conciencia de formar una nación ni en los

tres siglos que duró su lucha con los invasores españoles, lograron adquirirla... Dueños, o poco ménos, del Sur de Chile i de los campos inmensos que del otro lado de la cordillera parecian brindarles un suelo propicio para establecer i organizar una nacion, continuaron viviendo, como ántes de la conquista, fraccionados en pequeños grupos i reacios a toda union social duradera.

¿Quiere esto decir que no conocieron cierto patriotismo, sui jeneris, i que ese patriotismo, aunque de calidad inferior, no merezca ser celebrado en epopeyas o en óperas?

De ningun modo. Caupolicán, por ejemplo, con el ciclo de leyendas que circunda, a modo de aureola, su nombre glorioso es, en mi concepto, un tipo peculiar de patriotismo digno de toda celebracion.

Por mui lejiendaria que sea, la tradicion popular de la cual Caupolicán es el héroe preferido, merece que la guardemos como tesoro i, si es posible, que la cultivemos hasta sacar de ella todas las flores i todos los frutos de heroismo que encierra.

¿Qué es, en efecto, una leyenda histórica? No es como lo creen algunos, un cuento sin valor digno, cuando mas, de picar la curiosidad de los niños o de la de un pueblo en su infancia.

Una leyenda como la de Caupolicán, es, si así puede decirse, la cristalizacion en un hombre o en un grupo de hombres, del ideal humano tal como lo concibieron sus autores. Ella no nos informa de lo que fueron un Caupolicán o una Fresia, sino de lo que pudieron o debieron ser, segun el concepto heróico de sus creadores. Ambos son tipos i símbolos de un ideal caballeresco importado por los compañeros de Almagro i Valdivia, cultivado por los criollos chilenos, hijos de aquellos i heredado por la nacion militar que ha venido formándose en este suelo desde los dias de la fundacion de Santiago hasta los primeros años del siglo pasado. Es un ideal hispano chileno al cual la independenciam de Chile inculcó por decirlo así, una nueva vida i confirió la definitiva consagracion. No es un ideal araucano...

«Si fué grande Muzio Scevola, romano, que tuvo de historiador a Tito Livio, no sé por qué no lo debe ser Galvarino, araucano, figura mas imponente, mas terrible i mas valiente. —Ni Esparta, ni Roma tuvieron una madre tan desdenosamente altanera cual fué Fresia...»

¿No habrá en esto cierta exajeracion? Pero, sobre todo, ¿no hai en aquella «poetizacion», de Galvarino i Fresia algo como la cristalizacion de ideales viriles i femeninos heredados precisamente de Esparta i de Roma? Si los poetas que han colaborado a la leyenda araucana (i para esto fueron poetas, no solo Ercilla i P. de Oña, sino los mismos españoles i eriollos de Chile), si digo esos poetas no hubieran llevado en su mente la semilla del ideal encarnado de Mucio Escévola i en varias «Fresias» célebres en la historia romana, ¿acaso habrian podido épicamente crear i pintar a Caupolican, a Galvarino, a Fresia i a los demas héroes araucanos?

Por otra parte los mismos héroes romanos o espartanos han perdido, a la luz de la crítica histórica moderna, si no del todo, al ménos en parte su realidad.

Mas de uno de esos héroes en mera «magni nominis umbra»; su única (o siquiera, su principal) realidad es la que le confiere el ideal heroico de Roma, estereotipados i personificados en ellos.

Mirados desde ese punto de vista (el único admisible en buena crítica) los héroes legendarios conservan toda su realidad útil i aun la ven acrecentarse de año en año, a medida que los pueblos, personificados en ellos, van adquiriendo mas viva conciencia de sus energías sociales.

Esto es lo que ha acontecido en Chile con Caupolican i Fresia, en quienes la conciencia popular chilena descubre la realizacion viva del ideal patriótico de esta tierra.

Pero permitaseme repetirlo: si en ellos descubre el pueblo chileno su ideal, es por haberlo creado (poco ménos que exhibido) i personificado en aquellas creaciones épicas de su alma batalladora» (*Mercurio* del 14 de febrero de 1910).

Lo único que hai que agregar a estos brillantes conceptos es que el valor de las leyendas, de mucho influjo en la per-

sonalidad patriótica de los pueblos durante su infancia, va decreciendo en los períodos de madurez i reemplazándose por otros ideales de vida moderna, por una formacion intelectual i educativa, por elevadas virtudes morales i hasta por aspiraciones de bienestar económico. En los pueblos típicos de formacion intensiva, no ha obrado al presente como fuerza impulsora de sus enerjías i de sus empresas activas la adhesion a algun héroe o libro de leyenda.

Adviértese, por último, que la característica guerra de nuestro pueblo, bosquejada en los párrafos precedentes del crítico señor Vaïse, explica la popularidad de que ha gozado entre nosotros *La Araucana*, la cual ha entusiasmado siempre a la mayoría de sus lectores: encuentran en ella su misma alma.

La patria intelectual de Ercilla ha sido Chile i no España. En la Península se acuso al cantor de nuestra conquista «por haber levantado a los salvajes araucanos por encima de los guerreros de España. La razon del arte, implacable como de estado, condenará al poeta por esta falta; pero Ercilla hallará siempre entre las almas sensibles apasionados admiradores» (König edicion de 1888).

No se ha sentido tanto en España el fenómeno psicológico de la admiracion, que proviene de la afinidad en la organizacion mental del que produce una obra i del que la admira. El ferviente lector chileno se siente atraído no porque sea un libro relevante de historia nacional, sino porque se reconoce en él. Allá la admiracion tiene un alcance eterno, literario; aquí toma una significacion social.

Es el cumplimiento de un principio de crítica científica que se formula así: «una obra no producirá efecto estético sino sobre las personas que se encuentren en posesion de una organizacion mental análoga e inferior a la que ha servido para crear la obra i que puede ser deducida de ella». (Hennequin, *La crítica científica*).

Los lectores de *La Araucana* han sido, principalmente, poetas, literatos, militares, profesores i estudiantes. Venta

mediana en las librerías. La mayoría de los que la leen utilizan los ejemplares de las bibliotecas públicas.

Una conclusión se desprende del análisis precedente: hai que tomar con reservas en las investigaciones etnográficas de los pueblos aborígenes los datos de poemas i crónicas verificadas, en particular cuando son españoles sus autores.



CAPÍTULO V

Rocas chilenas de uso ceremonial

(Monografía leída en resúmen en el Congreso de Americanistas de Buenos Aires, 1910).

LAS PIEDRAS CON CAVIDADES DEL NORTE, CENTRO I SUR

Mucho se ha escrito en Chile, desde los antiguos cronistas hasta la actualidad, de las costumbres araucanas: el folklore, los hábitos guerreros, las nociones religiosas, organización social, han dado temas para una literatura abundante.

Los datos se repiten de autor en autor con leves variaciones en los detalles.

Si sobra el material descriptivo, en cambio, faltan los estudios de fondo, es decir, los de etnología general, que den a conocer los caracteres anatómicos i somáticos, comunes a todos los indios; los de psicología indígena i de prehistoria, que revelen el alma, origen i migraciones de las colectividades americanas; los de arqueología, que expliquen la técnica industrial i el simbolismo de los objetos.

Mas que tratar asuntos ya conocidos, conviene resolver los que aun permanecen en la incertidumbre.

Un exámen detenido de nuestras rocas con escavaciones, dentro de esta nueva orientación científica, puede adelantar

mucho, aclarar quizás las dudas acerca de las ideas de orden ceremonial i religioso de nuestros aboríjenes.

Abundantes son en Chile las rocas fijas de tamaños variados, de formas tendidas o enhiestas, solas o en grupos, que tienen escavaciones hondas o incipientes, o incisiones ovooidales hechas por los hombres.

El diligente arqueólogo chileno don Alejandro Cañas Pinochet, ha descrito casi la totalidad de ellas en una monografía de mérito indiscutible, *El culto de la piedra en Chile*.

En el departamento de Ovalle se presentan en los lugares de Punitaqui i la Chacarilla; en la Angostura de Camarones, a orillas del riachuelo Tongoi; en la Quebrada del Injenio i en la del Gigante, baños termales de Socos.

En el puerto de los Vilos, como a diez kilómetros al interior, orillas del riachuelo Conchalí, se ve otro ejemplar notable de estas piedras, con 21 cavidades. En Papudo, cerca del puerto; en Petorca, quebrada de las Higueras; i en Quebrachal, al interior del puerto de los Vilos, se levantan otros tipos no ménos importantes (Cañas Pinochet).

El grupo de Quilpué reviste, sin duda, mayor interes arqueológico que todas las anteriores, tanto por el crecido número de ejemplares, 12, cuanto por la variedad i hondura de los hoyos, de los cuales el mas profundo alcanza a 60 centímetros (Francisco Fonck, *Ideas para la Historia de la Edad de piedra en Chile*).

En el lugar de Malloco, situado al suroeste de Santiago, existen tambien piedras escavadas, que se han reconocido i estudiado últimamente por algunos observadores.

En el lugar de Maipú, entre Santiago i Melipilla, existe un grupo de piedras escavadas, con canaletas, que no se ha estudiado todavía (Datos recojidos por el doctor Oyarzun i comunicados al autor).

En la costa de esta misma zona, en la ensenada de Cartajena, halló el doctor don Aureliano Oyarzun, al explorar los conchales de esa playa, un hermoso ejemplar de una piedra horizontal que presenta en su cara superior algunas cavidades con canaletas.

El valle feraz i dilatado de Mataquito, que atraviesa en toda su estension el rio del mismo nombre, hácia el poniente de la ciudad de Curicó, presenta en sus dos lados ejemplares de estas piedras, que sobresalen por la regularidad i esmero de las horadaciones. Unas se levantan en el lugar de Palquibudi, otras en el de la Huerta i Orilla de los González.

Los moradores de estos contornos las denominan «Piedras de los platitos.»

El señor don Toribio Medina en *Los aborijenes de Chile* menciona algunos ejemplares de estas piedras en otras localidades del país, como la de Curacaví, a 45 kilómetros al oeste de Santiago i la de Nancagua, en la provincia de Colchagua.

Una investigacion prolija hecha por el valle longitudinal chileno i los menores que se ramifican a los lados, desde Talca al Biobío, daría por resultado el hallazgo de muchas de estas rocas trabajadas por la mano del hombre pre-histórico i que hoy permanecen cubiertas por la vejetacion de alguna ladera o desdeñadas por la ignorancia popular.

Creíase hasta hace poco que el rio Maule servía de línea de término a los peñascos agujereados. Había en ello un error. En el territorio de la antigua Araucanía se han hallado varios hasta hoy i se van descubriendo otros a medida que la explotación de los bosques despeja los llanos i las lomas.

Por la costa, en Arauco i Corral, la mirada esperta de un explorador las descubriría a no lejana distancia unas de otras en los lugares que han sido residencia de agrupaciones indígenas.

Por ahora se conoce en primer lugar la que lleva el nombre de Gúlpakura (piedra encantada, que canta) cercana a la caleta de Yani. Se levanta a un metro setenta i cinco centímetros del suelo, de figura indeterminada i de color oscuro.

La imaginacion popular le atribuye propiedades sobrenaturales, que habrán contribuido a conservar quizás un culto

lejendario: proyecta luz en las noches oscuras i se cubre de un rocío a modo de lágrimas en los años en que la sequía marchita árboles i sembrados. Los viajeros le ofrendan flores i ramas de árboles, que en algunas ocasiones la cubren por completo (Cañas Pinochet i datos del autor).

En un lugar llamado Pukilon, en Tolten de la costa, existe una piedra con hoyos que los indios denominan Erquitúe (donde se descansa). Hállase situada en un cerrillo que bordea el camino público i no distante de una laguna que los indígenas creen habitada por la serpiente mítica *kai kai*; cuando el mar se desborda, relincha este animal. Aquí dejan los mapuches que trafican sus ofrendas a la piedra o la invocan para hacer un viaje feliz (Datos del autor).

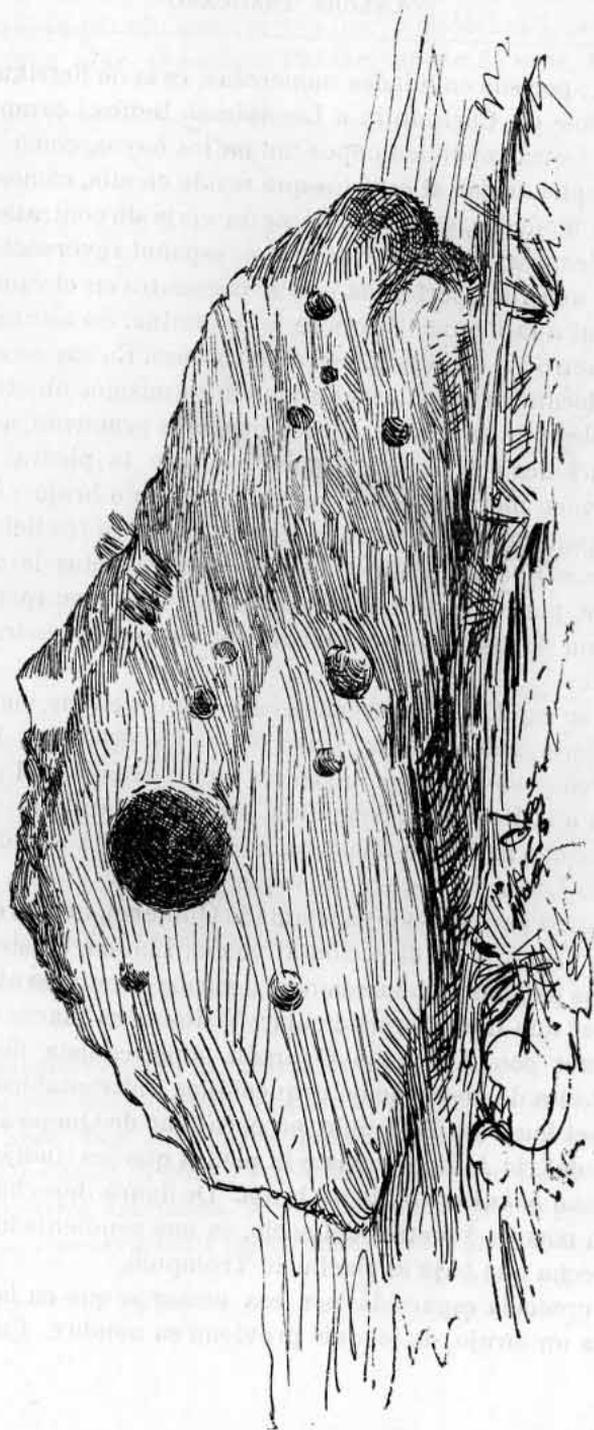
En el valle central de la Araucanía no escasean tampoco estas rocas perforadas.

Como a 3 kilómetros al poniente de la ciudad de Angol, en el fundo denominado «El Retiro», se ve un grupo de estas piedras que bien poco difiere de sus similares del norte. Está situada al pié de una colina que se desprende de la sierra de la costa, Nahuelvuta, e inmediata al río Picoiquen, donde comienza una esplanada que se va ensanchando hacia el llano en que hoy está asentada aquella ciudad. La piedra queda así dominando como un vasto anfiteatro. Fué ese lugar residencia de las numerosas indiadas de Picoiquen. La roca tiene una forma doble: una es mas o ménos horizontal i la otra derecha. Mide 2 metros 50 centímetros de largo i en la superficie aparecen 11 cavidades circulares, sin comunicacion entre sí; las mayores tienen 46 i 17 centímetros de diámetro, por 16 de profundidad. El diámetro de las demas varia de 6 a 8 centímetros i su hondura aparece escasamente apreciable.

Ha tenido informes el autor que a 10 kilómetros al norte de Temuco, en un lugar llamado «Estero de las Canoas», se ve otra de estas piedras con hoyos artificiales.

En la rejion del este, donde habitaban los indios piñoneros o pehuenches, se descubren a menudo rocas perforadas.

La mas típica por su tamaño, por su forma levantada i



PIEDRA DE «EL RETIRO» ANGOL

regular, por sus cavidades numerosas, es la de Retrikura, en el camino de Curacautin a Lonquimai. Indios i campesinos de una i otra república depositan en los hoyos, como ofrendas propiciatorias al espíritu que reside en ella, comestibles, tabaco, monedas, etc., para hacer un viaje sin contratiempos.

Traficantes indígenas i de orijen español reverencian asimismo una roca perforada que se encuentra en el camino de Callaqui a la laguna Agria de la Arjentina. Su altura llega a un metro i a dos el diámetro de su base. En sus escavaciones colocan los mapuches i arrieros los mismos objetos i comestibles que en las otras, i los primeros practican, ademas, invocaciones i jiran a caballo en torno de la piedra. Todos la suponen morada de un espíritu maligno o brujo (*kalku*), que venga la omision de ofrecerle la oblacion tradicional.

Parece que las piedras ubicadas en trayectos largos son las que, por veneracion de los viajeros, han escapado a la invasion de los bosques i servido para conservar la tradicion de actos.

Asi se explica su presencia casi segura en las vias de la cordillera andina; pues, fuera de las ya descritas, hai que mencionar una que se encuentra en el camino del paso de Pucon a la República Arjentina, otra en un antiguo camino de Llaima i la última hasta hoi conocida en la via de Chile al lago Lacar (Datos recojidos por el autor).

En otro paraje del lugar llamado Quinchol, al este del pueblo de Lautaro, en direccion al volcan Llaima, existen otras piedras caladas con surcos mas o ménos circulares atravesados por una línea perpendicular. Visitólas en marzo de 1910 el doctor don Aureliano Oyarzún, americanista dotado de facultades de observacion arqueológica indisputables.

En el lugar de Trompulo, en el camino de Quepe a Llaima cerca del río Aillipen, existe la piedra que los indígenas denominan *kakukura* o piedra bruja. De figura derecha, levántase a mas de 3 metros del suelo, en una pendiente inclinada i estrecha que baja al riachuelo Trompulo.

Es creencia esparcida por esa comarca que en la piedra habita un brujo, de lo que proviene su nombre. Cuando se

ha oscurecido i algun viajero pasa por ahí, asústase su caballo i queda parado como si una fuerza poderosa lo detuviera. Mui cerca vive el cacique Paillao, dueño de esas tierras e



PIEDRA DE RETRICURA.

intermediario entre la piedra i la jente que por ahí trafica. El viajero detenido pide el paso al cacique, el cual trae una luz i hace una invocacion que en sintesis es como sigue: «Déjalo pasar; es amigo i no viene a causarnos daño ni a robar nuestros animales». Debe suponerse que la piedra merece la veneracion i las ofrendas de los indígenas.

Puede asegurarse que algunos de estos monumentos prehistóricos solo son conocidos de los campesinos e indígenas de sus inmediaciones.

Hai que descontar en la observacion científica de estas rocas algunas con escavaciones tubulares naturales, a menudo a mui poca altura del nivel ordinario de las aguas de ríos o riachuelos.

Hanse formado por el desgaste que producen en la roca piedrecillas que jiran en algun hueco de las rocas por la fuerza de la corriente. La misma causa ha formado estos hoyos en numerosas localidades de la Suiza, donde tienen el nombre de «molinos de ventisqueros».

En la ciudad de Temuco, a la orilla sur del rio Cautin, se levanta una de estas rocas con perforacion cilindrica, de 20 centímetros de hondura i a otros tantos del nivel normal de las aguas. El autor la ha medido varios años i ha comprobado que despues del invierno se ahonda un tanto. El mismo ha visto en un salto del riachuelo de Maitenrehue, cerca de Angol, varias de estas perforaciones naturales, que la sequia del verano habia dejado en descubierto.

Opiniones sobre el uso de estas piedras

No están de acuerdo las opiniones en Chile acerca del objeto a que dedicaba estas rocas el indio anterior a la conquista española. Hai arqueólogos que sostienen que sirvieron de morteros para moler el maiz. «Observaré solo lo siguiente, dice uno de ellos: en vista de la abundancia de las manos de moler para tacitas planas, del número regular de manos para morteros i ademas del hecho que poseo dos morteros sueltos desformados, que prueban a la evidencia su uso para moler, no dudo que las tacitas sirvieron efectivamente para moler el maiz i otros comestibles por largas temporadas» (Fonk, *La rejion prehistórica de Quilpué. — Ideas para la Historia de la Edad de Piedra en Chile central*).

En la República Argentina abundan tambien estas rocas

en las provincias de Córdoba, Catamarca, Tucuman, Salta i la Rioja.

El doctor Lehmann-Nitsche, afirma categóricamente que sirvieron de morteros, i el arqueólogo de ese país, don Samuel A. Lafone Quevedo, informa que no solo en tiempos prehistóricos sino en los actuales su destino ha sido para «moler el maíz de la olla, sea para loco, sea para mazamorra». Describe, además, el procedimiento de trituración empleado al presente (*Los morteros de capilla del norte*).

Otro investigador chileno, recomendable por sus aptitudes de observación, supone que pudieron servir estas piedras con escavaciones para algún juego semejante al de los tejos (*Medina, Los aborígenes de Chile*).

La supervivencia de actos que sobre estas rocas han podido recojerse en el territorio araucano en este último tiempo, ha inducido a los investigadores a llegar a la conclusión de que se trata de piedras sagradas en que residen espíritus protectores, a los cuales rendía culto i ofrendaba alimentos el hombre primitivo (*Antropología araucana* del autor, 1900. *El culto de la piedra en Chile* por A. Cañas Pinochet).

Todas estas opiniones merecen alguna observación. Se duda, en primer lugar, que hayan servido para algún juego parecido al de tejos, que no debe haber existido en la antigüedad araucana, a juzgar por la falta de referencia de los cronistas, de las tradiciones i persistencia de alguna costumbre a este respecto.

El padre Jerónimo, capuchino alemán de Bajo Imperial, cree que estas piedras estaban destinadas a dejar provisiones a los caminantes fatigados i sin alimentos.

Con el tiempo cambiaron de fin i se hicieron votivas i adorables. Esta opinión está en desacuerdo con la imprevisión característica i el egoísmo del bárbaro.

Si atiende a las condiciones de clima, vida i costumbre de las diversas colectividades aborígenes de América, no es lógico desechar la afirmación de que hayan servido también estos bloques para usos domésticos. Pero los hechos demues-

tran que ni todos ni en todas partes donde se encuentran han tenido esta dedicacion.

Así, entre los indios del centro i del sur eran usuales para la preparacion de los colores i la trituracion de granos, desde época prehistórica, los morteros pequeños i transportables de piedra, de los cuales se han recojido tantos en las escavaciones de antiguas sepulturas. Con una jeneralidad talvez absoluta se empleaba para la molienda del maiz el utensillo de de piedra que ha persistido hasta hoi con el nombre de *kudi* i la mano con el de *ñumkudi*.

Algunos de estos bloques llevan, fuera de las escavaciones de la superficie horizontal, otras en las caras laterales i perpendiculares. ¿A qué estaban destinados estos huecos que no podian contener líquidos ni semillas para ser molidas? Ahí depositan todavia los indios sus ofrendas de comestibles i otros objetos, como en las rocas de Retrikura i Erkitúe. Evidentemente que tal práctica entraña una supervivencia de costumbre lejana.

No podria aceptarse, por lo tanto, como racional la conclusion de que éstas rocas con perforaciones laterales han sido destinadas a usos domésticos, ni tampoco las que aparecen con simples incisiones mas o ménos circulares, como la de Quinchol que inspeccionó el antropólogo señor Oyanzun, otras que existen en Hueñivales con figuracion parecida i una que hasta hace poco se veia al este de la ciudad de Angol, con una figura circular en forma de corazon con una cruz encima (Examinada por el autor).

El escaso número de estas piedra i la poca profundidades del calado de algunas, ya sea de la superficie horizontal o de los lados, son indicios bien claros de que no han debido utilizarse en su totalidad en la trituracion del maiz.

Los numerosos datos reunidos últimamente i clasificados con minuciosa atencion para el arreglo de esta monografía, permiten adelantar la investigacion mas allá de la creencia actual del indio de que en estas piedras reside un espiritu, bueno o malo.

Es fuera de duda que estas rocas con escavaciones, aisla-

das o unidas por canaletas, i las de calados en forma ovooidal, han estado destinadas al culto de la lluvia, que se deriva del culto solar.

El culto de la lluvia en el Perú

¿Desde cuándo datan en Chile estos monumentos de piedra? Difícil es precisar la época, pero ellos son el resultado de una evolución que se operó por influencia peruana en el sentimiento religioso araucano.

La cultura peruana alcanzó a penetrar hasta el fondo de Arauco, en todas las manifestaciones de la vida indígena i con mayor intensidad de lo que hasta hoy se ha creído. O esta influencia fué muy anterior a la conquista de Topa Inga Yupangui, el primero que penetró al suelo chileno, esto es, de las civilizaciones que precedieron al período incaico i que la investigación moderna comienza a descubrir en sus pormenores, o la comunicación de los araucanos con los incas, por intermedio de las tribus del norte del Biobío mas que por la directa, llegó a ser activa i eficaz por el intercambio de especies i por el frecuente estado de guerra en que debieron vivir invasores e invadidos (*Segunda parte de la Historia general llamada Indica*, por Pedro Sarmiento de Gamboa. Edición de Berlín, de Richard Pietschmann, 1906, páj. 97).

El reputado americanista alemán Max Uhle, al servicio del Perú, llega a la conclusión, después del estudio de ornamentación de la alfarería chilena, «de que también en la civilización de Chile se nota la influencia ejercida por la civilización peruana pre-incaica» (*Influencias del país de los incas*, de la *Revista Histórica* de Lima, 1909).—El estudio sistemado de las antigüedades chilenas que el autor prepara en un trabajo de prehistoria dará mucha luz sobre este problema.

En una época remota, las colectividades indígenas del Perú practicaron el animismo puro, del cual se originan el totem o culto de los animales. En el siglo XVI, cuando los españoles

penetraron al territorio de los incas, quedaban vijentes en muchas localidades prácticas totémicas, como la veneracion al buho (Huaco), al leon (Puma) i a la serpiente (Chan). No se habian borrado todavía, además, los vestijios del animismo peruano en la veneracion de los árboles, ríos, lagunas, piedras, cerros, el mar, los maniantiales o *puquios*.

En el círculo del animismo se hallaban englobados otros cultos, como el de los astros i el de los fenómenos atmosféricos o de la lluvia, vientos i truenos.

Sobre una cantidad crecidísima de divinidades locales, resultado del animismo i del totemismo primitivos, se imponen por la seleccion relijiosa de los tiempos, en armonía con el desenvolvimiento intelectual, las dei sol (Inti) i del agua (Quonn).

Las divinidades de las tribus conquistadas por los incas se sometian tambien a la divinidad vencedora. Todo lo que aun quedaba del totemismo, serpiente, leon, buho, etc., estaba subordinado al culto del sol.

No habia, pues, una relijion única; era una multitud de cultos locales que se yuxtaponian o desaparecian.

Se divinizaban la fuerza fecundante del astro solar i su complemento indispensable para la vida, la lluvia, que hacia brotar la vejetacion en una tierra abrasada por el calor.

El culto solar se manifestaba en dos formas distintas, directamente al astro o por medio de ídolos. Para el primer caso habia bloques de granito de cerca de un metro de altura, que formaban par. Sobre las caras interiores llevaban escavaciones de 15 centímetros de profundidad sobre 9 de diámetro. Se denominaban estas rocas *intihuatana*, i se suponía que el sol despues de su marcha diaria venia a reposar a esos hoyos (Wiener, *Perou et Bolivie*, páj. 698).

Servian, además, estos trezcos de granito perfectamente labrados, de instrumentos astronómicos o calendarios solares que marcaban con toda precision la época de los equinoxios e indicaban a los habitantes las estaciones de las diversas faenas agrícolas, barbecho, siembra i cosecha (*Segunda parte*

de la *Historia general llamada Indica*, por Pedro Sarmiento de Gamboa, edicion de 1906, páj 67).

En algunos lugares el santuario era de un solo bloc, i en otros la piedra se hallaba atravesada por una especie de túnel. Habia tambien rocas sagradas circulares que tenian en el centro de la cara superior una o dos pequeña alturas.

La tradicion informa que en esta parte saliente ataba el sacerdote con una cadena de oro al sol que se ponía, hasta el momento en que debía levantarse de nuevo.

El culto del sol por medio de idolos se hallaba establecido en muchos centros de poblacion del territorio inca. Los idolos de diversas representaciones i material variado, especialmente de piedra i oro, se han estraído o se han conservado al traves de los siglos en Tiahuanaco, Cuzco, Pachacamac i tantos lugares mas que seria minuciosa una enumeracion detallada (*Perou et Bolivie*, por Wiener. *Pachacamac*, por Max. Uhle).

Estos idolos se reverenciaban en las casas del sol o *huacas*, templos o lugares de reunion de los fieles.

Danzas, evoluciones, sacrificios de llamas, persistieron por mucho tiempo en la poblacion indijena del Perú, como una reminiscencia de fiestas relijiosas dedicadas al astro en otras épocas.

Entre las fiestas que los incas dedicaban al sol, era la mas popular una que denominaban *indi raymi*, para celebrar el acarreo del maiz del sitio donde se desgranaba a la casa.

Habia un ritual relacionado con los fenómenos meteorológicos de la lluvia.

El culto de la lluvia estaba jeneralizado en toda la América.

Tenia dos fines: se consideraba el agua como elemento desfavorable a la felicidad del hombre porque asolaba sus campos e interrumpia las comunicaciones, i como parte esencial tambien de su bienestar puesto que favorecia los sembrados, la vejetacion espontánea i la reproduccion de los animales.

Todos los pueblos americanos representaban la lluvia de algun modo, unos por idolos, otros por símbolos i figuracio-

nes diversas i no pocos por piedras de distinta disposicion, (*La lluvia*, por Pablo Patron. Perú).

Una obra clásica sobre la antigüedad de Méjico consigna estas noticias referentes al culto de la lluvia: «Ya comprendemos ahora por qué era dios tan principal entre ellos Zamná, el rocío del cielo, la lluvia, i por qué se tenia por inventora de la agricultura a la deidad Chac, el rayo que desgaja las nubes i hace caer sobre la tierra su precioso liquido» (*Méjico a traves de los siglos*, por Alfredo Chavero, tomo I, páj. 233).

«Llama la atencion que la pirámide de Papantlac se llamase tajin o trueno. Sobre ella habia una gran taza para recibir las lluvias: de modo que el trueno era para aquellos pueblos esencialmente agrícolas, el anuncio del rocío tan benéfico para sus campos, i por eso le adoraban como a dios».

Los pieles rojas tenian un espíritu del viento. En los pueblos de América Central i de las Antillas abundaban las deidades i los ceremoniales relativos a los fenómenos atmosféricos (*Le Libre Sacré*, Brasseur, páj. 80).

Los chibchas, la familia indijena mas adelantada de las que poblaban el actual territorio de Colombia, pedian a sus idolos que les dieran agua para sus maices (*Los chibchas antes de la conquista española* por Vicente Restrepo, páj. 48).

El grupo étnico calchaquí de la Arjentina, tan estudiado por los arqueólogos de esta nacionalidad, tenia tambien «una divinidad atmosférica, de cara humana, mitad antropomorfa i mitad ofédica, con cuerpo de dragon i cola de serpiente, es la chasca Huayropuca, la madre del viento, o el viento mismo, del jénero epiceno, varon i hembra a la vez, que anda corriendo por los aires, llevando al huracan, a la tormenta i a la lluvia, i que a nosotros nos cupo la suerte de desenterrar del panteon calchaquí» (*La cruz en América*, por Adan Quiroga).

La cruz era un símbolo que aparecia adherido al ceremonial de la lluvia.

La obra citada del señor Chavero dice sobre este particular:

«Encontramos, pues, que la cruz de Teotihuacan tiene tres importantes significados: es deidad de las lluvias, símbolo del tlachao del sol i de su movimiento i signo del gran período cronológico de los toltecas» (*Méjico a través de los siglos*, por Alfredo Chavero, tomo I, páj. 401).

Para evitar una reseña prolija, basta saber que donde existia el culto a poderes atmosféricos, se encontraba invariablemente la cruz, como símbolo complementario, representación, según americanistas concienzudos, de los cuatro vientos.

En el territorio peruano habia rocas de gran tamaño consagradas al culto de las aguas fluviales i arregladas de manera que imitaran fuentes, cascadas que descendian por una especie de gradas i canales que corrian en ondulaciones por un plano inclinado. En las primeras, el agua recojida en las cavidades de la roca, espuesta a los ardientes rayos del sol, se evaporaba rápidamente. Quizas habia en esta evaporacion algun alcance májico, para atraer por simpatía el agua de las nubes.

Illapa o Catoylla era un poder del rayo i del trueno, subordinado al sol. El inca Pachacuti Inga Yupanguí instituyó un ídolo con el nombre de Chuquiylla, que representaba el relámpago. Lo adoptó como su jenio protector o ídolo *guaquí* i ordenó que se le venerase (*Historia Indica* o de los incas, por Pedro Sarmiento de Gamboa, páj. 69).

Algunos arqueólogos describen, además, una representación del aire que llaman Catequil, relacionada por cierto con las nubes productoras de la lluvia. «Este dios del aire, de nombre ignorado, que puede ser ese Catequil, también celebrado escepcionalmente por los Incas en su gran festival de las mieses en verano, porta a su diestra un pájaro de pico abierto, largo de cuello, cola profusamente pintada: el pájaro de la tormenta, símbolo de la nube.

Por lo demás, este dios del aire ofrece mucho interés: su cuerpo antropomorfo, i de su parte posterior sale su gran cola de dragón, comun a las representaciones de las divinidades atmosféricas; su cabeza zoomorfa, de gran boca den-

tada, con casquete triangular i una media luna por penacho. Cosas mui curiosas son: los linga i yoni que la divinidad peruana lleva a cada lado de las piernas; el falo con su ingle superior i sus círculos Imaymanas (forma de ojos o gotas) a la parte de abajo, entre el tau (especie de báculo) i el casco triangular de su cabeza, etc. El dios se ve que va volando por los aires» (*La cruz en América*, por Adan Quiroga, pájina 97).

El dios Ton, anterior a Pachacamac, era en algunas secciones territoriales deidad de los vientos (*Hero Myths*, Brinton, páj. 186).

Pertenece al mismo autor argentino la siguiente cita:

«El símbolo de la cruz, que indiscutiblemente existió en todos los ciclos, tanto incásicos como preincásicos, sufrió la influencia de estos cambios de cultura i de relijion. Símbolo acuático cuando preponderó la relijion aymarítica, se volvió símbolo astrolátrico cuando dominó la quichua; transformándose en símbolo atmosférico combinado, de doble valor acuático i luminoso, cuando las relijiones se fundieron en una sola.

En este último caso, la cruz, hablando en términos arqueológicos, debe denominarse símbolo atmosférico, emblema de las nubes, de los vientos i de los fenómenos meteorológicos producidos por la accion del sol.

En el ídolo aymarítico de Collo-Collo, en los monumentos primitivos, en los huaqueros o vasos ceremoniales del culto al agua, aparecerá la cruz; de la propia manera que figurará en el arte quichua, en sus construcciones, en sus dioses, en su alfarería, en sus telas, i finalmente en las representaciones astrolátricas i en la famosa plancha celeste del Yamqui Pachacuti, como emblema luminoso formado por astros del cielo» (Páj. 48).

No se puede dudar, pues, que la cruz, como símbolo de la lluvia, se hallaba tambien relacionada en el Perú con las divinidades que tenian el poder de ajitar el aire, producir el trueno i vaciar las nubes sobre la tierra siempre caldeada.

Llama la atencion en el sistema relijioso de los incas el

extraordinario número de fetiches domésticos de que disponían las familias. Denominábanse *conopas* en algunas rejiones i en otras *chancas*; los que poseían los reyes i nobles, con los que se enterraban, se conocían con el nombre de *guaoquei*. El material de estos últimos era el oro, por lo cual los conquistadores españoles se entregaron al afanoso trabajo de buscarlos i desenterrarlos (*Historia de los incas*, por Sarmiento i Gamboa). De ordinario los tales jenios protectores de la casa, del ganado, del maiz, las papas, etc., consistían en piedras pequeñas, de color i figura particulares.

Las ceremonias, los sacrificios i las invocaciones tenían carácter májico.

El criterio moral estaba trazado por una serie de tabús o prohibiciones.

El sacerdote, llamado *indip apon*, «gobernador de las cosas del sol,» ejercía a la vez las funciones de mago, curandero i astrólogo. Componían la casta sacerdotal los nobles, a veces parientes del inca reinante.

Fuera de estos ejecutores del ceremonial, había mujeres semejantes a las vestales romanas, llamadas *mamaconas*. Su ocupacion preferente consistía en dirigir las ofrendas rituales al sol. Delante del ídolo que personificaba al astro se levantaba una especie de ara donde estaba el fuego sagrado: despues de algunas fórmulas deprecatorias i derramar una porcion del licor, fabricado para este objeto, arrojaban ahí los manjares (*Segunda parte de la Historia jeneral llamada Indica*, por Pedro Sarmiento de Gamboa, páj. 74).

La cremacion de los alimentos constituía la segunda parte de un voto colectivo o individual. El cronista recién citado trae este informe: «I sentándose Topa Inga, le hacían un solemnísimó sacrificio de animales i aves, quemándose las delante en una hoguera, que en su presencia hacían; i así se hacía adorar como el sol» (Páj. 87).

«El sacrificio mas solemne del ritual del sol era el llamado *capac cocha*, que es enterrar vivos unos niños de cinco o seis años ofrecidos al diablo con mucho servicio, i vasijas de oro i plata» (Sarmiento, páj. 69).

Los antecedentes espuestos dejan ver que en las ideas religiosas de los incas se operaba una transición importante en el último siglo de su expansión territorial. En el grado inferior de desenvolvimiento del animismo, el hombre concibe que el fetiche es la morada provisional i momentánea de un espíritu: así recuerda i reverencia una piedra que lo libra del trueno en el momento de tronar; despues la olvida.

Por un progreso en el desenvolvimiento de las ideas, las divinidades momentáneas adquieren cualidades mas constantes, se especializan, como las que se invocaban para romper la tierra sin dificultades, para hacer fructificar las mieses, para obtener una cosecha abundante, etc.

La continuidad de este desenvolvimiento pasa de las deidades momentáneas i especiales a las individuales: es la transición del animismo al politeísmo. Los dioses adquieren a la par de cualidades mas ricas i profundas, nombres propios; se personifican i mezclan en los asuntos del hombre. El sol se llama Inti o PUNCHAO; el de la lluvia, QUONN; el del aire CATEQUIL; el del trueno, YLLAPA; la tierra, MAMA-PACHA; el mar, MAMA COLLA; la luna, QUILLA, etc. Algunos poderes suelen cambiar de nombre de una rejion a otra.

Es el período en la historia de las religiones en que las deidades toman los rasgos físicos, los sentimientos i pasiones del hombre, se antropomorfizan.

Con el incremento del antropomorfismos, disminuyendo la inmolación del dios totémico, aumentaban los sacrificios de víctimas a título de presente o expiación.

Pero esta construcción se manifiesta mui lenta, en virtud de la resistencia de la costumbre i de la tradición. Quedan en pié dos corrientes: una que sigue por el antiguo lecho i otra que tiende a la expansión.

Analogías entre los cultos peruano i chileno

No hai lugar a dudas que los incas trasmitian sus ideas i prácticas religiosas a los pueblos con que vivian en relacion o subyugaban por las armas.

Esto explica la sorprendente conformidad del sistema araucano con el de los incas, la mezcla en el primero de nociones propias con las tomadas, las asimilaciones de nuestros aboríjenes del ceremonial importado.

Es lógico afirmar entonces que las piedras chilenas escavadas constituyen una de las representaciones del culto del sol en relación con la lluvia. Numerosos hechos comprueban este aserto. Antes de que la influencia peruana se dejara sentir en el territorio que los conquistadores llamaron Arauco, dominaba en las tribus que la poblaban el animismo de origen remoto, que difería del peruano por su falta de imaginación. Rendíase culto entonces a los animales, a las plantas, lagunas, ríos, arroyos, montes, rocas, lugares con alguna particularidad topográfica o física. Se consideraban habitados por un espíritu aliado del hombre.

La concepción animista se formaba por alguna singularidad que hiriera la imaginación del aboríjen, como un estremecimiento, mucho viento, truenos frecuentes, caídas de rayos o por la idea de astucia, fuerza o utilidad que encontraba en algunos animales. El animal totem debió ser la voluntad de cada clan. No es una afirmación antojadiza del totemismo araucano: el hecho ha sido reconocido implícitamente por los cronistas y aclarado por completo en la actualidad.

En el siglo de la conquista española, el culto de los animales como el de los árboles y las piedras quedaba solo como una supervivencia, y en esa forma se notan todavía algunos vestigios de él.

A esos vestigios pertenecen los nombres de los individuos y la toponimia indígena. En el siglo XVI quedaban todavía grupos de parientes o estirpes que mantenían una denominación antiquísima, tomada del nombre de un animal reverenciado, como *nawel*, tigre; *pangi*, león; *luan*, huanaco; *vitú* o *filú*, culebra; *manke*, cóndor, etc. En Maquehua, lugar inmediato a Temuco, tuvo su residencia el linaje de los Viñu; en Collico y en otras comarcas vivieron familias que tenían el nombre *nawel*, tigre, y en otras *pangi*, león. Conocien-

do la estadística de las parentelas mas antiguas, se llegaría a comprobar con seguridad su origen totémico.

Hai que advertir a este respecto que no todos los nombres personales de animal provienen de un totem; algunos indios los adoptan por el parecido de un rasgo o por atribuirles cierta eficacia mágica. Los apellidos totémicos se han conservado a través del tiempo en las familias i los otros son accidentales, se cambian de una jeneracion a otra (Informes recojidos por el autor entre las familias mas antiguas).

El totem, como a las familias, daba nombre a las secciones jeográficas: así la tierra de los Vilu se denominaba mapuvilu. Estas denominaciones territoriales fueron cambiando en épocas posteriores (*Psicología del pueblo araucano*, del autor).

Algunas costumbres todavía en práctica o que comienzan a extinguirse, atestiguan supervivencias del culto de los animales. Hasta hace medio siglo las tribus del este manifestaban un religioso respeto por el tigre; era tabú o vedado su nombre i nadie se atrevía a murmurar de él por temor de una venganza cruel. Dábaule calificativos respetuosos, como *ülmen*, rico o jefe.

El polvo de hígado de tigre tenia eficacia mágica para destruir los jérmenes venenosos introducidos en el cuerpo de un hombre (Informes dados al autor).

Otro animal totem fué el leon, que caracterizaba la fuerza. En todas las tribus se le honraba i temia. Su nombre, como el del tigre, era tabú; se le nombraba con una perífrasis, como *fücha llalla*.

El que mataba un leon quedaba espuesto él o sus descendientes a la venganza de la especie. Comer un pedacito de su corazon o inyectarse en los brazos o frente de las vértebras cervicales, raeduras de sus huesos, era asimilarse al animal, adquirir su fuerza i destreza. No habia guerrero audaz que no se hubiera hecho esta operacion mágica (Informes recojidos en toda la Araucanía por el autor).

Totem fué asimismo la culebra de color rojo. Simbolizaba

una fuerza maléfica de un poder sobrenatural mui temible. Forjaban sobre este reptil una multitud de creencias supersticiosas, como la de que su corazon servia para hacerse brujo.

En igual categoría se hallaban los lagartos de un listado especial, blanco i negro, o de alguna otra particularidad en su estructura.

Segun tradiciones que aun no han desaparecido, las tribus del litoral tenian como totem a un animalejo acuático que no debió ser otro que el gato de mar. Llamábanle *llunllun* o *ñullñull* i ejercia dominio sobre las aguas del océano, las cuales se desbordaban hácia la tierra o se recojian a su nivel ordinario a voluntad del animal.

El totemismo ha dejado recuerdos evidentes en el carácter sagrado del *ñanku* (*Buteo poecilogaster*) i del cóndor, *manke* (*Sarcorhampus grypus*) como simbolo de un poder incontrastable, que no es incurrir en fantasia suponer que fueron objeto del culto de algunos clanes. El primero guardaba los rebaños i advertia con su vuelo sucesos adversos o favorables; invocábanlo a menudo i dábanle tratamientos de respeto, como padre, compañerito, etc. El segundo vijilaba desde el espacio i prevenia tambien con su vuelo a la derecha o a la izquierda sucesos buenos o malos.

Acaso sean residuos de totem la admiracion i el respeto que hasta hace poco sentian por otros animales.

El zorro, personificacion de la astucia, les prevenia con su huida a la derecha o a la izquierda la continuacion o desistimiento de una empresa. El *weke*, animal que poseian a la llegada de los españoles, i el huanaco (*Auchenia huanaca*), les merecian una afectuosa consideracion, puesto que les aseguraban una parte de su alimento i lana para sus tejidos.

En esta condicion de animal benefactor se encontraba el avestruz, del otro lado de los Andes.

El pájaro que denominaban meru, zorzal (*Agyornis*), vomitaba una piedra. La lloica (*Trupialis militaris*), que se remontaba cantando por el espacio i descendía con rapidez, i el pillo o la cigüeña chilena de los españoles (*Phoe-*

nicopterus ignipalliatu) les suministraban plumas para sus armas i adornos de la cabeza.

El chuncho (*Glaudicium nanum*) simbolizaba la muerte i la desgracia, talvez por importacion peruana. El chucao (*Triptorhinus paradoxus*) tenia un canto bueno i otro malo, por los cuales reglaban sus actos. La bandurria (*Theristicus caudatus*), el guairao (*Ardetta exilis*) i todas las aves de rapiña eran indicadoras de algo conveniente al indio. En el tréguil (*Vanellus chilensis*) rendian homenaje a la vijilancia de esta ave, que los prevenia de sorpresas nocturnas; su perspicacia se asemejaba a la de la machi.

Seria tarea larga de enumerar tantas otras aves, animales, reptiles e insectos que se relacionan con el hombre por alguna circunstancia o aparecen como sus auxiliadores.

El totemismo primitivo ha dejado igualmente huellas palpables en la literatura oral del indio. No tienen otra explicacion los cuentos en que el hombre i el animal tan fácilmente se sustituyen.

Los soldados del inca estendieron en el territorio chileno su sistema relijioso en transicion, en el cual iba imperando lo que se llama antropomorfismo o la tendencia de las deidades a tomar figura humana i a mezclarse familiarmente a los mortales.

En la propagacion de sus nociones relijiosas aparecía en primer término el culto popular al sol.

El papel preponderante que el culto a la deidad luminosa habia tomado a la llegada de los españoles, se atestigua con pasajes de los cronistas i lexicógrafos de la lengua indijena. «Los indios de Chile, dice frai Alonso Fernández, adoraban el sol, la luna, i otros algunos idolillos» (*Historia eclesiástica*, citado por Medina, *Abortijenes*). «En lo espiritual no reconocen los chilenos relijion alguna, aunque varios adoraban el sol» (*Compendio histórico de los mas principales sucesos de la conquista i guerra del reino de Chile*, por Quiroga, páj. 100).

El padre Valdivia, autor de un léxico araucano, tenia un formulario para interrogar a los indios que confesaba. «Pues

el sol, la luna, estrella, lucero, rayo, les prepuntaba, ¿son Dios? ¿Has nombrado para reverenciarle al Pillan, al sol? (*Arte, vocabulario i confesonario de la lengua de Chile*). Atestigua este interrogatorio que en el siglo XVII aun quedaban reminiscencias del culto solar.

El mismo célebre misionero i gramático reprocha en su sermón IX a los indios su creencia en *Mareupante* (*mareupu antü*), hijo del sol i progenitor de los hombres.

El padre Miguel de Olivares escribía a mediados del siglo XVIII este pasaje: «La anchúmalhuen, que quiere decir mujer del sol, es para ellos una señora jóven tan bella i ataviada, i es cosa rara que no teniendo algun particular respeto al sol, se lo tengan tan grande a la que piensan ser su esposa». (*Historia del reino de Chile*, páj 51).

La etimología de esta palabra viene de *anchü* o *antü*, sol, i *malwen*, mujer, hoy *mallen*. No sería aventurado sostener que esta representación se refiere a la luna, cuyo culto debió pasar a Chile con el nombre del satélite, pues en quichua es *quilla* i en araucano *cüyen*. La denominación de «mujer del sol» corresponde al lenguaje figurado.

Los indios antiguos la consideraban como un espíritu familiar que protegía al que la poseía; pero los cronistas no dan noticias si la reverenciaban en forma de idolo o de simple simbolismo astral.

Actualmente los mapuches sienten un temor cerval por la *anchimallen*, que representan como un fuego fátuo o una luz ténue que se desliza por los árboles del campo, penetra por los resquicio de las puertas, o se meten entre las patas de los caballos de algun viajero. Su presencia en alguna parte augura la muerte.

Suele personificarse en un brujo de sexo masculino que se alimenta de sangre humana. Se ve entre los araucanos, como en todos los grupos sociales de tipo inferior, que los mitos modifican sus costumbres i hasta cambian de sexo.

Hasta el presente ha sobrevivido en algunas secciones, particularmente en la costa i en el sur, la creencia de que

las almas de los antepasados se transforman en peucos, cernicalos u otros pájaros del sol.

El culto del sol aparece, pues, en un fondo real en el conjunto de prácticas rituales de los araucanos, aunque en contornos un tanto barrocos. Esto se explica en el hecho de que al arribo de los españoles la raza superior de los incas comenzaba a imponer sus nociones religiosas a la inferior, la araucana, la cual, conservando las suyas, se asimilaba en cierta proporción las importadas. Además, esta evolución religiosa se vió perturbada en su período de formación por la propaganda católica de los conquistadores españoles.

Sin embargo, muchos elementos de la religión de los peruanos alcanzaron a radicarse en Chile. Uno de ellos es la deificación del trueno o de los fenómenos atmosféricos en sentido antropomorfista, es decir, representados con atributos i también en forma humana. Allá tenía diversas denominaciones i aquí tomó en globo el nombre de Pillan, que resultó así una reproducción de varias deidades regionales.

Hasta hace poco tiempo el araucano se representaba a Pillan como un tipo escogido de su raza, por la vestimenta i el porte (Datos dados al autor).

Las múltiples funciones de Pillan, manifestación superior del trueno, de las tempestades, de las lluvias, de los volcanes i por una jeneralización lójica, de la guerra, tanto de la real como de la que se verificaba en las nubes, le dieron una preponderancia principal en el sistema religioso de los araucanos.

Fué en un principio un poder inherente al sol, que dividía con él la propiedad fecundante i bienhechora i a quien se le pedía sobre todo el agua. Por el estado rudimentario de la cultura del araucano, este culto combinado no tuvo construcciones como en el Perú, pero se formaron santuarios a cielo descubierto, con piedras i postes sagrados.

La veneración se manifestaba principalmente por peregrinaciones, ofrendas i sacrificios. Esto se sabe por las supervivencias rituales que se espondrán en seguida.

La analogía entre los cultos peruano i araucano se mani-

fiesta, asimismo, en la semejanza de los sacrificios. En e Perú se verificaba en casos excepcionales i solemnísimos el enterramiento de niños; se sacrificaban tambien de ordinario animales. Esto último sucedía en Chile desde tiempos prehispanos.

Los pormenores pueriles, de sexo i color de la víctima, estaban minuciosamente determinados en uno i otro ritual. Entre los incas el animal se arrojaba al fuego i entre los araucanos quedaban hasta hace algunos años reminiscencias de igual procedimiento.

Hablaban los cronistas chilenos de los mas antiguos encargados del culto, májicos llamados *huecuvuye*, personajes extraños que se recludian a las montañas para ejercer su oficio, i que vestian un ropaje singular, «mantas largas, con cabello largo, i los que no lo tenian los traian postizos de cocha-yuyos (alga marina) o de otro jénero para diferenciarse de los demas indios naturales» (Núñez de Pineda i Bascañan, Rosales, Ovalle). No deja lugar a duda que estos primeros adivinos i ejecutores del culto eran imitacion de los sacerdotes peruanos que se recludian i usaban una vestimenta especial, venidos seguramente en las espediciones que ocuparon el pais.

En esta misma época las mujeres ejercian el arte de curar por sujestion a los enfermos, adivinar i hacer invocaciones, es decir, las funciones de la hechiceria o de la majia; eran las *machi* primitivas (Rosales, *Historia* páj. 168). Esta participacion de las mujeres en el ritualismo araucano había sido importado seguramente del Perú, donde la institucion de las *mamaconas* o encargadas del ceremonial de los idolos del sol gozaba de un crédito tan grande como antiguo (Libro de Sarmiento de Gamboa sobre los incas, páj. 74).

Los peruanos trajeron a Chile sus idolos lares i penates, *conopas* o *chancas*. Pero, segun hallazgos hasta hoi efectuados, no pasaron de las rejiones del norte i centro, mui pocos en número. Los araucanos, que no conocian los metales, ni sabian trabajarlos, tuvieron fetiches de piedra en lugar de idolos. Asignábanles idénticos fines: había uno para la

casa i el campo, otros servian para la guarda i reproduccion del ganado, etc.

La nocion de espíritus enemigos, que hai que contrarrestar con fórmulas májicas, tan difundida en Chile con el nombre de huecuvu, se encuentra tambien en el sistema de los incas.

Otro tanto sucedia con la concepcion de espíritus o seres divinizados secundarios i con un papel determinado, como *ngen wenu*, dueño de las nubes; *ngen piru*, dueño de los gusanos; *ngen ko*, dueño del agua, etc. (Bernardo Havestadt).

El culto de los muertos o de los antepasados se hallaba extraordinariamente desarrollado en el Perú; la modificacion i el afan afectuoso con que se atendia la sepultura, dan testimonio de ello. Pasó al territorio chileno i llegó hasta el fondo de la rejion araucana en una forma que debia diferir notablemente de la primitiva: cambió el modo de sepultacion pues al abandono del cadáver en el campo, tapado con piedras o atravesado entre los árboles envuelto en cortezas, siguió la inhumacion esmerada; se establecieron el sacrificio de animales sobre la tumba, el uso del fuego sobre ella por una temporada, exequias conmemorativas al año del fallecimiento i las invocaciones a los parientes, con aspersion de licor, en los dias de fiestas.

Otra similitud de costumbre de carácter religioso. Entre la fiesta de los peruanos habia una llamada *situay*, «que era a la manera de nuestro regocijo de San Juan, que se levantaban todos a media noche con lumbres i se iban a bañar, i decian, que con aquello quedaban limpios de toda enfermedad» (Sarmiento de Gamboa, páj. 691). Hasta hace pocos años existió entre los indios una especie de purificacion por el agua, que no ha sido otra cosa que una sobrevivencia de la costumbre peruana. Desde la noche hasta la salida del sol permanecian en el baño ejecutando abluciones i signos májicos, que los dejaban indemnes de enfermedades i maleficios (Tradicion apuntada en un capítulo anterior).

En la nacion de los incas, talvez como resto animistas, se reverenciaban los cerros altos i los montes; algunas piedras

de figura particular habian sido personas. Los araucanos respetaban hasta hace pocos años los cerros elevados i los mencionaban en sus invocaciones; no ha desaparecido aun del todo la creencia entre ellos de que algunas piedras son transformaciones de hombres en rocas (Informes recojidos por el autor).

Los manantiales o puquios de los peruanos, habitados por ranas, comunmente se consideraban sagrados. Este totem pasó a Chile; hasta ahora un sapo de color especial, *arünco*, i la rana, que viven en algunas aguadas, se consideran protectores de la humedad, dueños del agua, *ngenko*. Sapo es *pakarua* i rana *llinquí*.

En el Perú habia deidades de las aguas termales (Sarmiento de Gamboa.—Wiener). Los araucanos creian que las termas pertenecian a ciertos espíritus buenos, a los cuales ofrendaban diversos objetos (*Historia*, Miguel de Olivares, páj. 53).

Este culto no puede considerarse como orijinario sino como importado.

La cosmogonía de los araucanos o leyendas sobre los orígenes ofrece un carácter peruano mucho mas acentuado todavía. El cronista Sarmiento de Gamboa consigna la leyenda de que en la provincia de Quito, en un pueblo llamado Tumibamba, habia un cerro. Dos hombres escaparon del diluvio en lo alto de este cerro, que se levantaba flotando sobre las aguas como un cuerpo liviano.

La única leyenda que los indígenas de Arauco tuvieron de una época pluvial que inundó todo el territorio, fué la de que algunos hombres i mujeres se salvaron en las cimas de unos cerros llamados *Tenten*, los cuales tenian la particularidad de sostenerse sobre las aguas que subian de nivel. De estos sobrevivientes se propagó la raza. (Cronistas Rosales i Olivares). Consecuentes con esta tradicion, los indios se refugiaron siempre en días de inundacion o cataclismos en las alturas de cerros de aspecto especial, que denominaban *tenten* o *trentren*.

Es una tradicion jeneralizada en casi todas las tribus que

se trabó una lucha entre el *kaikai*, serpiente mítica, que bregaba por hacer subir las aguas i el *trentren* por bajarlas. En esta alternativa tan desesperante, los indios hicieron una rogativa; sacrificaron un niño para utilizarle la sangre, esta ceremonia fué el orijen del *ngillatun*.

Entre los araucanos, como entre los peruanos, la majia simpática, por medio de la cual se obtenian favores o se apartaban los peligros, constituía el fundamento del culto. Existia tambien entre unos i otros la majia imitativa, como simulacion de sacrificios, i la maléfica, que tiene por objeto dañar a las personas.

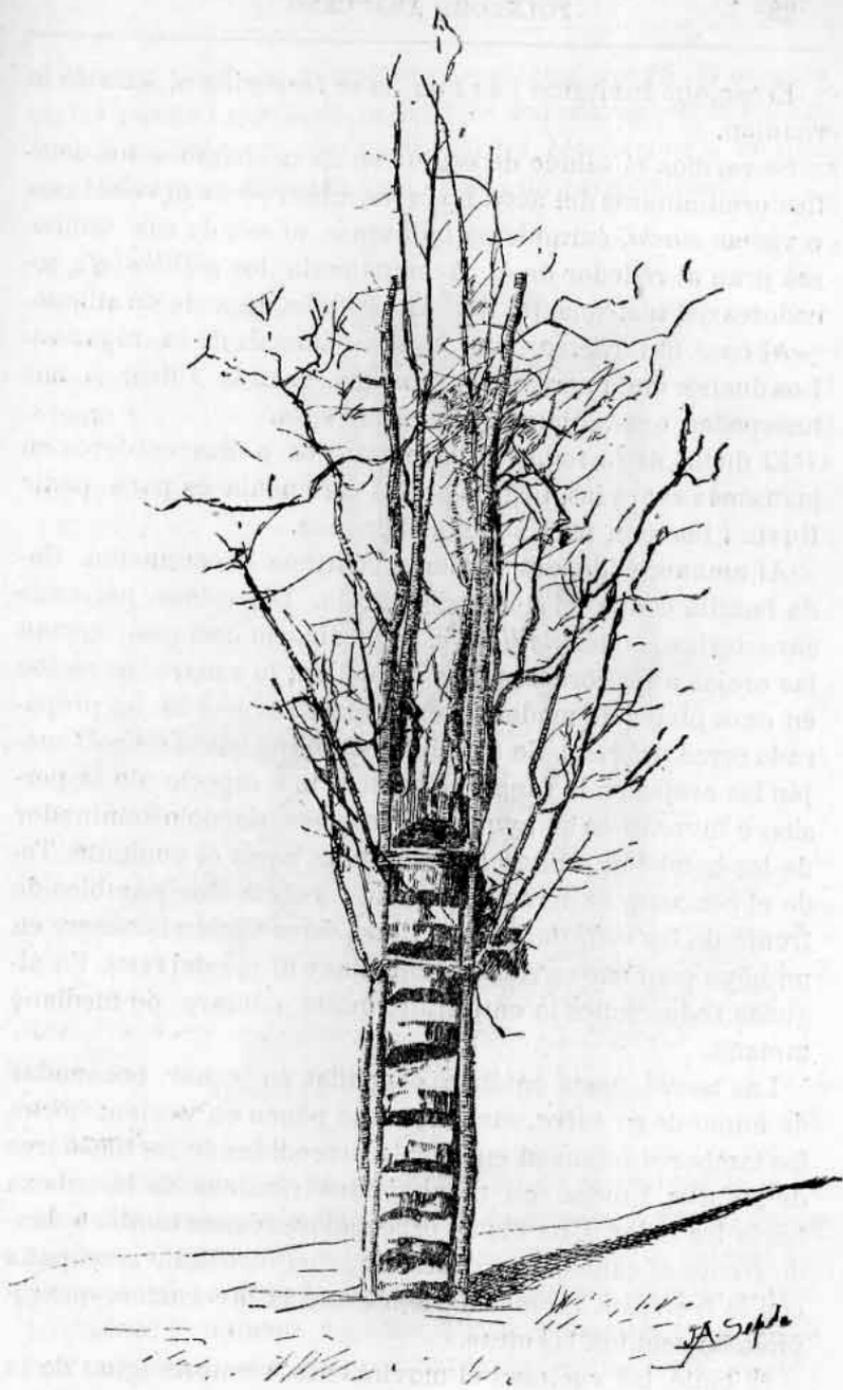
Un código de *tabús* o de prohibiciones existia en ámbos cultos. Quizas un estudio comparativo descubriria que muchas cosas vedadas eran comunes a los dos pueblos.

El culto del agua en Chile

El culto del agua descuella entre todas las costumbres rituales traídas por los peruanos. Es la ceremonia mas popular que desde épocas lejanas hasta la actualidad ha venido perpetuándose con el nombre de *nguillatun*, rogar, pedir. Un cacique acuerda un *nguillatun*. Celebra un juego de chueca para tener oportunidad de notificar a los parientes, amigos i vecinos, o lo hace por medio de un emisario o *werken*, que se traslada a las habitaciones de los jefes mas caracterizados. El lugar elegido para la ceremonia es un sitio despejado, que siempre ha existido en los grupos de habitaciones. En un punto determinado, que domina por lo jeneral los alrededores, se planta el *rewe*, o una escalera labrada en un tronco de árbol i rodeada de ramas de canelo, con una abertura al frente. El canelo es el árbol sagrado del araucano.

De ordinario se coloca a inmediaciones del *rewe* una artesilla sostenida por cuatro palos plantados en el suelo.

En la tarde del dia señalado comienzan a llegar los invitados.



REHUE O APARATO PARA LA MACHI.

El cacique invitante i su familia se trasladan al sitio de la reunion.

Se verifica el saludo de estilo i se da principio a los detalles preliminares del acto. Los asistentes rodean el *rewe* i una o varias *machi*, curanderas i adivinas, al son de sus tambores jiran al rededor de él. Acompañanla los *püfülkatufe*, tocadores del instrumento llamado *püfülka*, especie de silbato.

Al caer la tarde, termina la parte inicial de la rogativa. Los dueños de la ceremonia reparten comida i licor a sus huéspedes, que alojan en ese mismo sitio.

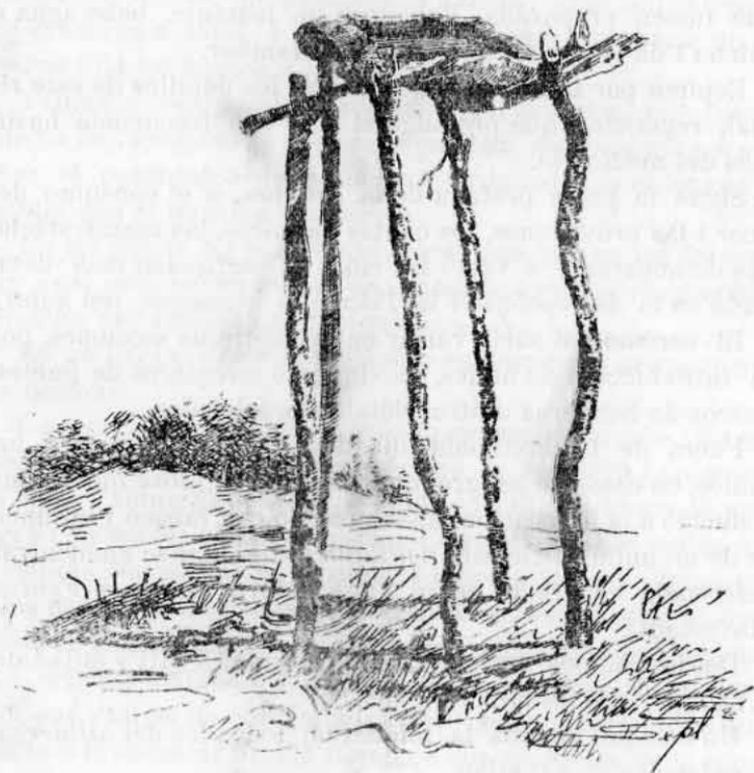
El dueño de la rogativa hace atar dos o mas corderos en las ramas sagradas, negros si la ceremonia es para pedir lluvia i blancos, para solicitar bonanza.

Al amanecer del dia siguiente continúa la ceremonia. Cada familia ocupa el lugar designado. Dos o mas personas caracterizadas, los *ngillatufe*, de ordinario caciques, cortan las orejas a los corderos i los deguellan; la sangre se recibe en unos platos de madera o en la artesilla que se ha preparado cerca del *rewe*. Se arrodillan vueltos hácia el sol, mojan las orejas en la sangre, ejecutan una especie de aspercion e invocan en su ayuda a *Ngenechen*, dueño o dominador de los hombres; repiten la invocacion hácia el poniente. Todo el concurso se arrodilla tambien i sigue los cambios de frente de los *ngillatufe*. Por último, éstos vacian la sangre en un hoyo pequeño cavado de antemano al pié del *rewe*. En algunas reducciones la entierran en un cántaro de mediano tamaño.

Las *machi*, hasta entónces ocupadas en echar bocanadas de humo de su *kütra*, cachimbas, se ponen en accion: tocan los tambores i danzan en círculo precedidas de los tocadores de *püfülka*, i todos con movimientos rítmicos de la cabeza hácia los lados. Una fila de espectadores danza tambien dando frente al canelo. Cerca de este árbol otro indio acompaña con la *trutruka*. La *machi* vieja canta la invocacion, que repiten en seguida las otras.

El baile, las vueltas i el movimiento siempre igual de la cabeza, provocan el vértigo de la *machi*, la cual abandona

el tambor, sube con prontitud la escalera, apoya la espalda en las ramas i queda en actitud de éxtasis: es el momento en que se incorpora en ella el espíritu bienhechor o en que se verifica una sujestion espontánea de personalidad.



ARTESILLA PARA RECIBIR LA SANGRE.

Un individuo que ha permanecido en el recinto de la escena sin tomar parte hasta entónces en ella, llamado *dungu machife*, el que habla a la *machi*, se acerca a la vidente i le pregunta si ha llegado *Ngenechen*. Responde aquella afirmativamente i enumera algunos cerros conocidos en la localidad por su altura u otra particularidad escepcional.

El intermediario espone los deseos de la familia al espiri-

tu incorporado en la *machi*. Hace sonar ésta unos cascabeles automáticamente i contesta accediendo a lo que se pide i reprochando la negligencia de los mapuches para celebrar estos *ngillantun*: entienden los indios que es el espíritu el que habla por boca de la *machi*. Cae a continuacion como desvanecida en los brazos de los *püfülcafe* o en una manta que tienen preparada. Repónese un instante, bebe agua o chicha i da otra vuelta al són de su tambor.

Repiten por turno las otras *machi* los detalles de este ritual, repeticion que prolonga el acto con frecuencia hasta mas del medio dia.

Sigue la parte profana de la reunion, o el consumo del licor i las provisiones, los cantos báquicos, las manifestaciones de amistad i a veces las riñas (Descripcion mas detallada en la *Antropolojia* i la *Psicolojia araucana*, del autor).

El ceremonial suele variar en las distintas secciones, por la introduccion de bailes, movimiento circulares de jinetes, paseos de banderas u otros detalles ocasionales.

Fuera de la ceremonia colectiva, era frecuente entre los indios, en casos de peligro inminente, el *ngillatun* individual, reducido a la invocacion, al sahumero con tabaco i la muerte de un animal. De este *ngillatun* individual se encuentran referencia concretas en algunos autores antiguos (Febres, Havestadt).

Desde tiempos antiguos hasta el siglo XVIII i mitad del XIX, persistió un ritual arcaico.

Un cacique tomaba la iniciativa; todos los del *aillarrewé* o reduccion se adherian.

Elejase una pampa a propósito para contener el concurso. En un sitio reservado para este objeto, se plantaban cuatro estacas que sostenian una zaranda, *llangillangi* en la costa sur i *llapin* en el centro. Sobre ésta se colocaba una artesa. Era el sacrificadero.

Corría con el ritual un personaje estraño i respetado, el *ngenpin*, dueño de la palabra, señor de las nubes para hacer llover, de los gusanos i de la peste para esterminarlos; má-

jico, adivino i curandero, o lo que vale decir, el *machi* de entónces.

El cacique iniciador presentaba al *ngenpin* un animal para el sacrificio. Se le estraia el corazon i con él hacia una invocacion a los espíritus de los antepasados para tener lluvia, cosecha, pesca, etc. Se degollaba despues i la sangre se dejaba en la artesa, juntamente con harina i otros comestibles. Se cremaba el total, i mas probablemente una parte de la carne i de los huesos.

Venian a continuacion sacrificios particulares, por intermedio del *ngenpin*, de dos que deseaban establecer i perpetuar el parentesco de la amistad designado en el lenguaje actual con el término *konchowen*.

En las tribus del sur i de la costa, mas que en las del centro i del este, se conservan en su forma anticuada muchos detalles del *ngillatun* tradicional.

En un paraje destinado a estas reuniones se arma un sacrificadero.

Los concurrentes jiran a caballo en torno de éste. En seguida se bajan los organizadores de la rogativa i dejan en el suelo i sobre el aparato sagrado, tortillas i vasos de madera con *mudai* o chicha de trigo, ofrenda que los indios denominan *marewepull*. Los de la cabalgata vienen a tomarlos i los conducen a poca distancia en direccion al oriente, despues de lo cual lo vuelven a su primera colocacion. Dan cuatro brincos gritando, en honor de *marewepull*: toman otra vez sus vasijas de chicha, asperjan con el dedo índice una parte e invocan al propio tiempo a sus parientes de la línea paterna i materna en estos términos: «Ruega por mí, hincate por mí al dominador de los hombres. Tenga él abundantes cosechas, dirás por mí. Harás venir buen tiempo. ¿En qué os habéis convertido en vuestro tránsito? ¿Os habéis hecho águilas? ¿Os habéis hecho peucos del sol? ¿Os habéis hecho cernícalos del sol? ¿Sois moscas azules en vuestro tránsito? «Tenga, pues, él abundante cosecha», dirás de mí. ¿Con qué cosa viviria yo? Pues tengo muchos hijos. Favorecedme;

dadme cosechas, toda clase de productos, trigo, cebada, arvejas, habas, papas.»

Concluida esta invocacion, dejan las vasijas con mudai en el suelo. Dan cuatro veces saltos delante de ellas al grito de ¡ya!

Tómanlas de nuevo i dan cuatro vueltas al rededor del sacrificadero, siempre a saltos i gritando ¡ya! En seguida las dejan en su primera colocacion.

El número 4, repetido en las ceremonias, en otras prácticas i en los trabajos manuales, reviste cierto carácter de preferencia entre los araucanos i señala un evidente influjo peruano.

Se presenta al *ngenpin* un animal, ya sea caballo, vaca o carnero. Se le dirige una larga alocucion para que interceda por ellos a fin de que concluya alguna plaga de insectos, reptiles, etc., i no sean víctimas de maleficios.

El májico recibe el animal i ordena a un ayudante que le saque el corazon, lo cual se ejecuta sosteniendo a pulso las patas delanteras, pisándole el cuello i haciéndole una ancha herida en el pecho, de manera que pueda caber la mano. Ruega él por toda la jente para que cese la plaga i se traslade a la tierra del norte.

Toca el tambor i la concurrencia danza circundando al animal muerto. Música i baile obedecen al propósito de agradecer a los espíritus benefactores.

Se descuartiza la res i un fuego se enciende al lado del oriente. Sa asa la carne i se plantan los asadores cerca del fuego.

El ayudante los cuida i la jente se aparta a cierta distancia.

La sangre, despues de algunas aspersiones, se vácia en la artesilla del *llanguillanguí*.

La carne asada se reparte entre los asistentes i los huesos, entrañas, etc., se arrojan al fuego.

Una vez que ha terminado el *ngillantun* jeneral, siguen los particulares, entre los que desean se verifique el *koncholuun*.

Esta ceremonia se practica entre los hijos de padres que han hecho lo mismo.

Uno regala un cordero a otro i pronuncia con este motivo un discurso de amistad.

El que recibe el regalo ordena a sus mocetones que le saquen el corazon; con él en la mano jira en torno del sacrificadero i unta con la sangre las armas e instrumentos de música.

Interviene el *ngenpin*; se hace una invocacion, i el que recibe el cordero pronuncia un discurso que contesta el otro; miéntras dura la alocucion cada uno mantiene el corazon entre las manos. La carne se reparte entre ámbos: guarda una porcion el obsequiado i la del obsequiante se consume ahí mismo.

Al dia siguiente se desentierra un cantarillo de chicha colocado con anterioridad en ese sitio: es el cántaro que profetiza.

La chicha es el licor sagrado del culto de nuestros indios. Si contiene semillas de manzana, augura abundante cosecha; en el caso contrario, necesidades. Se renueva la chicha, i se entierra otra vez el mismo cántaro para la próxima reunion (Padre Augusta, *Lecturas araucanas*).

En la invocacion trascrita del *ngillantun*, los que actúan en la ceremonia piden buen tiempo a *Ngenechen* o dominador de los hombres, divinidad moderna de la teogonía araucana, que ha debido tomar este nombre de calificativos dados a otra anterior.

Se observa en los cambios de la relijiones que con frecuencia los adjetivos tienden a separarse de las deidades a que se aplican i a crear otras; un epitote aplicado anteriormente pasa a ser nombre propio de un dios nuevo.

Se entiende por buen tiempo la lluvia periódica i reparadora que hace madurar las mieses. Mas directa es aun al objetivo de la lluvia la invocacion que en esta ceremonia hacen las tribus del centro, como puede verse en la que se transcribe a continuacion:

1. Fachantü lukululeyín, chao, frenemu muayíñ mai, chao vimayaimi inchiñ taiñ lladkun; lakilpe taiñ pu yal, môngepe.

2. Itro nagempe mai chao, taiñ kúme tripayal ketran, ka taiñ niael fentren kullín. «Magumpe», feipín go fucha wentru, lonko milla, ka eimi fucha kuse domo; frenemuan mai epu fucha kuifí che.

3. Itrokom kidau kellumuyín. Inka muayín maitaiñ wedá femnge-noaeteu.

4. Pe tu adkentuleyín wenu tami peateu; epu rupa lukutiliyín, «Kutrankilpipu yal», feipingo eimi, milla kuchillo.

5. Rangín wonu meu müleimi Itrokom deumaimi. Eimi meu itrokom witralogín.

1. Estamos arrodillados, padre, hoy día. Te rogamos ahora que nos perdones; que nuestros hijos no mueran, que vivan.

2. Te rogamos que llueva, para que produzcan las siembras, para que tengamos animales. «Que llueva», diga Ud. hombre grande cabeza de oro, i Ud. mujer grande; rogamos a las dos grandes i antiguas personas

3. Ayúdenos en todas las cosas. Defiéndonos de que no nos hagan ningún mal.

4. Estamos mirando para arriba; dos veces nos arrodillaremos. «Que no se enfermen los hijos», diga Ud. cuchillo de oro.

5. En medio del cielo está Ud. Todas las cosas hizo Ud. Por Ud. estamos todos parados.

(Invocaciones semejantes a ésta se hallan en *Lecturas araucanas* del padre Augusta, i *Costumbres i creencias araucanas* de E. Robles.

Hasta hace pocos años algunas agrupaciones recordaban todavía en esta ceremonia el nombre de Pillan, potestad atmosférica i de los fenómenos ígneos, a quien se solicitaba, por consiguiente, la lluvia cuando tardaba mucho

El *ngillatun* fué, pues, una ceremonia traída por los incas, por cuanto en ella se manifiestan todos los caracteres esenciales del sacrificio en el culto peruano: danzas, muerte de un animal, entierro de una parte de él, fuego sagrado.

Fuera de este acto ritual, no se han borrado otros vestigios del culto de la lluvia en Chile entre los araucanos.

Hasta mediados del siglo XIX, poco mas o ménos, practicaron un *ngillatun* excepcional para pedir lluvia, a orillas de los ríos i en parajes en que las aguas, por la rapidez de la corriente, producían un ruido que se hacía mas perceptible en días de especial estado atmosférico. Llamaban este ruido *llaullawen* (agua que suena), i era augurio de lluvia. Esos parajes les inspiraban un supersticioso temor.

Desde las antigüedades había también unos hacedores de lluvia que se denominaban *ngen wenu*. Mediante algunas

prácticas mágicas, echando en un vaso de madera ciertas yerbas, piedras i agua, conseguian que las nubes se vaciaran sobre la tierra (Cronistas).

Las hachas de piedra tenian i tienen todavía en las tribus de Araucanía un valor simbólico: los indios solian llevarlas al *ngillatun* como signo del rayo que hace llover. Por esa relacion de simpatía que tanta estension tiene en los actos del araucano, el hacha podía influir en los cambios atmosféricos que producen la lluvia.

Estas hachas, llamadas de rayo por la poblacion inferior chilena, que las estima i guarda como preservativo, son numerosas en la Araucanía (Coleccion del autor). Los campesinos la utilizan al presente, además, como piedras de afilar.

No se han borrado tampoco entre los araucanos las huellas del simbolo acuático de la cruz, tan difundido en otras familias americanas. Ha persistido hasta hoy, ya como forma en los adornos de plata, ya como dibujos grabados en ellos, en los tejidos de lana de las mantas, cinturones (*trariwes*) i cubresillas (*lama*). Posiblemente en las épocas de las invasiones peruanas era una figuracion acuática intencionada, pero despues debió perderse su significado, que ningun indio de ahora comprende. Las líneas que figuran gradas, representacion en los tejidos i vasos peruanos de los andenes (pequeños espacios cultivados i superpuestos en los cerros), se han perpetuado igualmente en los dibujos de nuestros aboríjenes, a veces acompañados de meandros.

¿Para qué pedian agua los indígenas del sur de Chile, en una seccion territorial donde llueve tanto? El culto de la lluvia se practicaba con un doble fin: de ordinario para pedir el agua i a veces para calmar las tormentas o preservarse de ellas. Además, el territorio araucano, particularmente las rejiones del centro i del oriente, ha pasado por un proceso fisico-climatológico que se ha dejado sentir en la vegetacion i en las lluvias.

En tiempos prehispanos los espacios despejados fueron mas estensos que en las épocas que siguieron.

Hacia el este del valle central, particularmente en los lu-

gares llamados Huichahue i Hueñivales, ocupados hoi por colonos nacionales, se han desenterrado sepulturas mui antiguas debajo de las raices de robles seculares, que crecieron sin duda sobre esos enterratorios antiquísimos. Tradiciones que los ocupantes de esos terrenos han recojido de los indios, atestiguan que existió ahí una poblacion subandina numerosa, que ocupaba prados estensos cubiertos al presente de bosques.

Las nieves i las lluvias del invierno hacian bajar la fauna de la cordillera a estos prados, donde encontraba abundante alimento. En estaciones secas, los animales no emigraban i los indios se veian privados de los que les suministraba la caza.

En todas las demas rejiones se necesitaba el agua en los años secos para el pasto de los animales domesticados, para los pequeños cultivos i la madurez de los frutos silvestres.

Tales peticiones de lluvia eran estraordinarias; las comunes se verificaban en estaciones fijas i tenian el carácter de preventivas, para asegurar el agua cuando se necesitaba.

RECONSTRUCCION DE LA CEREMONIA PREHISPANA

Algunas costumbres recién estinguidas o que aun existen en relacion con las piedras de cavidades, son indicios que contribuyen a esclarecer este problema de prehistoria chilena.

Como hasta la mitad del siglo XIX los indios del valle de Mataquito se reunian una vez al año, el día de Corpus, según parece, alrededor de las piedras escavadas que se encuentran en esos lugares.

Danzaban en torno de ellas i seguramente que ahí mismo se efectuaría alguna fiesta para comer i beber, pues hasta el último tercio del siglo pasado existia en Palquibudí la tradicion de que la escavacion mayor de la piedra de ese lugar era la fuente que correspondia en las reuniones al jefe principal i las menores o los platillos, a los secundarios.

En la piedra de Kuralhue, en el boquete de Callaqui, los

indios que viajan de un lado a otro de la cordillera, se detienen i jiran en grupos a su alrededor invocando su proteccion para el viaje. Depositán en seguida en los hoyos las ofrendas usuales (Cañas Pinochet).

El autor recojió de los indios i moradores chilenos de Picoiquen, Angol, donde se halla la piedra de «El Retiro», la tradicion de que los crisoles, como llamaban las perforaciones, servian a los antiguos araucanos para llenarlas de sangre de animales sacrificados i untar en ellas las flechas i lanzas.

Persiste todavía entre los indios la costumbre de propiciar a la piedra de Retricura (piedra de amparo), en el camino de Curacautin a Lonquimai, con invocaciones i ofrendas.

En una tradicion que anotó el doctor don Rodolfo Lenz sobre esta piedra, se dice: «Así está desde mui antiguamente; los antepasados hicieron así; por eso así todavía se está haciendo» (*Estudios Araucanos*).

Los indios de la costa al depositar ofrendas en la piedra de Erkitúe, de Tolten, formulan todavía una invocacion, resto talvez de otra remota.

Todas estas prácticas son supervivencias fragmentadas de un solo ritual antiguo para pedir la lluvia tan benéfica a los pueblos sembradores i colectores de frutos naturales a una potestad que no ha podido ser otra que Pillan, incluida al culto solar.

La ceremonia antigua para atraer lluvia constaba de los mismos actos que la moderna, el *nguillatun* actual de los mapuches.

Es el primero el sacrificio sangriento, no como idea de redencion i espiacion, sino con su carácter primitivo de presente para merecer el favor de un poder superior. Constituíanlo dos partes, la inmolacion de los animales i el consumo de la carne, especialmente del corazon, como union sustancial con la potestad, a la cual solo le bastaba el olor, el vapor o la simple esencia.

Integraban el ritual de la ceremonia la invocacion públi-

ca i colectiva, para llamar a la potestad, la danza i la música sagradas para divertirla.

El fuego purificador i la bebida ritual completaban la ofrenda del sacrificio.

La inmolacion de las víctimas requería un sitio a propósito.

Sirvieron, pues, las rocas de ara natural, i los sitios en que se hallaban colocadas pasaron a ser *tabús* o sagrados, como en los que el indio contemporáneo planta el *adentu* o figura de madera para indicar el recinto del *nguillatun*.

Sobre las piedras escavadas del valle central que tienen una colocacion horizontal un tanto inclinada o en su contigüedad, se inmolaba el animal; la disposicion de los depósitos i los surcos, trazados al parecer para repartir materias líquidas, así lo manifiestan. Cuando no era sangre lo que en las escavaciones quedaba espuesto, no cabe duda que ahí se depositaba el licor sagrado o agua, que ántes se hacia correr por los surcos. La piedra típica de esta clase es la de Curacavi (de *kura*, piedra, i *cawin*, fiesta o reunion). En aquellas en que las cavidades no estaban comunicadas, como las del valle del Mataquito i tantas otras, los líquidos debieron distribuirse por algun procedimiento manual. Las rocas de «El Retiro», en Angol, son acaso las mas características de las de este género en Araucanía.

Los depósitos hacían el mismo oficio que posteriormente el *llangi* o el aparato que sostenía la artesilla con la sangre propiciada al poder superior o a Pillan, principal personaje del folklore araucano desde la conquista española i por consiguiente de una época anterior.

A cada jefe de los que actuaban en la ceremonia de las piedras debía corresponder su respectiva cavidad para ejecutar aspersiones hácia el este i el poniente i la inmersión de las armas, como lo manifiesta la tradicion recojida entre los indios de Picoiquen.

La sangre o la chicha quedaba así abandonada en los hoyos con dos fines, para halagar a la potestad benefactora i para atraer el agua por semejanza, por la evaporacion que ascendía a las nubes.

Periódicamente debieron concurrir, pues, a estos sacrificaderos las agrupaciones de cada zona. Las familias traían animales i ofrendas para pedir lluvia i, por lo tanto, alimentos i pesca abundante.

Un májico hacia la invocacion; jirábase en torno de la piedra i la sangre del animal sacrificado, revuelta con chicha i harina, quedaba en los hoyos, despues de las aspersiones, inmersión de armas i otras manipulaciones májicas con el corazon de la víctima. Este ritual era, por cierto, un trasunto del peruano en sus partes esenciales.

De él quedan todavía tradiciones que, buscadas con cuidado, revelan que las rocas de que se trata estuvieron destinadas a un fin religioso. Llamáronlas los indios de otras épocas *aliwenkura* i *peutun* al acto de la rogativa (Véase la tradicion anotada en un capítulo anterior).

No sería posible establecer si las rocas con escavaciones laterales sirvieron también en Chile, como en el Perú, de calendarios solares. Lo que se puede poner en duda es que desde tiempos remotos servian de piedras votivas, desde que el voto fué perdiendo su carácter colectivo i quedando como presente individual.

El emplazamiento de estas piedras indica sitios de parada. Casi todós se encuentran en caminos que han sido transitados en tiempos prehispanos, de los cuales ya no quedan huellas, o en los que aun conducen a los boquetes andinos i en comarcas donde no hai indicios de haber existido poblacion indijena. En tales estaciones se detenian los grupos en viaje a celebrar una ceremonia de sacrificio, no va para pedir agua sino para implorar al poder atmosférico que detuviera las tormentas i las lluvias prolongadas miéntras durase la travesia por las montañas. En las invocaciones que aun hacen los traficantes de estas localidades, suele espresarse este deseo.

Ello se esplica sabiendo que hasta despues de la conquista se efectuaba periódicamente un verdadero éxodo de los indios subandinos a los valles de mas adentro de la cordillera, a la cosecha de piñones i a la caza de huanacos. Los del cen-

tro emigraban a la costa en busca de los recursos del mar, i los del litoral hácia el este para efectuar la permuta de especies.

Otra supervivencia relativa a estas piedras, aunque fuera del radio araucano. Eric Boman en sus *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine i du Désert de Atacama* consigna este detalle al hablar de unas ruinas de San Pedro: «Au centre de ces ruines se trouve une grande pierre creuse, dans la cavité de laquelle les charseurs d'oposent toujours des offrendes de coca, etc., en sacrifice pour le bon succès de la chasse et du voyage. Ce trou est ensuite fermé par une pierre spéciale.»

Sitios de parada de grupos en viaje parecen haber sido asimismo algunas piedras con líneas circulares i una raya en el centro con dos puntos o con una cruz, como son las halladas en el lugar de Hueñivales i cerca de Angol. (Una de a última forma fué visitada por el autor un poco al este de dicha ciudad en 1898). Estas figuraciones corresponden, a no dudar, a simbolismos solares.

La creencia actual del indio acerca de todas estas piedras es que en ellas reside un espíritu, bueno o malo. Es el retroceso al animismo primitivo o su persistencia al lado de las lideas i prácticas peruanas.

La fantasía popular ha creado en todas partes leyendas de riquezas enterradas por brujos cerca de estas piedras escavadas.

Entre San Pedro de Atacama i Puritama, ántes de llegar a Huátin, se divisa a la orilla del camino una piedra con un hoyo tubular rodeado de un calado en círculo. Nadie ignora en esos contornos que una señora Aramaya estrajo de ese recinto un tesoro fabuloso. Al pié de la piedra de «El Retiro» de Angol, apareció un día cavada la tierra. Corrióse que se habian visto luces en la noche i que no se sabe quién habia sacado un entierro. Como en los extremos, en el centro corren anécdotas que los campesinos creen con absoluta conviccion.

En este fin diverso de las piedras escavadas de Chile hai

que colocar, por último, las que estuvieron dedicadas a morteros.

El hecho de haberse encontrado piedras pequeñas de mano enterradas en las inmediaciones de algunas de estas rocas, como en Quilpué, i de persistir hasta época reciente su empleo de morteros, como en la República Argentina, ha obligado a los arqueólogos a declarar que estuvieron dedicadas en los tiempos prehistóricos para moler el maiz.

Queda dicho i comprobado en páginas precedentes que esta afirmacion, en lo que hace a Chile sobre todo, no puede aceptarse como absoluta. Posiblemente se emplearon las rocas con escavaciones para moler maiz con posterioridad a su uso ceremonial, o bien coincidió la existencia de unas i otras para funciones distintas.

Lo que no admite dudas es que en la Araucanía no ha habido piedras de grandes dimensiones que se utilicen en calidad de morteros, sino otras de tamaño pequeño i construcción especial (Colección del autor).



CAPÍTULO VII

El tabacos i las pipas prehispanas en Chile.

(Arreglado en colaboracion de don Aureliano Oyarzun i leído en resumen en el Congreso de americanistas de Buenos Aires).

Uso del tabaco antes de la conquista

Desde que los españoles llegaron a la isla de Guanahani o San Salvador, vieron con estrañeza que los indios, hombres i mujeres, aspiraban el humo de hojas secas arrolladas, encendidas por el extremo opuesto al de la boca. Usaban, ademas, unas pipas, dentro de cuyo receptáculo echaban las hojas i las encendian en seguida para aspirar el humo por un tubo pequeño del utensilio. Luego supieron los descubridores que los indijenas llamaban *hiba* a la planta i *tabacco* a la hoja encendida.

Colon recibió algunas porciones de estas hojas secas como regalo de los indios, quienes las tenian en gran estima por ser de su consumo diario e indispensable.

En la isla de Cuba vieron tambien los españoles que los indios tenian la misma costumbre de absorber el humo i echarlo despues en espesas nubes por boca i nariz. Llevaban pedacitos de madera que ardian lentamente para encender con ellos las hojas secas de tabaco envueltas en otra de maiz.

Fuera de este procedimiento de fumar, practicaban otro

que consistia en quemar el tabaco sobre carbones i aspirar el humo por medio de un tubo de dos ramas que se metian en la nariz.

En todas las Antillas eran los indios fumadores viciosos. Fumaban hasta quedar tendidos en el suelo, de donde los recojias las mujeres i los echaban a las hamacas (*América*, por Rodolfo Cronan, tomo I).

En el continente se hallaba establecida la práctica del tabaco, desde el norte para el sur con igual jeneralidad que en las islas.

«A lo que se dedicaban los constructores de las colinas (*Mounds Builders* de los Estados Unidos), con cuidado especial era a la confeccion de pipas, que no solo fabricaban de arcilla sino de cualquiera otra materia, pizarra, mármol, cuarzo, esteatita i hasta de duro pórfido.

Algunas ofrecen formas mui primitivas i otras de animales, como castores, gatos salvajes, osos lavadores, aves, etc.

Varios ejemplares de dichas pipas han dado motivo a discusiones científicas por representar elefantes, animales que, lo mismo que el mamut hace miles de años que no existian en el continente americano. Estas pipas hacen suponer que los autores de los *mounds* vivian en aquellos remotos tiempos. Tambien se han encontrado algunos ejemplares de pipas que representan cabezas i hasta figuras completas humanas» (*América*, por Cronau, tomo I).

La cantidad bastante crecida de pipas halladas en Méjico i América Central, dejan de manifiesto que los pueblos cultos que habitaron esos territorios usaban el tabaco en forma i estension semejantes a sus vecinos del norte i del sur. Una autoridad en la prehistoria de estas naciones dice: «los pueblos de raza nahoa del norte usaban el tabaco arrollando una hoja seca i metiéndola en un tubo de caña con que lo fumaban.

Uníanse el licor i el tabaco en las grandes fiestas que celebraban, cuando se preparaban para la guerra o cuando habian alcanzado alguna victoria; juntándose a la embriaguez baile jeneral a son de grandes tambores, que sonaban



1



2



3

i se hacian a una legua, en el cual tomaban parte las mujeres. En estas fiestas se hacian tambien los célebres brindis de tabaco, i cuando algun pueblo invitaba a hacer una liga para alguna guerra, le enviaba cierta cantidad de cañas embutidas de tabaco, i el admitir el presente era darse por coaligado para la guerra» (*México al traves de los siglos*, por Chavero, tomo I, página 128).

De las naciones del sur da el mismo autor estos informes: «Resta que nos ocupemos de un uso que proviene de un producto agrícola, del tabaco. La raza del sur fumaba en pipas desde los tiempos mas primitivos.

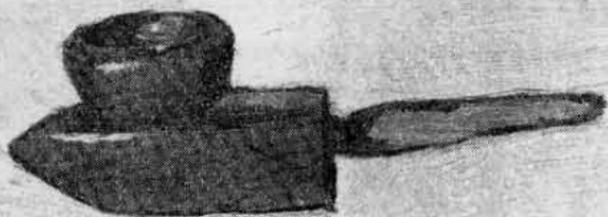
La raza del sur usó la pipa en la época prehistórica, i decimos que entónces, porque ya despues no la acostumbraba, sino que adoptó la caña nahoá. Hubo de ser muy jeneral el uso del tabaco en la rejion del sur, porque ahí era muy abundante.

La diferencia de tamaño en las chimeneas de las pipas nos hace suponer que las referidas pipas pertenecen a dos épocas: a la primera las de la chimenea grande, en que se usaba tabaco picado, i a la segunda las de pequeña, en que ya empezaba la influencia de las costumbres nahoas, colocándose las hojas arrolladas en un extremo i fumándose por el otro» (*México*, Chavero, tomo I).

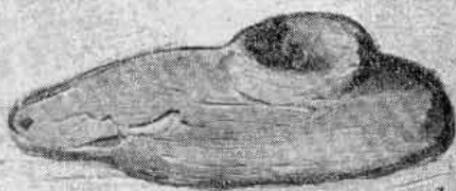
Todas las clases sociales hacian uso inmoderado del tabaco, desde el esclavo hasta el emperador. A Motezuma le presentaban despues de comer «tres hermosos tubitos de oro con tabaco perfumado, de los cuales fumaba un poco ántes de echarse a dormir la siesta» (Cronau, *América*, tomo II.)

El empleo del tabaco no solo se limitaba al consumo doméstico i de las juntas de guerra, sino tambien a prácticas de órden religioso o májico, en particular a las curaciones.

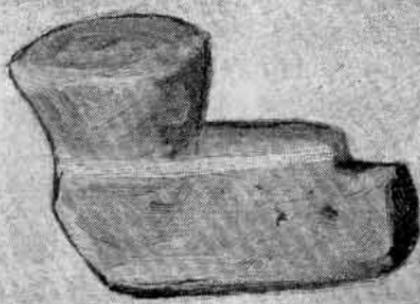
Desde el norte de la América meridional la práctica de fumar comenzaba a disminuir hácia las colectividades tropicales, mescadoras de coca ántes que aficionadas al tabaco. Un escritor colombiano da esta noticia de los chibchas: «Ya hemos dicho cuánto estimaban el hayo o la coca, que era



4



no 9 vista a lo largo.



6

entre ellos de uso jeneral, aun como alimento. Tambien hacian uso del tabaco, i se han hallado en las sepulturas pipas cortas de piedra para fumarlo. Parece que tomaban por las narices el rapé o polvo de tabaco, pues en Santafé tuvieron los españoles grandes moliendas de la hoja de esta planta para esportar hácia el reino de Quito i Espana, donde llamaban al rapé *tabaco de Tunja*, de donde se llevó el primero» (*Los chibchas ántes de la conquista de España*, por Vicente Restrepo).

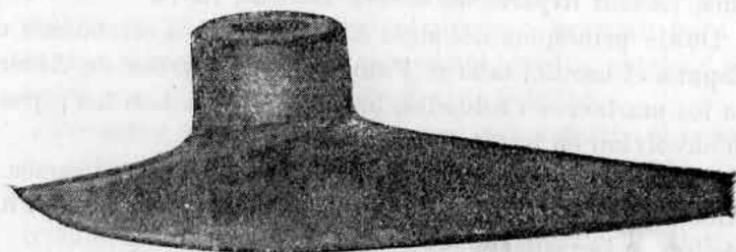
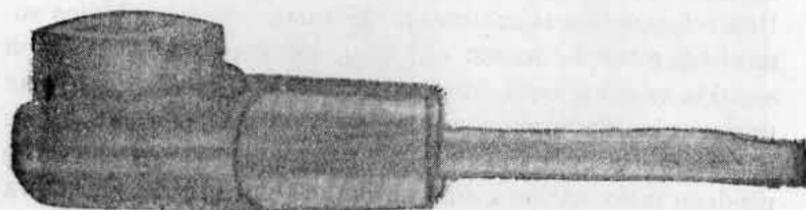
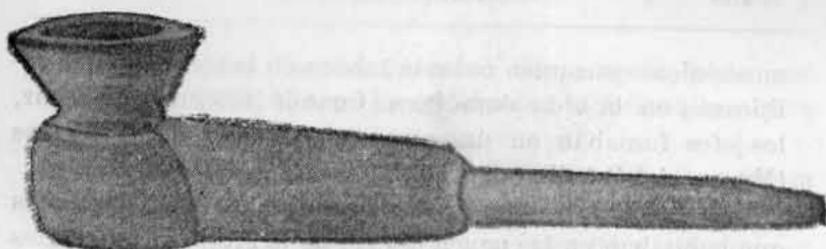
La costumbre de absorber el tabaco en polvo se hallaba jeneralizada desde el lago Titicaca (Tiahuanaco) hasta las Antillas (M. Uhle, *Revista Histórica del Perú*, tomo IV, página 7).

La raza quichua i la aimará, apasionadas hasta la exajeracion por la coca, no manifestaron nunca el menor gusto por el tabaco, a juzgar por la escasez absoluta de pipas en sus restos arqueolójicos. Utilizaban, sin duda, esta planta con fines ceremoniales, para incensatorios i no como narcótico. Algunas tribus del bajo Ucayali empleaban tambien una coccion de tabaco para hacerse en la cara una pintura de poca duracion. (*Pérou et Bolivie*, por Charles Wiener, 1880).

Los pueblos que habian recibido el influjo de la cultura incásica o de la altiplanicie de Bolivia, como los indios de atacamas, los de la puna, los calchaquíes, los amaguacas i los de Jujui, no tuvieron tampoco el hábito de fumar.

Pero a medida que las agrupaciones indijenas se alejaban del radio de influencia de las masticadoras de coca, el uso del tabaco recobraba su jeneralizacion. «Para los indios del Chaco, dice una publicacion reciente, el tabaco es una passion i uno de los mejores artículos de los que en calidad de moneda se pueden emplear en el comercio con ellos» (*Antiquités de la Rejion Andine*, por E. Boman).

En las comunidades de estirpe Guaraní i en las guaranizadas del Brasil, la costumbre de fumar alcanzaba una estension mui marcada. En los sambaquis de la costa se han hallado pipas prehistóricas de diversas facturas, i las tribus



Figs. 8, 715.

amazónicas consumen todavía tabaco en las ceremonias religiosas i en la vida doméstica. Cuando celebraban la paz, los jefes fumaban en una gran pipa comun de tres tubos (Museos del Brasil).

Tampoco eran indiferentes al tabaco las familias étnicas que habitaban en la cuenca del rio de la Plata i sus afluentes el Uruguay, Paraná i Paraguai, llamadas, segun la clasificacion de etnógrafos arjentinos, charrúa, guayaná i chaná (*Etnolojía arjentina*, por Lafone Quevedo).

Los pueblos de las rejiones de la pampa arjentina i de la Patagonia, han sido viciosos fumadores en el siglo XIX; probablemente desde tiempos anteriores a la conquista practicaban la absorcion del humo de algunas plantas aborijenes. Una referencia a la costumbre de fumar de estos indios suministra estos informes: «El fumador enciende su pipa, en seguida se echa boca abajo en el suelo i despues de soplar una porcion de humo a cada uno de los puntos cardinales murmurando un rezo, se traga varias bocanadas, lo que le produce intoxicacion i una parcial insensibilidad, que dura talvez un espacio de dos minutos. El tabaco usado para fumar (nunca para mascar) es jeneralmente obtenido en el Estrecho; pero a falta de éste obtienen de los araucanos una hierba equivalente. Nunca la fuman pura, sino que invariablemente la mezclan con leña desmenuzada o con tallitos de hierba del Paraguai, si consiguen obtener.

La mezcla con estiércol es desconocida entre los tehuelches. (*Annual Report Smithonian Institus, 1897*).

Desde principios del siglo XVI comenzó a estenderse en España el uso del tabaco. Fumáronlo de regreso de América los marineros i soldados, los cuales utilizaban las pipas o lo envolvian en hojas de palmera.

De España se estendió primero a Inglaterra, despues a Alemania i en seguida a todas las naciones europeas, en humo, polvo i masticacion.

En Francia se dió al tabaco la denominacion de *nicotiana* del nombre de Juan Nicot, embajador frances en Lisboa i propagador de la planta por atribuirle eficacia para los do-

lores neurálgicos. La denominacion no prosperó hasta que en el siglo XVIII Linneo llamó *nicotina* al principio activo contenido en las hojas del tabaco.

A la aceptacion jeneral de que fué objeto en la primera época, por sus propiedades medicinales i estimulantes, siguió un descrédito que a su vez se estendió a todas partes. Dictáronse en varios países severas prohibiciones i castigos contra los importadores, cultivadores i principalmente contra los que lo fumaban.

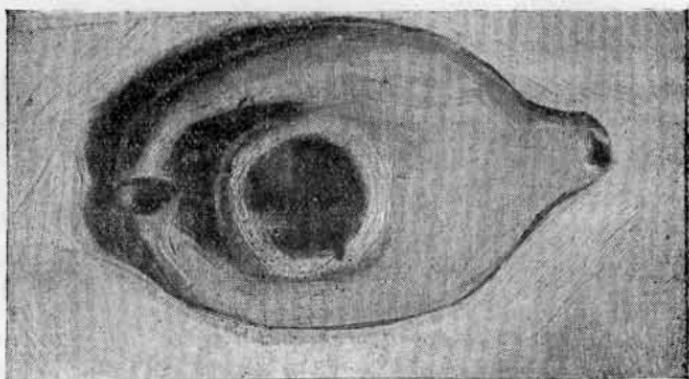


Fig. 9. Vista de frente.

Pero todas las medidas prohibitivas fueron inútiles, i el rigor de las autoridades concluyó por desaparecer poco a poco ante la jeneralidad que en los hábitos sociales tomó el cigarro, como simple entretenimiento o pretesto para descansar algunos minutos despues del trabajo, entablar amistades, entrar en negocios, distraer la soledad.

Pensaron entónces los gobiernos en convertir el consumo de tabaco en una fuente de recursos para el Estado. En España se decidió el gobierno en 1618 a imponerle un subido tributo, pero solo en 1636 adquirió carácter legislativo el proyecto. Fué considerándose en todas las provincias como arbitrio permanente el impuesto sobre el tabaco desde esa fecha hasta 1878, en que se hizo estensivo a las provincias

vascongadas. (*Le Tabac, por Hopffeld.*—*El tabaco, Rodriguez Navas*).

El derecho que se reservó la corona de elaborarlo i venderlo no se hizo estensivo a las colonias americanas, que eran las productoras del artículo. Sin embargo, a indicación del virrei del Perú don José de Manso, Fernando VI estableció el estanco del tabaco en América en el año 1752. Causó la medida enérgicas protestas entre los productores; con todo, hubo de llevarse a efecto, pues venia a proporcionar al rei un nuevo ramo de entradas.

En Chile, donde se cultivaban pequeños espacios de nicotiana, se implantó el estanco en mayo de 1753. Estableciéronse oficinas fiscales, denominándose estanquillos, para vender el artículo, importado del Perú por cuenta de la corona. Este réjimen continuó en vijencia durante la república (*Historia Jeneral de Chile, Barros Arana, tomo VI.*—*Historia de Chile, por Pérez García*).

El uso del tabaco en la época prehispana entre los araucanos

Se ha dudado si los araucanos anteriores a la conquista española poseyeron el tabaco en su doble aplicacion doméstica i ceremonial.

Sobre este último uso no cabe duda. En los escritores españoles mas antiguos se consignan datos acerca de las ceremonias con que se verificaban las curaciones de enfermos, el sacrificio de los prisioneros i las invocaciones a los antepasados i a los espíritus protectores. En estos actos i en todos los que intervenia la majia, el tabaco desempeñaba un papel importante.

Al encontrar vijentes estas costumbres los españoles a su llegada al territorio, es fuera de duda que se practicaban desde tiempos mui anteriores, si se atiende a que los hábitos de los pueblos requieren largos períodos para establecerse i jeneralizarse.

En el noticioso padre Rosales se lee esta referencia: «Mientras andan los soldados en guerra están los hechizeros

Fig. 10. Por encima.



Fig. 10. Por debajo.

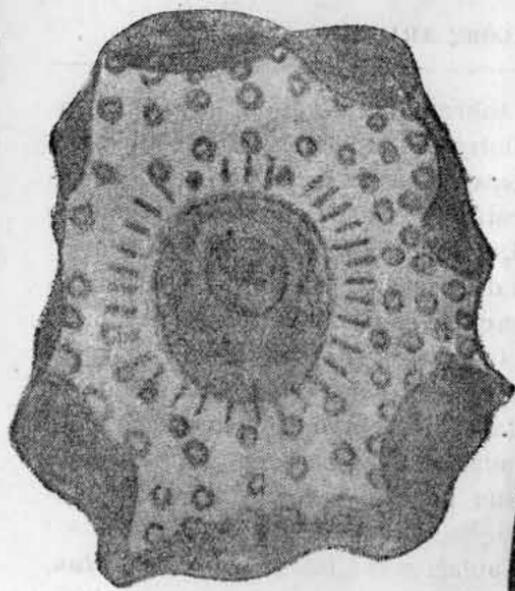


Fig. 11.



consultando al demonio sobre el suceso de los suyos, incensando con tabaco a las tierras de el enemigo i haciendo sus invocaciones. I en una batea de agua les muestra el demonio lo que pasa, donde están i lo que les ha sucedido, bueno o malo (*Historia*, tomo I, página 135).

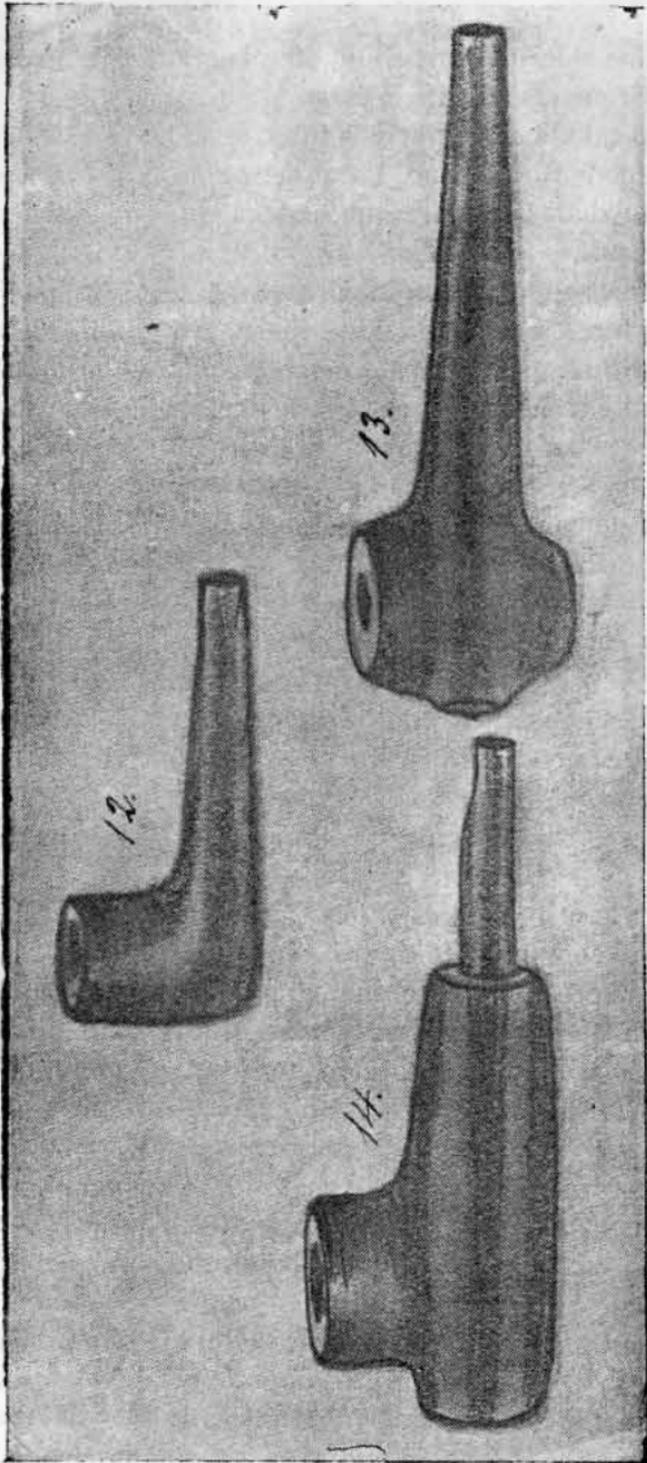
Entre los pormenores del ceremonial con que se sacrificaba a los prisioneros, menciona el mismo autor el siguiente: «El que cortó la cabeza la echa a rodar por el suelo haziala tierra de el enemigo, i abre una calle la jente, por donde la lleba rodando, i toman tabaco en humo i por la misma calle le van echando a vocañadas, retando al enemigo i diziendo que con los que allá están han de hacer lo mismo» (Página 125).

En la minuciosa manipulacion májica llamada *machitun*, que practicaban los araucanos para sacar el daño introducido por sortilejo en el organismo de una persona, ejercian una funcion relevante los sahumeros de tabaco a las ramas del canelo sagrado, al carnero que se sacrificaba, al recinto de la ceremonia i a la parte dañada del enfermo. (*Cautiverio feliz*, Núñez de Pineda i Bascuñan). Persiste hasta el presente la curacion májica con todos sus detalles arcáicos.

En la ceremonia clásica de nuestros indijenas para pedir lluvia a los espíritus tuteladores, el *ngillatun* importado a Chile por los incas, constituye tambien el tabaco un accesorio importante del acto. En el momento que algunos hombres de autoridad formulan una invocacion, la machi arroja bocanadas de humo en direccion al oriente primero i al poniente en seguida.

Al enumerar el cronista Rosales las incidencias de una junta de guerra anota este detalle: «Toman tabaco i echan vocañadas de humo incensando los instrumentos de guerra i invocando a sus caciques i soldados difuntos i al Pillan, que juzgan les es favorable contra sus enemigos» (*Historia*, tomo I, página 147).

Para conjurar la parte que el poder maléfico *Huecuvu* derramaba sobre sus sementeras, celebraban ceremonias frecuentes i variadas, en las que sahumaban el insecto nocivo



colocado encima de una hoja de canelo i lo cremaban despues (Cronistas i lexicógrafos).

Como tantos otros pueblos inferiores, los araucanos ofrecian al poder del trueno, Pillan, el humo de sus *kütra*, cuando se dejaba sentir para que pasara sin causarles alarmas (Cronistas).

El incensamiento con humo de tabaco que se hacia en todas las reuniones de índole relijiosa, era una forma simbólica del ritual: en unos casos como en el *ngillatun*, representaba una ofrenda, una especie de perfume a los espíritus superiores, i en otros, como en la estirpacion de una plaga, se destinaba a inmovilizar el insecto que producía el daño.

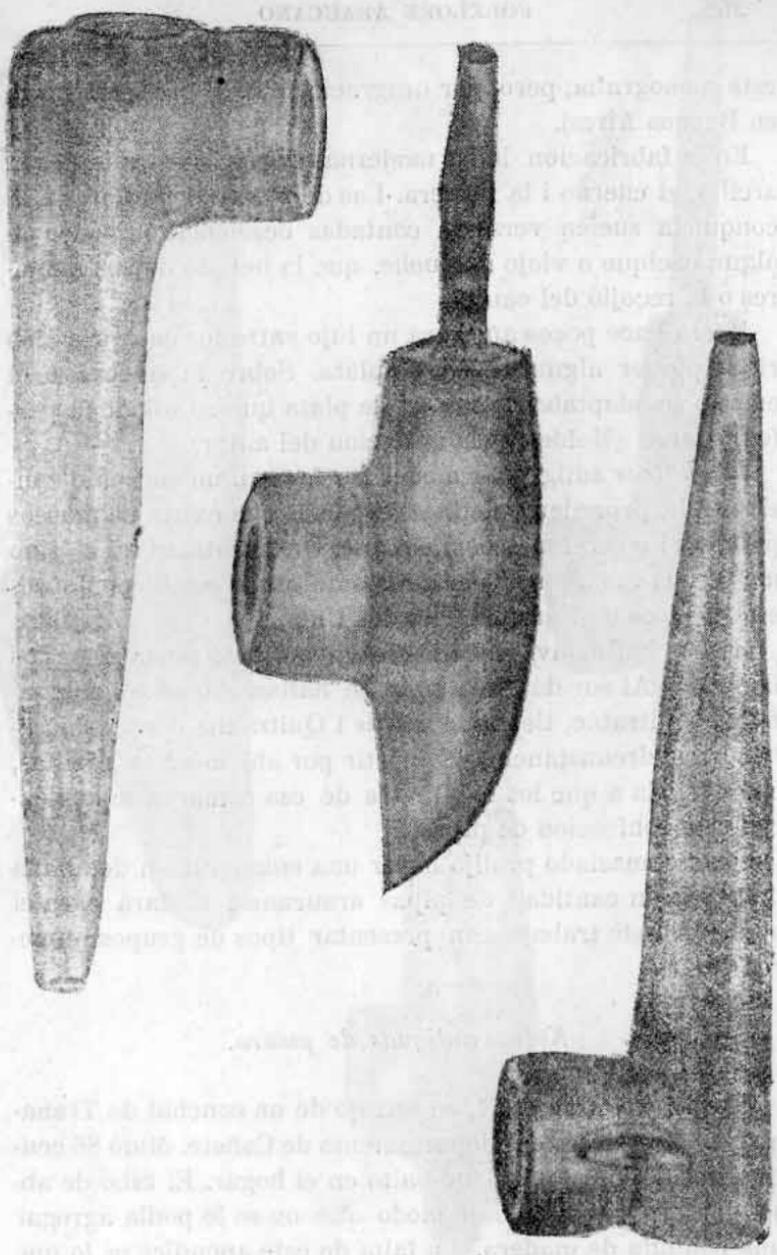
Hai que convenir, pues, que la práctica de fumar se hallaba jeneralizada entre los araucanos al arribo de los españoles al territorio. No podia estar circunscrita a los pocos agentes del culto, por cuanto se sabe que el hombre primitivo ofrece a sus deidades lo que a él le gusta, lo que él consume. Esto constituye una característica del antropomorfismo; el májico en este caso no es sino el intérprete de la colectividad.

Ademas, se han estraído numerosas pipas de piedras i greda, llamadas *kütra* en araucano, de *kütra*, fuego, anteriores a la conquista española. La *kütra* o pipa araucana se compone comunmente de tres partes: el tubo de absorcion, el hogar o recipiente i el mango para tomarla. La mayoría de las modernas lleva un apéndice o canutillo de madera, adaptado al tubo de absorcion, que sirve de boquilla.

La piedra i la arcilla entran como único material de las antiguas.

Encuéntranse estas pipas en los *kiokkenmodingos* o conchales del litoral, desde Arica hasta Llanquihue, i en las sepulturas antiguas del centro i del sur. Abundan particularmente en el territorio araucano.

Las antiguas de greda son de factura tosca i de una pasta gruesa i ordinaria. El trabajo de las de piedra aparece mas esmerado, i han sido fabricadas de las diversas rocas del pais (El jeólojo chileno señor Machado clasificó las de



Figs. 15, 16 i 17.

La última y sencilla de las conchas de Guisaco, en la
parte del departamento de Cabelo. Es una antigua, más de
varios siglos, y se encuentra en las montañas.
de la zona. En la parte superior se lo que
modo de un concha de la zona de la zona.
de la zona de la zona. El tipo de la zona de la zona.
de la zona de la zona. El tipo de la zona de la zona.
de la zona de la zona. El tipo de la zona de la zona.
de la zona de la zona. El tipo de la zona de la zona.

esta monografía; pero, por desgracia, el original se extravió en Buenos Aires).

En la fabricación de las modernas empleaban los indios la arcilla, el cuerno i la madera. Las de piedra posteriores a la conquista suelen verse en contadas ocasiones en poder de algun cacique o viejo mapuche, que la heredó de sus mayores o la recojió del campo.

Hasta hace pocos años era un lujo entre los caciques i los ricos poseer alguna *kütra* de plata. Sobre la madera o el cuerno se adaptaban láminas de plata que se soldaban perfectamente (Moldes de la colección del autor).

Las *kütras* antiguas i modernas forman un conjunto considerable, procedente de la Araucanía, que existe en museos públicos i colecciones particulares. Otra cantidad igual, sino mayor, ha ido a enriquecer los estantes de establecimientos etnográficos de Europa i Estados Unidos.

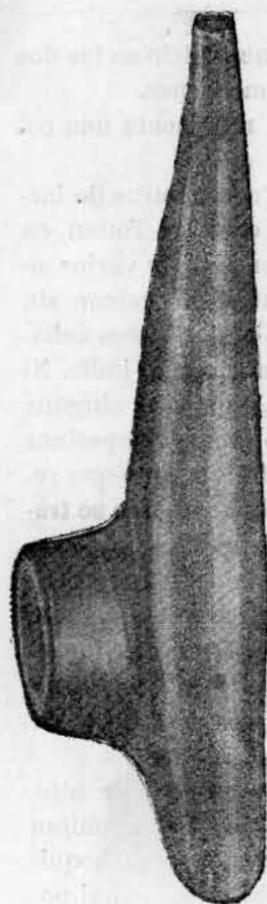
Hubo i hai todavía fabricantes diestros de pipas entre los indijenas. Al sur de Pitrufquen se hallan situados los lugares de Quitratúe, tierra de *kütras* i Quitrahue donde hai *kütras*. La circunstancia de existir por ahí muchas arcillas, contribuiría a que los habitantes de esa comarca se dedicaran a la confección de pipas.

Seria demasiado prolijo hacer una enumeración detallada de una gran cantidad de pipas araucanas; bastará para el objeto de este trabajo con presentar tipos de grupos numerosos.

Kütras antiguas de piedra.

El ejemplar número 1, se estrajo de un conchal de Tranaquepe, en la costa del departamento de Cañete. Mide 86 centímetros de largo por 3.3 de alto en el hogar. El tubo de absorción está preparado de modo que no se le podía agregar una boquilla de madera. La falta de este apéndice es lo que caracteriza a las mas antiguas.

La número 2 procede de los conchales de Quidico, en la costa del departamento de Cañete. Es mui antigua, mide 7.3



Figs. 18, 19 i 20.

centímetros de largo por 3.4 de alto. Tiene orificio en los dos lados, para fumar sin el canutillo de las modernas.

La número 3, de figuración zoomorfa, representa una cabeza de caballo.

Trabajada con gran esmero, mide 13.8 centímetros de largo por 4.3 de alto. Fue encontrada en la costa de Tolten, en las raíces de un roble antiquísimo, carcomido por varios siglos de edad. Sin adaptación para canutillo. Proviene sin duda de la época de la conquista, cuando los primeros caballos (*weke winka*) impresionaban la imaginación del indio. Ni en las piedras ni en las de otro material aparece ninguna figura antropomorfa. En 1885 encontraron unos campesinos en el lugar de Trumao, provincia de Valdivia, una que representa una figura humana desnuda. Evidentemente se trata de un tipo exótico, traído talvez del norte (Philippi; *Anales de la Universidad*, 1886).

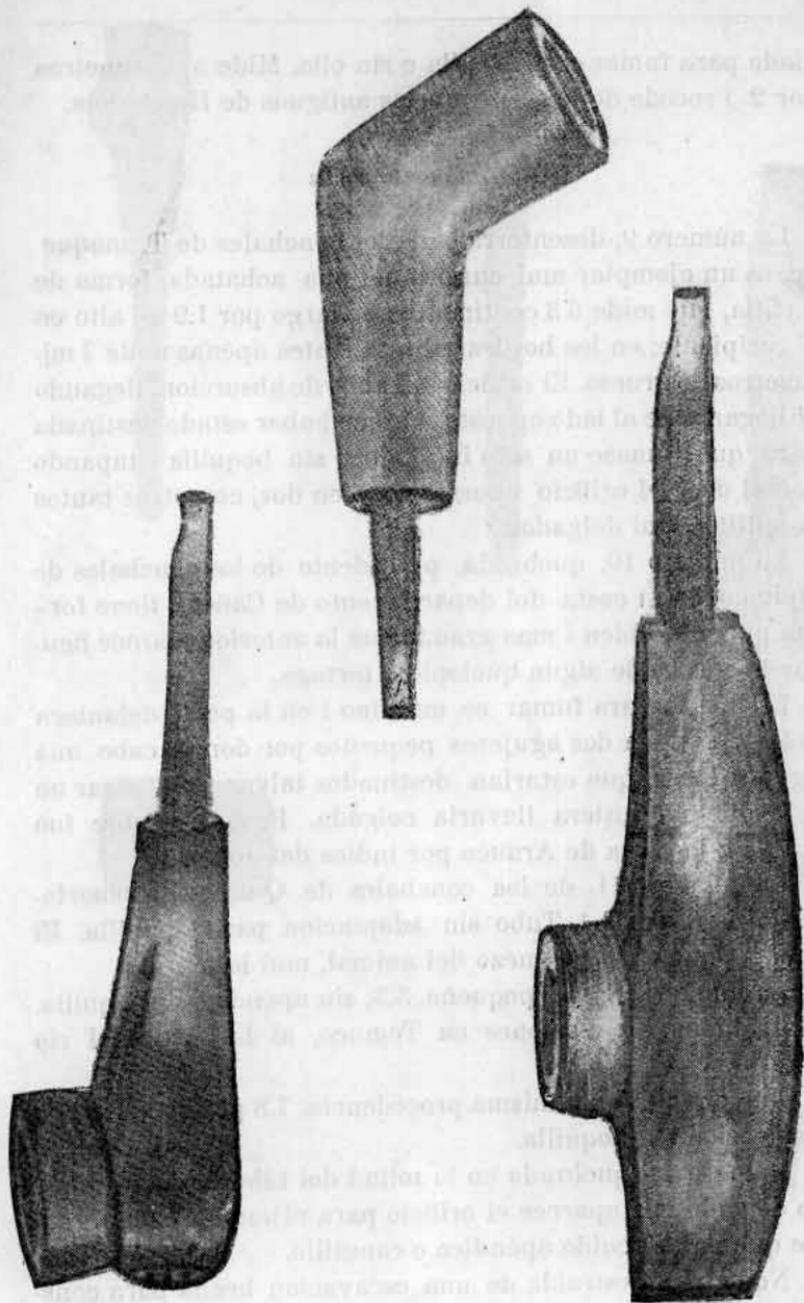
La número 4, pipa pequeña i de un pulido notable, mide 4.1 centímetros de largo i 2.4 de ancho. El tubo de fumar está arreglado para boquilla, por lo que se la puede clasificar de época posterior a las anteriores. Teníanla en su poder unos indios de Quepe, al sur de Temuco.

Número 5, de 7.1 centímetros de largo por 2.7 de alto, tiene el mango plano i delgado, con incisiones que imitan una pluma; tubo de absorción hecho para agregarle boquilla. Se halló en una sepultura de Huichahue, lugar muy poblado de indígenas en otro tiempo, al este de Temuco.

Número 6, pipa inconclusa, de 4.2 centímetros por 3.5. Procedente de los conchales de Tranaquepe, departamento de Cañete. Se abandonó, quizás, su preparación, por haberse quebrado el mango delantero del hogar.

Número 7, extraída de una sepultura antigua de Imperial. Mide 5.4 por 2.2. Con tubo de absorción arreglado para boquilla.

Número 8, de piedra caliza muy blanda, lo que ha facilitado su esmerada hechura. El recipiente para el tabaco se angosta para abajo como embudo i descansa en una pieza globular, unida al tubo de aspiración; éste parece estar arre-



Figs. 21, 22 i 23.

glado para fumar con boquilla o sin ella. Mide 5 centímetros por 2. Procede de los cementerios antiguos de Huichahue.

Antiguas de greda

La número 9, desenterrada de los conchales de Tranaquepe, es un ejemplar mui curioso de pipa achatada, forma de tortilla, que mide 6.3 centímetros de largo por 1.9 de alto en el recipiente; en los bordes sobresalientes apénas mide 7 milímetros de grueso. El orificio del tubo de absorcion, llegando al hogar, sale al lado opuesto. Parece haber estado destinada para que fumase un solo individuo, sin boquilla i tapando con el dedo el orificio opuesto, o bien dos, con otros tantos canutillos mui delgados.

La número 10, quebrada, procedente de los conchales de Quidico, en la costa del departamento de Cañete; tiene forma plana tambien i mas grande que la anterior. Parece figurar la coraza de algun quelonio o tortuga.

El orificio para fumar es mui fino i en la parte delantera del hogar lleva dos agujeros pequeños por donde cabe una aguja gruesa, que estarian destinados talvez para pasar un hilo que permitiera llevarla colgada. Probablemente fué traída a la costa de Arauco por indios del norte.

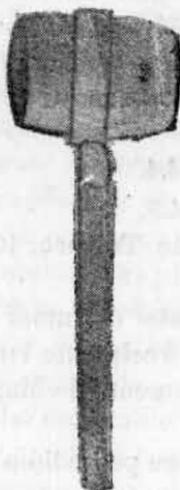
La número 11, de los conchales de Quidico, zoomorfa. Mide 10.6 por 3.4. Tubo sin adaptacion para boquilla. El mango opuesto o pescuezo del animal, mui largo.

La número 12, mui pequeña, 3.3; sin apéndice de boquilla. Hallada en escavaciones en Temuco, al lado sur del rio Cautin.

Número 13, de la misma procedencia; 7.8 por 2.6. Tubo de aspiracion sin boquilla.

Número 14, quebrada en la mitad del tubo de fumar. Por lo delgado que aparece el orificio para el humo, se comprende que no ha tenido apéndice o canutillo.

Número 15, estraída de una escavacion hecha para construir una casa en el lugar llamado Collahue como diez kilómetros al sureste de Temuco. Junto con esta pipa habia ob-



Figs. 24, 25, 26, j, 27.

jetos de piedra sin pulir. Mide 9.4 por 3.6, sin adaptacion para boquilla.

Número 16, de la costa de Quidico; mide 6.7 por 4.1. Con agujero grande para recibir el apéndice de madera.

Número 17, del departamento de Angol; de arcilla muy bien alisada. Tubo de aspiracion muy largo y por consiguiente para fumar sin boquilla. Mango o parte delantera quebrada. A los lados del hogar lleva dos orejas perforadas, quizás para meterle hilos y llevarla colgada al cuello. Mide 11.7 centímetros por 3.6

Moderna de greda, cuerno y madera

Número 18, de greda; trabajo tosco; Mide 10. por 28. Con tubo de absorcion sin agregado; de Temuco.

Número 19, de cuerno con adaptacion para boquilla y un anillo de metal en la chimenea; mide 8 centímetros por 2.6; de Temuco.

Número 20, de cuerno, de Angol; con adaptacion para boquilla y anillo de metal en el interior del hogar. Dimensiones, 6 por 3.8. En todas las medidas de las *kütras* no se toma en cuenta el apéndice.

Número 21, de madera, llevan el canutillo que sirve de boquilla.

Número 22, de madera; Temuco; 9.7 por 3.4.

Número 23, de madera; Temuco; 5.7 por 4.3.

Número 24, madera; de Quepe, al sur de Temuco, 10.3 por 3.2.

Los números 25, 26 y 27 de madera, sin tubo de fumar ni mango, consisten en un tubo que sirve de recipiente y una boquilla. Han sido trabajadas en el departamento de Mari-luan, donde abunda este tipo.

¿Qué fumaban los araucanos de la época que precedió a la conquista de los españoles? No cabe la menor duda que utilizaban para la absorcion del humo plantas aborígenes que les producian accidentes de embriaguez semejantes a los de la *nicotiana tabacum*.

Don Claudio Gay describe diez especies indijenas, orijinarias de Chile (*Historia física i política. Botánica*, tomo V, 50-58, 1849).

El doctor Rodulfo A. Philippi, en sus *Plantas nuevas de Chile*, enumera trece especies nuevas del país del jénero *nicotianas* (*Anales de la Universidad*, tomo C, pájs. 378-392).

El doctor Cárlos Reiche, resumiendo los trabajos de los anteriores, afirma que hai en Chile solo dieciocho especies *nicotiana*, desde el norte hasta las provincias centrales, inclusive Juan Fernández. En la cordillera alcanzan alturas considerables.

Las especies admitidas son: 1) *N. glauca* Grah; 2) *N. brevifolia* feffrey; 3) *N. solanifolia* Walp; 4) *N. cordifolia* Ph; 5) *N. Pavonii* Dan; 6) *N. crisa* Ph; 7) *N. longibracteata* Ph; 8) *N. frijida*; 9) *N. brachiysolen* Ph; 10) *N. oulophylla* Dun; 11) *N. monticola* Dun; 12) *N. lineares* Ph; 13) *N. floribunda* (Ph) R.; 14) *N. noctiflora* hook; 15) *N. acuminata* Grah (la especie mas comun; 16) *N. caudigera* Ph; 17) *N. cogiflora* Cav; 18) *N. angustifolia* R. A. G. (*Flora de Chile*, 5, páginas 78-392).

No hai contancia en los libros de los cronistas ni en la tradición sobre cuáles hayan sido las especies utilizadas por los indios chilenos. Lo racional es suponer que hayan usado varias, ya que tenían tantas a la mano i que tan concedores se manifestaban siempre de la propiedades exitantes i terapéuticas de los árboles a cuya vecindad vivian.

La absorcion de las sustancias tóxicas o desagradables que contenian las plantas preferidas por los indijenas, no afectaba su sensibilidad gustativa, pues bien se sabe que el paladar del bárbaro no guarda perfecta conformidad con el del civilizado.

Lo indudable es que la lengua poseía desde ántes de la conquista el nombre de *pütrem* para toda sustancia fumable i *pütremen* o *püiremtun* al acto de absorber el humo, derivados de *pütremtun*, quemar algo que echa humo.

En el siglo XVI introdujeron los españoles a Chile el ta-

baco elaborado i plantas de las abundantes variedades procedentes de los países del norte.

Los araucanos debieron aceptar con agrado la importancia del tabaco fabricado, porque venia a fomentar un hábito que ya tenían.

Desde ese tiempo hasta la pacificación definitiva del territorio, proveían de este artículo a los indios los mercaderes que penetraban al interior de las tierras, con la vènia de las autoridades i la tolerancia de los caciques, i que lo cambiaban, juntamente con otras mercancías, por mantas i animales. Pero, como no todas las tribus gozaban de los beneficios del intercambio de especies, continuaria el consumo de plantas indíjenas hasta que hubo abundante cantidad de tabaco importado i cosechado.

En el siglo XVII, cuando los araucanos ensancharon su agricultura incipiente con algunos cultivos españoles, penetraron las primeras semillas de tabaco al territorio. En el siguiente sabían ya cultivarlo. El ambiente húmedo i suelos vegosos o cargados de arcilla o arena silicea, favorecían en condiciones inmejorables el crecimiento de la planta.

Algunos caciques preparaban pequeños espacios, donde arrojaban la semilla que todos los años guardaban con cuidado.

Sobre el sembrado esparcían ceniza para que, por comunicacion májica, el tabaco adquiriese propiedades de sabor picante. Estos mismos caciques vendían el producto de sus reducidos tabacales a los indios de sus vecindades (Datos recojidos entre indíjenas mui viejos).

Un autor del siglo XVIII escribe esta noticia: «El tabaco que allí se llama *de la tierra* (se refiere a Chile), es semejante en su forma i gusto al tabaco que se cultiva en Europa, pero sus hojas son pequeñísimas, de modo que se vende por medidas.

Este tabaco es mucho mas vigoroso que el comun, por cuya razon los que lo usan suelen mezclarlo con el otro a fin de templar su fuerza. El tabaco ordinario nace allí tambien espontáneamente, i cultivado llega a ser tan bueno como

el del Brasil» (*Compendio anónimo*, atribuido al abate Molina, páj. 195).

Esta especie cultivada en el país, probablemente de procedencia mejicana por la hoja pequeña, es la que utilizaron los indios del sur de Biobío para sus plantaciones.

Desde tiempo inmemorial hasta la actualidad, nuestros naturales han mezclado la *nicotina* con la trituración de tallos delgados de algunas plantas, como maqui (*Aristotelia Maqui*), boldo (*Boldoa fragans*) i varias otras.

Hasta era usual ántes agregar al tabaco una porción de bosta de caballo, seca i preparada con cuidado para este objeto.

Si en un viaje o una expedición de guerra se concluía el tabaco, fumaban pura esta materia fecal. Tal sucedió en una excursión que hicieron a la provincia de Buenos Aires en el primer tercio del siglo XIX, algunos grupos de la comarca en que hoy está edificada la ciudad de Temuco (Dato dado por Ramon Lienan, nieto de Huilio Lienan, uno de los jefes del *malon*).

Manejaban el tabaco picado en bolsas pequeñas de cueros de animales, conocidas con el nombre de *yapau*, en el norte, i *yafan* en el sur. Las tribus del este i las de los valles interandinos confeccionaban, además, sus tabaqueras de cuello de avestruz i los del centro i los de la costa, del escroto de carneros i toros.

La costumbre de fumar entre los araucanos modernos

Sin ser furibundos fumadores como otros pueblos de estirpe americana, los araucanos han utilizado siempre el tabaco para la absorción del humo, nunca para consumirlo en polvo o para masticarlo.

Quien haya frecuentado el trato de araucanos en Chile, habrá tenido oportunidad de verlos fumar en sus pipas, principalmente en ocasiones extraordinarias.

Cuando alguna fiesta reúne un concurso numeroso, los viejos alternan las libaciones de la chicha con el placer del

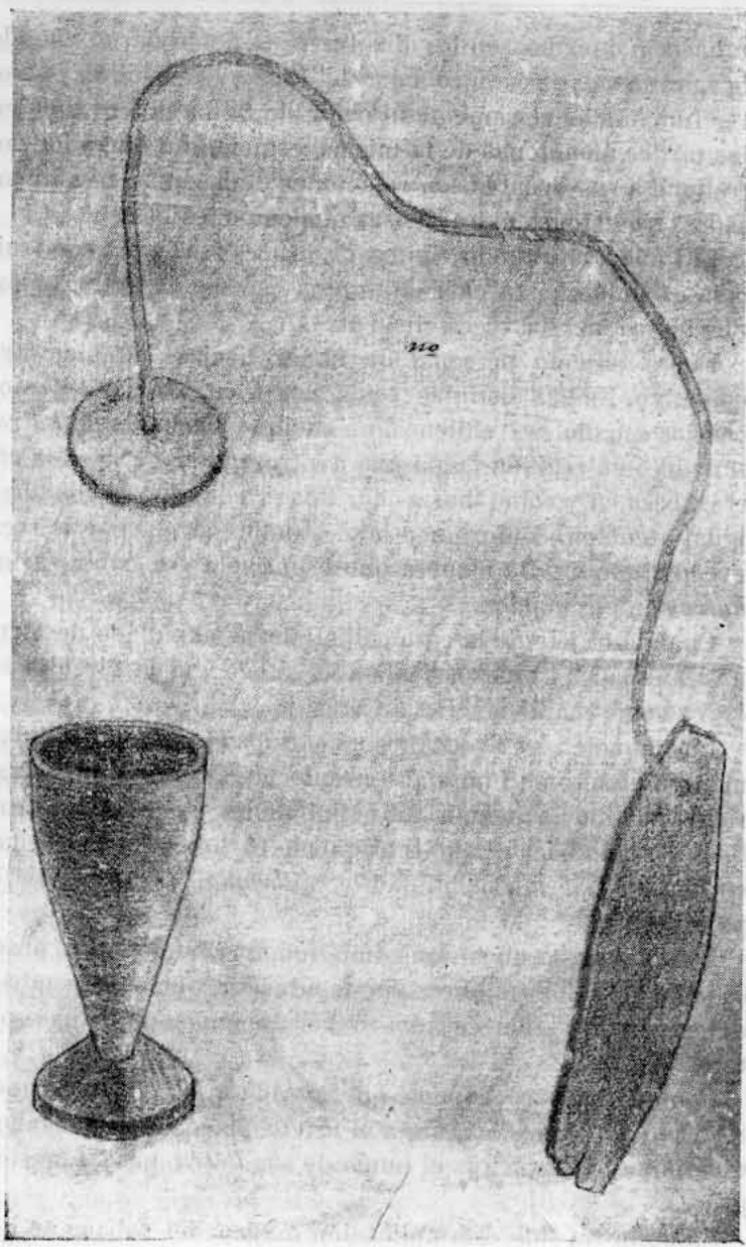


Fig. 29. Yesquero.

tabaco. Asimismo, en los días lluviosos del invierno, cuando la familia se agrupa alrededor del fuego, los hombres mayores fuman silenciosamente al calor de la llama o cuando en las tardes monótonas de la misma estación un narrador entretiene a sus oyentes con relaciones de hazañas de antepasados, tradiciones maravillosas o cuentos festivos.

El fumador se tendía ántes de bruces i tragaba con fruición el humo hasta caer en una especie de embriaguez, que le producía a veces el sueño.

Fuera del acto personal de fumar, hacíase también otro colectivo. En sus distintas reuniones i en los parlamentos con los españoles i chilenos, un cacique encendía su *kütra*, fumaba i en seguida la pasaba a otro, quien a su vez la entregaba a su vecino hasta dar una vuelta. Otros gastaban igual atención, conforme a la costumbre araucana de recíproco obsequio. De manera que de una sola vez había varias *kütras* en circulación.

Cuando el jefe de la casa se hallaba acompañado de algunos huéspedes i todos rodeaban el fuego, hacía circular su *kütra* como manifestación de agasajo.

Los tehuelches i araucanos argentinos ejecutaban de igual manera el acto de fumar en círculo cuando se reunían varios, i cuando lo hacían individualmente, se echaban también al suelo boca abajo i tragaban el humo hasta quedar en una parcial insensibilidad (*Smithsonian Institute*, 1907, páj. 644).

Las mujeres araucanas solían fumar cuando eran obsequiadas por los hombres. Es de advertir que sólo gozaban de esta libertad las casadas o las ancianas, nunca las solteras.

Como el bárbaro supone que agrada a los poderes superiores que venera cuanto a él le complace, los araucanos ofrecían a los espíritus el humo de sus *kütra* para tenerlos gratos.

Singular ha sido esta aplicación mágica del tabaco en algunas costumbres domésticas de los indios. Antes de acostarse el jefe de la casa encendía su pipa i lanzaba hacia

arriba i los lados bocanadas de humo, a semejanza de lo que hacian los *machis* en las ceremonias. Era una manifestacion a los espíritus protectores, con la que se lograba tener buenos sueños, el bienestar doméstico i la seguridad de los animales. Otro tanto hacia el indio cuando en las soledades del campo temia encontrarse con algun personaje mítico terrible, con algun brujo u otro peligro inminente (Datos recojidos en la Araucania).

No ménos orijinal es la predileccion que el indio manifestaba por las bolsas tabaqueros de piel de chingue (Compatus Chingas Mol.). Esplicase esta preferencia en la májica por simpatia, que tanto interviene en los actos del araucano. Como este rumiante arroja un liquido sumamente fétido, suponía que una parte de él debia comunicar al tabaco una eficacia extraordinaria. No seria raro que, fuera del colorido, hermoso de la piel, alguna influencia májica decidiese la predileccion del indijena por los cueros del chingue para usarlos como cobertor de cama.

La antigua i dilatada estension del hábito de fumar aparece mui disminuida en la jeneracion contemporánea. Hoy continúan usando la *kütra* los pocos viejos que viven; los demas han adoptado el cigarrillo.

Unos i otros fuman de preferencia en sus reuniones, cuando el calor del vino estimula el sentimiento de la amistad i la práctica del agasajo reciproco.

Es oportuno recordar aquí el procedimiento araucano de producir el fuego por frotamiento. Este aparato, comun desde América central hasta la costa de Arica, consistia en un palo de colihue (*Chusquea coleu*), como de 20 centímetros de largo, con dos cortes superficiales paralelos, que le dan dos caras; la de abajo sirve para que no se dé vuelta el pequeño madero, i en la superior hai dos agujerillos. En uno de éstos se introduce una varilla, como de 35 centímetros, que lleva embutida un cuña de palo mas frájil. Figura núm. 28. Sujetándose la pieza de los agujeros con los pies, cuando no hai otra persona que lo mantenga fijo, se da a la de la cuña un movimiento jiratorio rápido con la palma de las manos. So-

bre unas hojas secas u otra materia inflamable, cae una porcion de aserrin caldeado, que, soplado oportunamente, produce la combustion.

Como entre los indios del centro, solian emplearse en algunos lugares del territorio de Arauco dos varillas de palqui; *Cestrum palquí*). Entónces la combustion se verificaba directamente en la de abajo.

Todo el aparato se denomina *repu*; la varilla puntiaguda, *wentra repu* o macho i el palo agujereado, *domu repu* o hembra.

Era de un empleo tan antiguo como jeneral. Un cronista dice: «i apenas hai indio que no los traigan colgando en la cintura, particularmente los que van a la guerra o hacen camino.

Van a caballo marchando i sin pararse sacan fuego sobre el arcion de la silla con sus dos palitos. I si en la guerra es necesario abrasar las sementeras o las casas del enemigo, en un momento sacan fuego casi todos i le pegan a la campaña por todas partes» (Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 161).

Con el tiempo se ha ido abandonando este sistema por el yesquero o depósito de yesca. De la punta de un cuerno se fabrica un vaso diminuto, a veces a imitacion de una copa.

Llénase de yesca u otra materia fácil de inflamar; tiene una tapa de madera atada al eslabon; un pedazo de peder-
nal completa el instrumento. Figura núm. 29.

Es el que usan ahora las tribus apartadas; las inmediatas a las poblaciones utilizan los fósforos.

Tal ha sido la evolucion del procedimiento de obtener fuego entre los araucanos, comun a todos los indios de Chile.



CAPITULO VIII

Concepciones fisiológicas de los araucanos.

En este libro se han anotado refranes i cantos de un realismo que puede aparecer a primera vista como grosero e inútil. Nada de esto hai en realidad.

Estas pájinas en primer lugar tienen un propósito científico, i no están destinadas al gran público sino a los especialistas i lectores interesados en conocer hechos nuevos e interesantes de etnografía. Por otra parte, frases al parecer de cruda grosería, envuelven proverbios o espresiones técnicas que ponen de manifiesto las concepciones fisiológicas de los araucanos.

En efecto, en este pueblo, como en otros no evolucionados, este medio de observacion suministra no escasos por menores acerca de las costumbres jenéricas de las tribus.

Algunas noticias recojidas así i con la cooperacion de varios informantes, esplicarán el alcance fisiológico de las frases en referencia.

Las costumbres relativas a la vida sexual ejercen un papel predominante en el modo de ser íntimo del indio.

La vida sexual de la mujer tiene particularidades estrechamente curiosas. Así, en las tribus antiguas casadas i solteras se depilaban el púbis. El objeto de esta costumbre era agradar al marido o al futuro amante. La que por negli-

jencia olvidaba este trabajo que aumentaba sus encantos, haciase el blanco de la burla de los hombres.

Algunas madres solian fajar el órgano de sus hijas para aumentar su capacidad de placer, sin alcanzar a producir las deformaciones tan comunes en otras razas.

A este mismo fin obedecia el empleo del tejido de crin llamado *weskel*, usado tanto por la mujer como por el hombre para aumentar la sensacion jenésica.

Hallábanse todas iniciadas en el secreto de hacer mas intenso el acto sexual por cierto espasmo que lo acompañaba. El acto jenital realizado con indiferencia o con repugnancia, merecia una reprobacion de todos i hasta provocaba la ruptura de uniones conyugales. Si se sabia que una mujer casada o una niña soltera, por pudor o timidez, rehusaban estas licencias, los mozos se mofaban de ellas en sus reuniones i las suponian mal conformadas.

Esta actividad espasmódica en la funcion sexual, en los hombres i las mujeres, sin ser un erotismo patológico sino un hábito adquirido por la influencia del medio i la fuerza de la nocion fisiológica, ha sido la causa que la araucana manifieste una indiferencia real en sus relaciones jenésicas con individuos de otra raza. (Informaciones recojidas por Lorenzo Coliman entre hombres i mujeres).

Abundaban las prácticas mágicas para hacerse amar de los hombres o para vengarse de su infidelidad. Merece recordarse el procedimiento de tostar el órgano jenital de un feto para producir la importancia en su padre (*Psicología del pueblo araucano*, por el autor).

La tolerancia en la mujer del tocamiento de los senos, significaba la aceptacion del acto jenital. La absorcion hecha por el hombre de una porcion salival de la mujer, por contacto de la boca, equivalia a una trasmision mágica de la voluntad de la primera a poder del segundo.

Las concepciones fisiológicas de los araucanos con referencia a la mujer, eran la base de numerosos *tabús* o interdicciones. Entre éstos descollaban los relacionados con el flujo menstrual.

La mujer permanecía *tabuada* durante varios días. El hombre culpable de relaciones con ella durante este período, se esponía a enfermedades que ponían en peligro su existencia.

Enseñábanse a la jóven diversos secretos de su sexo en estos días de interdicción, entre otros, que no debía mostrar jamás a un hombre ninguna huella del flujo menstrual.

La mujer estaba estrictamente *tabuada* para el hombre que iba a la guerra. Si faltaba a esta prohibición, no podía sostenerse mucho tiempo a caballo, ni andar a pié, ni pelear con un enemigo: su muerte era segura, porque carecía de lijería para el asalto i la fuga.

Durante el embarazo los *tabús* se multiplicaban. No podía comer ciertos alimentos que la esponían a tener descendencia anormal o gemelos. Estaba vedada su asistencia a los juegos de chueca i a las carreras i su visita a los enfermos. El alumbramiento se rodeaba de muchas precauciones que ponían a cubierto de peligros a los deudos, particularmente al marido. (*Antropología i psicología araucanas*, del autor). La sangre del alumbramiento se consideraba más peligrosa que la del menstuo i el hombre se precavía de sus efectos peligrosos. Con todo, las relaciones conyugales no estaban escluidas en el período del embarazo.

La vida sexual del hombre era mucho ménos complicada que la de la mujer. El jóven se iniciaba pronto en los secretos que se relacionaban con el acto de la reproducción. Los sueños eróticos tenían para él caracteres de realidad.

El hombre practicaba muchos medios para conseguir el amor de las mujeres o prolongar su aptitud jénital. Casi todos se reducían a recursos májicos, tales como la comida de ciertos animales i la fricción de la grasa de otros.

El abuso que orijinaba la poligamia contribuía a que los hombres de alguna edad perdieran la facultad de enjendrar; recurrían entónces a los medios que excitaban sus instintos sexuales. Sin embargo, entre los monógamos i los que salen del ambiente indijena, aparece muy disminuida, quizás en

condiciones normales, esa tendencia a los placeres sexuales, esa imajincion lasciva que se les ha atribuido.

La gran libertad de costumbres que la mujer tenia como soltera, cesaba en absoluto cuando se casaba; entónces solo pertenecia al marido. No sucedia lo mismo con el hombre, el cual, aunque casado, nada le impedia buscar jóvenes i seducirlas; no era culpable por eso sino responsable de un simple perjuicio material que pagaba.

El adulterio revestia caractéres gravísimos, tanto por ser un robo, cuanto porque la existencia del marido quedaba misteriosamente unida a la del amante por intermedio de la misma mujer; si éste enfermaba o moria, aquél podia correr igual suerte; los valores májicos tenian en las relaciones sexuales un poder que nadie dudaba.

Apénas quedan esbozadas en estas líneas las concepciones fisiológicas de los araucanos, que requieren un trabajo mas largo i de revista especial de antropolojia.

En la actualidad se hallaban estinguidas la mayor parte de estas nociones fisiológicas de la vida sexual, que fueron en otro tiempo el centro de las costumbres domésticas de las tribus araucanas.



INDICE

	Páginas
ADVERTENCIA.....	3
Capítulo I.— <i>Los Refranes Araucanos.</i> —Existencia de proverbios i refranes en la lengua araucana. Los refranes derivados de las narraciones. Los derivados de cantos. Los aplicables al pueblo araucano solamente. Carácter elíptico de estas frases. Refranes zoológicos. La moral i la relijion araucana en relacion con estos estudios. Urgencia de recojer el material folklórico. Clasificacion de refranes.....	7
Capítulo II.— <i>Cuentos</i>	97
Capítulo III.— <i>Cantos</i>	119
Capítulo IV.— <i>Procedimientos industriales i costumbres.</i> —Fabricacion de adornos de plata. De lazos. Trilla. De ollas. Canastos. Lazos. Mantas. Platos de greda. Preparacion del <i>mudai</i> . <i>Rukan</i> . Un malon. Majia de la carrera. Saludo o mensaje. Invocacion. La pesca. Adivinanzas.....	135
Capítulo V.— <i>Elementos estraños al araucano en el poema de Ercilla.</i> —Psicología del pueblo araucano en el siglo XVI. Psicología de los araucanos del mismo tiempo. Tipos i episodios imaginarios. Los discursos. La leyenda.....	159