

REPÚBLICA DE CHILE
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE LENGUAS Y LITERATURA

CONCEPTO DEL FOLKLORE LITERARIO MAPUCHE

SEMANARIO PARA OPTAR AL TÍTULO
DE PROFESOR DE ESTADO
EN CASTELLANO

REALIZADORES:

MARIA ELIZABETH ESCOBAR GONZALEZ
JUAN HECTOR PAINEBUELO PAILLAN
NEMESIO PEDREROS CONCHA

PROFESOR PATROCINANTE: HUMO CARRASCO M.

PROFESORES INFORMANTES: SERGIO GALLARDO E.
TERESA SCHLITTE M.

TEMUCO, DICIEMBRE 1981.

PC
E74c
1981
c.1

REPUBLICA DE CHILE
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y EDUCACION
DEPARTAMENTO DE LENGUAS Y LITERATURA

CONCEPTO DEL FOLKLORE LITERARIO MAPUCHE

25965

SEMINARIO PARA OPTAR AL TITULO
DE PROFESOR DE ESTADO
EN CASTELLANO

R-25965

REALIZADORES:

MARIA ELIZABETH ESCOBAR GONZALEZ
JUAN HECTOR PAINEQUEO PAILLAN
NEMESIO PEDREROS CONCHA

PROFESOR PATROCINANTE: HUGO CARRASCO M.

PROFESORES INFORMANTES: SERGIO GALLARDO E.
TERESA POBLETE M.

TEMUCO, DICIEMBRE 1981.-

DEDICATORIAS

A mis queridos padres por sus esfuerzos y apoyo incondicional que siempre me han brindado. También a mis hermanos, en especial a Patricio.

Elizabeth

A mis padres y hermanos.

Héctor

A mi Esposa e hijos.

Nemesio

A G R A D E C I M I E N T O S

Como todo hacer humano se complementa con el apoyo directo de sus semejantes, así este trabajo pudo realizarse gracias a la ayuda generosa y desinteresada de mucha gente que comprometió así nuestra eterna gratitud.

Agradecemos, en primer término, a la Asociación gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos ADMAPU, sus dirigentes, en especial a Isolde Reuque y Antonia Painequeo, Secretaria y Directora Nacionales respectivamente; También a la Comunidad de Loncoyán Grande de Lumaco, en la persona de su lonco Pedro Curín Melín; a la Comunidad de Piedra Alta, en particular al joven aedo descendiente de lonco, Sergio Painemilla; a la Comunidad de Haupí, sobre todo al sabio anciano Domingo Painequeo.

Finalmente, agradecemos a las Srtas. María Isabel Gómez y Bernardita Espinoza, quienes diligentemente tipografiaron el corpus de este trabajo.

A ellos y a tantos otros que anónimamente nos ayudaron, cuyo número es largo de enumerar: Gracias de Corazón.

EL GRUPO.-

I N T R O D U C C I O N

Los pueblos pueden ser conocidos - y de hecho lo son - a través de la observación y estudio sistemático de sus conductas, creaciones, sentimientos y creencias; a través del estudio de su cultura, porque ella es expresión espontánea, y por lo mismo refleja en forma genuina al individuo y al pueblo al cual pertenece.

Entre las manifestaciones culturales, tal vez sea el folklore literario el que exprese en forma más completa y clara la idiosincracia de los pueblos y sus integrantes, aunque este resultado sólo se alcanza una vez cumplido el proceso de conocimiento sumamente complejo de parte del observador o estudioso.

Los pueblos que carecen de textos escritos porque no poseen un sistema de comunicación gráfica, hacen más difícil, por razones obvias, que sean conocidos en profundidad por parte de otros pueblos o investigadores. El folklore literario oral, en situaciones como ésta, adquiere un sentido relevante; reemplazando, por la falta, a los textos escritos como fuente de conocimiento.

El pueblo mapuche es uno de estos pueblos que carece de escritura (el mapudugo es un idioma empleado por sus

II

usuarios tan sólo oralmente, aunque hay autores que opinan lo contrario), convirtiéndose así su folklore literario oral en la fuente de conocimiento, quizás, más inequívoca; por lo que su estudio es de importancia incuestionable. Dicha importancia se ve acrecentada debido al proceso de transculturación que sufre el pueblo mapuche, lo que lleva a una rápida transición de su cultura global. Pero para que el conocimiento que se obtenga en torno al pueblo mapuche a partir de su folklore literario oral sea deseablemente inequívoco, es necesario precisar el concepto de su folklore literario, tarea que nos proponemos como meta en este trabajo.

1.0 El Problema u Objeto.

1.1 Delimitación del Objeto de Estudio.

1.1.1 Problema.— El folklora literario mapuche oral está, en la actualidad, aumentando el interés de los investigadores pertinentes debido a los buenos resultados de las pocas investigaciones, lo que hace perentoria la recopilación de mayores antecedentes que contribuyan a proporcionar una visión más completa de dicha cultura; una visión que alcance incluso la decodificación del sentido profundo de sus, hasta ahora, enigmáticos mitos. Para que el conocimiento obtenido en estas investigaciones sea confiable, se hace necesario partir de conceptos precisos y acabados de folklora literario mapuche oral.

Ello es posible en la actualidad gracias a los trabajos sistemáticos realizados por Iván Carrasco a partir de 1972 en torno a nuestro objeto de estudio

Nuestro trabajo pretende precisar el concepto de folklora literario mapuche ya postulado, complementando y/o refutando sobre la base del análisis de una serie de situaciones pertinentes y de una pequeña muestra de relatos orales y otros discursos verbales recopilados por nuestro equipo en un trabajo de campo realizado en la zona costera comprendida entre el

Lago Budi (Huapi y Piedra Alta) por el sur, y Lumaco (Loncoyán Grande) por el norte, en la Novena Región de la Araucanía durante el año académico de 1981.

La significación del problema que nos preocupa nos parece evidente por la vigencia de la cultura mapuche tanto en el ámbito regional como nacional.

1.1.2 Disciplina

El concepto o noción de folklore literario mapuche oral, es objeto de estudio, como concepto propiamente tal, primero de una disciplina teórica, y segundo de una disciplina relacionada con el estudio de la literatura. Así, entonces, el concepto de folklore literario mapuche oral pertenece al ámbito de estudio de la disciplina llamada Teoría Literaria.

1.2 Objetivos.

Nuestro trabajo pretende contribuir a dar solución, aunque parcial, al problema planteado.

1.2.1 Objetivos Específicos.

Los objetivos específicos que nos proponemos son los siguientes:

1.2.1.1 Reunir los conceptos registrados en la bi
bliografía existente sobre folklóre literario mapu-
che oral.

1.2.1.2 Sistematizar la información bibliográfica
existente en torno a nuestro tema de investigación

1.2.1.3 Presentar traducidos y transcritos algunos
textos folklóricos literarios mapuches (opeu y nu-
trankán) y otros textos verbalales (woupín, no trans-
crito), inéditos y útiles para el estudio del concep-
to que nos preocupa.

1.2.1.4 Corroborar, refutar o rectificar la infor-
mación bibliográfica existente sobre el concepto de
folklóre literario mapuche oral, sobre la base de los
datos obtenidos mediante nuestro trabajo de campo.

1.3 Metodología.

Para alcanzar nuestros objetivos hemos empleado diversas técnicas interrelacionadas y complementarias.

Para reunir la información existente en torno al concepto de folklore literario mapuche oral, fichamos toda la bibliografía a nuestro alcance. Luego la sintetizamos y sistematizamos.

El trabajo de campo realizado durante el presente año académico, nos entregó textos pertenecientes al concepto que es nuestro objeto de estudio, y versiones de sus propios cultores sobre algunos de sus aspectos componentes, lo cual nos permitió formarnos nuestra propia noción de folklore literario mapuche, a partir del cual, y haciendo las comparaciones necesarias, tratamos de cumplir los objetivos específicos que previamente nos habíamos trazado. Durante el trabajo en terreno, hicimos uso fundamentalmente de la observación directa pasiva, a fin de alterar al mínimo de conducta normal de los usuarios y las circunstancias del acto narrativo. Lo anterior, a veces, fue complementado con entrevistas informales no-estructuradas para completar o profundizar la información. Cuando las circunstancias lo permitieron, los textos fueron registrados en cassettes. Los conocimientos adquiridos de esta

manera nos permitieron enjuiciar con propiedad los conceptos existentes en torno al tema que nos preocupa.

1.4 El Corpus del Trabajo

El corpus de nuestro trabajo está constituido por una introducción, que en esencia delimita el problema a tratar y los objetivos propuestos. Luego va una parte teórica, consistente en la reunión y sistematización de los datos bibliográficos existentes en torno a nuestro tema. A continuación le sigue una parte original que enjuicia la teoría expuesta en el subcuerpo anterior. Finalmente va un anexo en el cual incluimos sólo algunos de los relatos folklóricos mapuches orales inéditos, recopilados directamente por nuestro equipo.

Para la transcripción se tomó como base las proposiciones que ha hecho el doctor Adalberto Salas en especial la formulada en conjunto con G. Sepúlveda y R. Croese.

Debido a nuestra escasa experiencia e insuficiencia en el manejo de esta metodología, los textos pueden mostrar algunos errores de transcripción que son de nuestra exclusiva responsabilidad.

El folklore como fenómeno cultural es una realidad milenaria. Nace junto con las primeras comunidades humanas. Sin embargo, su definición o los primeros intentos de definirla y hasta el propio término "folklore" son recientes. La expresión misma data de 1846, y sus conceptualizaciones han sido diversas.

Al principio dominó la tendencia a entenderlo referido casi exclusivamente a las manifestaciones verbales. El folklore incluiría nada más que algunos tipos de fenómenos o expresiones lingüísticas: mitos, leyendas, cuentos, proverbios, adivinanzas y baladas. Ningún tipo de fenómeno extralingüístico, como algún subtipo de artesanía por ejemplo, era concebido como integrante del folklore. Posteriormente, dicho concepto fue ampliándose al irse precisando los diversos ámbitos culturales que el fenómeno abarca.

En la actualidad, después de haber transcurrido más de cien años desde la aparición del término "folklore" y a pesar de que se le ha estudiado constantemente, no podríamos afirmar que su definición está acabada, pues algunos de sus aspectos resultan muy controvertibles para los investigadores (Cfr. Carrasco, H. 1981: 10-11). No obstante, sobre algunos de sus rasgos hay un relativo consenso, sobre el cual y omitiendo todas las controversias que ellos suscita fundamos nuestra descripción.

El folklore sería, entonces, un pequeño todo orgánico (Cfr. Dannemann 1972: 8), integrante de un corpus mayor; un microsistema inserto en el macrosistema que constituye la cultura global de una comunidad. No es la simple suma de elementos independientes, sino un corpus formado por un conjunto de elementos interrelacionados. El folklore es expre-

sión, muchas veces inconsciente, de una comunidad de individuos, por lo que el hecho folklórico abarca to das las potencialidades de dichos individuos, las cuales podemos reducir al pensar, el sentir y el ac tuar.

Como fenómeno cultural de una comunidad podemos caracterizar al hecho folklórico - y así distinguirlo de otros fenómenos culturales - como una conducta o creencia social, retradicionalizada, funcionalmente vigente y transmitida no institucionalmente.

Es social, pues para que alcance la categoría de folklore necesita - entre otros requisitos - ser aceptado como propio por la comunidad, tras haberlo modelado según las peculiaridades del grupo: su mismidad; o, lo que es lo mismo, necesita ser apro piado del patrimonio común por los individuos.

Es retradicionalizado: por ser el fenómeno folklórico expresión de una comunidad, que es un todo orgánico vivo, dinámico, en devenir; está en permanente proceso de transformación o recreación, recreación que no es forzada, ni individual, sino que social y espontánea: la comunidad recrea su propia tradición, pero manteniéndola, por cierto, dentro de los límites de tal.

Es vigente funcionalmente: debido a que permanece vivo o de actualidad, durante la existencia normal de la comunidad a la cual pertenece, dentro de los límites de su sui generis modo de existencia.

Es transmitido en forma no institucio nalizada: por ser expresión social espontánea. Generalmente su transmisión es oral y/o por medio del testimonio informal: lo folklórico propiamente tal es el hecho mismo y no su registro que, no obstante, es necesario para su estudio y conocimiento sistemá

tico y riguroso. (Cfr. Carrasco, H. 1980: 11-12).

El grupo social al cual pertenece y representa el o los hechos folklóricos se denominan comunidad folklórica. Ampliando esta definición cabría señalar que por comunidad folklórica entendemos la reunión de individuos en torno a un comportamiento que tenga dicho carácter (narración de cuentos, ayuda en la cosecha de uno de los participantes, domadura de caballos, etc.), comportamiento que, por ser temporalmente ilimitado e irregular, hace de la comunidad folklórica un todo con esas mismas característiticas. Esta comunidad desaparece, por lógica, cuando cosa dícho comportamiento. No es única ni necesariamente un grupo de personas que tengan en común rasgos sociales, lingüísticos, ideológicos o socioculturales, sino la participación de dos o más personas en un comportamiento social consagrado por la tradición de esas personas. La durabilidad de la comunidad folklórica está condicionada por la duración del comportatamiento folklórico. Ella se termina para todos sus miembros cuando concluye el comportamiento folklórico; y para uno o más de ellos cuando se alejan voluntariamente de la comunidad. (Cfr. Dannemann 1975: 32-33).

2.2

El Folklore Literario

Los fenómenos de carácter folklórico cuyo material es la lengua han sido clasificados de diversas maneras, con distintos objetivos y con diferentes criterios, lo que ha provocado diversos equívocos e insuficiencia al definir el folklore liteu

rario. Obviar estos equívocos para llegar a definir con propiedad el folklore literario hace necesario precisar una serie de situaciones que lo diferencian de la literatura, más aún si entendemos como literario un tipo de discurso escrito que posee una referencia ficticia, en el que domina la función estética o poética del lenguaje y que por lo mismo presenta un sentido ambigüo o polisémico debido al empleo esencialmente connotativo de la lengua, y aceptamos que la obra literaria es un producto de la actividad escritural de un autor único que configura un texto que tiende a singularizarse dentro de la tradición literaria a la que pertenece y a permanecer fijo o estático en cuanto a entidad lingüística organizada en función estética, las diferencias son evidentes (Cfr. Carrasco, I. 1980: 4-5).

El discurso folklórico y el texto literario son formalmente similares sólo cuando se tiene en cuenta en forma separada, nada más que las reproducciones escritas de dicho discurso folklórico. Sin embargo, verdaderamente no son análogos en ningún sentido, puesto que las reproducciones literarias no constituyen el texto folklórico mismo, sino que son sólo una de sus reproducciones en otro código: el de la lengua escrita. (Cfr. Carrasco, I. 1980: 5).

El hecho folklórico mismo es el fenómeno "no registrado" (Cfr. Könga y Maranda 1971: 16), situado en su forma de existencia natural y el registro de una de sus múltiples versiones constituye sólo su objetivación en un código distinto al original. En cambio, el texto literario aparece siempre dado en sí mismo, pues constituye su propio registro y no posee otra forma de existencia. La confusión nace del hecho de que ambos, aunque el toxto folklórico en una de sus versiones fijadas nada más, comparten la misma base lingüística, que ambos

usan en sentido diverso: la literatura como parte de su propia naturaleza, y el folklóre literario como un registro estático, ajeno a su naturaleza. (Cfr. Carrasco, I. 1980: 5).

Otra diferencia significativa radica en que la obra folklórica no es un texto individual o único, fijo, sino que está constituida por un número indeterminado de versiones, producidas por una cantidad también indeterminada de cultores o individuos que, al igual que un músico; interpretan actualizan y recrean una obra ya existente en la tradición de su propia comunidad, tanto en sus virtualidades verbales (palabras del enunciado) como extra verbales (tono de la voz, mímica, expresión corporal, etc.). (Cfr. Carrasco, H. 1981: 15). Esto es fácilmente demostrable y está vinculado con la discutida noción de creación colectiva en el folklóre, opuesta a la creación estrictamente individual de un texto literario. Aunque el hecho en sí es irrefutable, sobre todo si nos basamos en la observación directa del fenómeno, admite diversos reparos. Para algunos la obra folklórica nace sólo en el momento en que la comunidad lo aprehende o se la apropia (Jakobson y Bogatyrev); otros insisten en que su creación involucra a varios individuos que actúan de manera sucesiva, con lo que la inventiva personal queda restringida o limitada por la sociedad, a menos que se trate de una invención individual muy poderosa como para que llegue a convertirse en norma colectiva (Diego Catalán); también se le ha dado importancia al proceso en sí para llegar a concluir que la paternidad de la obra corresponde a todos los que intervinieron en su gestión y no sólo al que la inició (Dégh) en algunos casos pretendiendo cautelar la creatividad se ha exagerado el valor del aporte individual (Hendrichs); en otros se ha relaciona

do el proceso con el carácter anónimo que puede atribuírsele a este tipo de discurso (Monóndez Pidal) en todo caso, el carácter de creación no individual y por tanto grupal, comunitaria o colectiva puede entenderse de manera flexible, pues no ha sido refutado en forma consistente. (Cfr. Carrasco, H. 1981: 16-17).

Otra diferencia significativa entre literatura y folklore literario radica en que la primera es escrita, en tanto que el segundo es oral por naturaleza; aunque sus cultores, a veces, se valgan de algunos recursos gráficos para mejorar su transmisión.

También, difieren en cuanto a que la literatura carece de referente empírico, en tanto que el folklore literario en un sentido carece de él, y en otro no. Carece de referente empírico para el investigador, como así también, para los individuos ajenos a la comunidad a la cual pertenecen, el fenómeno folklórico literario por cuanto, desde su punto de vista, lo relatado o dado líricamente no señala la una realidad comprobable; sin embargo, en las creencias del cultor es considerada en muchos casos, como verdadero, y en otros como ficticios. No obstante, es una ficción que cuenta con el respeto de sus cultores porque lo conocieron sus mayores, o por que simplemente se cuenta en la comunidad.

En todo caso, lo que resulta evidente es que la literatura no requiere de referente empírico para desentrañar su significación, lo que la hace muy rica en significados posibles. En cambio, el folklore literario necesita ser relacionado con su entorno y fundarse simultáneamente en la actitud que el hablante real adopta frente al texto (es verdad, / es mentira) que reelabora conjuntamente con su auditorio y en el contexto de la tradición cultural que co

rrresponda. Esto, por cierto, limita la ambigüedad y polisemia de los textos, y especifica bastante la pluralidad de sentidos posibles de atribuir al connotado textual.

En síntesis, aunque literatura y folkllore literario coinciden en un aspecto (la forma lingüística) cuando se estudian versiones abstraídas de su situación - lo que podría considerarse más bien un estudio literario que folklórico - difieren tanto en su modo de producción como de existencia y consumo, regido en ambos casos por leyes y factores propios y específicos, lo que determinan que su modo de conocimiento sea también diverso. (Cfr. Carrasco, H. 1981/: 19).

No hay que olvidar también que no todo folkllore que utilice como material la lengua es necesariamente literario. Al contrario, puede distinguirse muy bien el folkllore lingüístico (casos, refranes, adivinanzas, etc.), del folkllore literario, si entendemos como tal todo conjunto de textos que cumplen primero las condiciones de todo hecho folklórico, y segundo, comparten algunas características básicas de la literatura, con las precisiones ya señaladas. (Cfr. Carrasco, H. 1981: 19-20).

En suma y sobre la base de las precisiones ya consignadas, entendemos por folkllore literario todo hecho fundado en torno a un discurso verbal, que es a su vez su forma de manifestación natural, y que es del dominio de la colectividad a la cual pertenece, por lo que constantemente está transformándose de acuerdo a sus propios moldes, parámetros o inclinaciones; por lo que permanece funcionalmente vigente, siendo, como consecuencia transmitido en forma no institucionalizada, y que posee un referente de carácter ficticio, pero tenido, muchas veces, como verdadero o empírico, o al menos respetado, por sus cultores y la

comunidad a la cual pertenece. En otros términos, fol
klore literario es el conjunto de textos de naturale
za verbal (escrita), que poseen un referente ficti-
 cio para el individuo ajeno al grupo al cual per
tenen pero tenidos muchas veces como empírico o al mo-
 nos respetado por sus cultores y su comunidad, y que
 conforman el patrimonio tradicional vivo de una comu
nidad existente determinada, patrimonio que por ser
 vivo y pertenecer a una comunidad existente, y por e
llo en devenir está en forma constante, modificándo-
 se evolutivamente de acuerdo a la también cambiante
 idiosincracia del grupo social que lo gesta, permane-
 ciendo así para él, siempre vigente y con una utili-
 dad indiscutida y ocasional, pero reiterada, lo que
 le asegura una transmisión social sistemática y es-
 pontánea.

2.3 El Folklore Literario Mapuche

Los textos mapuches han sido durante lar
go tiempo estudiados indiscriminadamente. No se los ha
 diferenciado y es así como se ha hablado de literatu-
 ra mapuche o araucana para denominar conjuntos discursi-
 vos de carácter heterogéneo por su naturaleza y tan
bién por la fecha y el modo en que han sido recopila
dos, fijados por diversos sistemas de escritura foné-
 tica, traducidos y publicados de acuerdo a normas
 también diferentes. Rodolfo Lenz (1895-1897) por e
jemplo incluye, a propósito, textos que van desde
 el cuento hasta la autobiografía. Lo mismo hacen au
tores como Félix José de Augusta, el padre Sigifredo
 el padre Ernesto Wilhelm. (Cfr. Carrasco, I. 1980:
 2 y ss.). Luis Villiamy (1971) subtitula "cuentos

mapuchos" a uno de sus libros constituido por una serie de cuentos chilenos por el origen de su autor, pese a su voluntad de identificarse con el pueblo mapuche.

El folklóre literario mapuche ha sido muy pocas veces estudiado en forma separada. Lo han hecho Iván Carrasco (1980), Patricio Aguirre (1980) y Hugo Carrasco (1981). La mayoría de las veces ni siquiera se lo ha llamado como tal (Bertha Koessler 1956), no obstante pertenecer a él más que propiamente a la literatura, la mayoría de los textos estudiados y descritos en las llamadas literaturas mapuchos. El que pertenezcan la mayor parte de ellos al folklóre literario más que a la literatura propiamente tal " se debe entre otras razones a que la cultura mapuche en el contexto de la sociedad chilena corresponde a la de una minoría étnica marginada y discriminada que expresa sus valores tradicionales y no los adquiridos de la sociedad global (chilena), coincidente con lo que los folklorólogos norteamericanos consideran como comunidad o grupos folh" (Carrasco, I. 1980: 10).

Los trabajos que se constituyen en excepciones al respecto por estudiar directa o indirectamente el folklóre literario mapuche son cronológicamente los de los siguientes autores: Rodolfo Lenz, considerado por Iván Carrasco " verdadero iniciador de la investigación científica en este campo" (1980: 11), adelantó hace ya mucho tiempo una clarificación de lo que llamó Literatura Araucana en su obra del mismo nombre (1895 - 1897), que en realidad constituyó una sistematización de los tipos de discursos producidos por el mapudungo (Carrasco, I. 1980:11), Lenz señala el Weupin o Koyautun, que es un discurso retórico-oratorio empleado en las ceremonias religiosas o sociales; y la producción literaria, que

carece de una denominación genérica en lengua mapuche. El propio Lenz clasificó esta última en una parte poética cantada (qüikatur) y otra parte constituida por narraciones en prosa que según su argumento, pueden ser cuentos (opeu) o relaciones históricas (nütt' ankan), base de la epopeya mapuche. Los opeu los clasifica a su vez, en cuentos de animales, mito lógicos y de origen europeo (Lenz 1895 - 1897: 178; Carrasco, I. 1980:11; y Carrasco, H. 1981:23).

Lenz no habló específicamente de folklore literario mapuche, en cambio sí lo hizo, pero sin de finirlo Tomás Guevara en su "folklore araucano", inclu yendo en él cuentos, cantos y refranes, además de o tras especies no verbales (Guevara 1911).

La clasificación de Lenz fue completa da por el padre Félix José de Augusta, sobre la ba se de sus propios materiales y los apostados por el padre Sigifredo de Fraunkäurl. Augusta divide los tox tos en dos grupos: prosa y canciones, y su aporte fue el agregar al único tipo propisado por Lenz, "Cantos y Poesías de Machis" o "Machi ül" una serie de tipos de canciones también consideradas poesías, que son las siguientes:

- 1.- Elegías y canciones que expresan sentimientos co munes a la generalidad de los hombres (sin non bre en mapudungo ,
- 2.- Canciones que aumentan la diversión en las fies tas (Kawifñ), entre las cuales se distinguen las que celebran la inauguración de una casa nueva (Ka-wifñ ül) y canciones de hombres disfrazados o cancio nes de máscaras (Kollon ül);
- 3.- Canciones de chueca (paliwe ül);
- 4.- Canciones de juegos de habas (awarkudowe ül);
- 5.- Canciones de pájaros o de pajareros (ngawiwe ül)y
- 6.- Invocación de los pescadores a sonpalhwe.

Las elegías del primer grupo son de dos

clases: a) llanekan o lleneken, que son cantos de mujeres de temas elegíacos y b) nönöülün, que son canciones de hombres de tema elegíaco (Augusta 1934, citado por Carrasco, I. 1980: 11-12).

El padre Englert ha agregado más tarde, sobre la base de las investigaciones del padre Moosbach, publicadas en 1930, un nuevo género considerado literario por él y propiamente indígena: la autobiografía (Englert 1936: 195 y ss).

Las investigaciones en torno al tema en cuestión fueron dejados de lado durante mucho tiempo tras las del padre Englert y sólo fueron retomadas en 1972 por Iván Carrasco quien "enfrenta la situación en su totalidad...señalando los límites de dos amplios sectores: el folklóre literario y la literatura propiamente tal. Precizando la naturaleza de los textos prehispánicos recogidos, postula la caracterización globalizadora del arte verbal mapuche por su "heterogeneidad o hibridez estructural", símbolo del esfuerzo de la conciencia mapuche por significar realidades heterogéneas que requieren ser captadas en su complejidad esencial. El mismo problema lo retoma en 1977, delimitándolo con mayor precisión en 1980" (Carrasco, H. 1981: 22). En todos los casos Iván Carrasco parte de los resultados aportados por Lenz y fundándose en criterios teóricos actualizados y en sus propios conocimientos obtenidos en el terreno mismo mediante trabajo de campo llevado a cabo sobre todo entre 1965 - 1972 en forma continua, cuestiona la inclusión del Weypin en el folklóre literario, ya que la oratoria a pesar de ser oral y fuertemente codificada no pertenece al ámbito del arte verbal, sino del folklóre lingüístico y social. También cuestiona la inclusión de la autobiografía por su carácter notamente testimonial (Cfr. Carrasco, I. 1980:12 y Carrasco, H. 1981: 4). En cuanto al Nüt' ankan, que Lenz coloca en el sector literario de los textos mapuches, señalando simultáneamente que son relatos que poseen referente histó

rico y que el término mismo posee un sentido vago, que significa comunicación, relación o conversación, Iván Carrasco, tomando dicha información y confrontándola con observaciones posteriores, distingue dos tipos de Nüt'ankan: uno de carácter épico, que podría incluirse en el folklóre literario y otro que se refiere a situaciones de índole cotidiana muy cercana a las experiencias inmediatas de los emisores y que por lo mismo es de carácter propiamente histórico, no literario (Cfr. Carrasco, I. 1980:17).

El canto o canción también es desestimado como folklóre literario por el estudioso referiido, puesto que su naturaleza es híbrida (lingüístiico - musical) con predominio de código musical, el cual subordina al lingüístico, excediendo con ello los límites de la textualidad. La canción ha sido confundida con la poesía porque está o parece estar en verso. Sin embargo ello es insuficiente para homologarlos, porque, si bien es cierto que el género lírico (llamado comunmente poesía) se ha expresado de preferencia en verso y en sus orígenes ha estado muy ligado a la música (de ahí su nombre de lírica) no es menos cierto que también lo ha hecho en prosa por lo que no podemos forzar la identidad entre canición y poesía. A la inversa, tampoco podemos olvidar que muchos relatos (como la épica y los romances por ejemplo) se expresan en verso, por lo que el dominio de la prosa en la relación o narración es también sólo un caso de predominio no de especificidad como bien lo ha hecho notar Iván Carrasco (1980: 12 y ss). Tambin hay que consignar que aun que aceptáramos (cosa que no hacemos) que el verso es sinónimo de poesía y como ésta es literatura, la canción lo sería, es muy difícil hablar de versos en la canción mapuche, puesto que no sabemos si ellos son la resultante de la traducción,del regisi

tro hecho por el investigador o de la intención del autor. El Padre Augusta ha comprobado, por ejemplo, en sus transcripciones que un texto cantado presenta diferencias con el mismo texto dictado por el intérprete y por ello a veces ha tenido que colocar las desversiones (Augusta. 1934: 284 - 286), por lo que es aconsejable considerar a las unidades fónicas constituyentes del canto mapuche como frases musicales o sintagmas mixtos de índole musical-verbal con predominio siempre de la melodía, ya que las palabras están subordinadas a la música.

Sobre la base de esta argumentación Iván Carrasco (1980: 16) concluye que las canciones mapuches (y las canciones en general) forman parte del folklóre social (de acuerdo a la clasificación propuesta por Carvalho - Neto).

Hugo Carrasco sobre la base de su propia experiencia en terreno entre 1978 - 1980 ratifica lo planteado por Iván Carrasco, señalando por ejemplo que el Weypin o Weüpiñ (oratoria) se sigue empleando de preferencia en saludos y despedidas, e incluso consigna la anécdota de algunos que a él ninguno lo dirigiera un anciano mapuche al despedirlo de su casa, después de haber convivido toda una tarde. También señala que el Weypin es acompañado con frecuencia por la canción y así ocurrió en dicha ocasión. En relación al canto o ülkatun señala que surge como improvisación espontánea en circunstancias de alegría, tristeza, reflexión o rememoranza, expresando un estado anímico o un sentimiento del ejecutante o del grupo reunido o reafirmando alguna acción realizada. Tambien se le emplea a veces para acompañar un relato, o en otras, muy poco numerosas, forma parte de él, en cuyo único caso podría considerárselo como parte del folklóre literario, ya que entonces la estructura musical pierde su valor como tal para servir de no

ro vehículo al contenido del relato. Al señalar Hugo Carrasco que algunas canciones, aunque muy pocas, forman parte del folkloro literario, está complementando la norma que al respecto había esbozado Iván Carrasco, quien no había hecho notar la existencia de las formas de transgresión de ella, limitándose a establecer simplemente que las canciones no pertenecen al folklore literario, sino al social. (Cfr. Carrasco, I.1980: 16). La canción también sirve según lo señala Hugo Carrasco (1981: 25) para que el individuo se presente ante su interlocutor, o para caracterizar a éste; a veces, tiene una finalidad meramente lúdico-sensorial; incluso hay algunas canciones relativamente fijadas y que sirven para complementar un relato. La última función (la del complemento) fue comprobada por el investigador citado, no así su carácter de fija, aunque toda una familia mapuche se lo aseguró así.

Las canciones más conocidas son los "cantes de machis" de naturaleza religioso-curativo, aunque también existen los cantos de machis que constituyen acción de gracia, invocación u ofrenda, como también lo ha observado y hecho notar el profesor Hugo Carrasco en su estudio ya citado.

Al canto lo siguen llamando Qükhatun, aunque con más frecuencia ülkatun, especialmente cuando imprevisan: " vamos a hacer ülkatun", anuncian a veces al iniciar un acto espontáneo.

La existencia de dos tipos de Nütrankan y su sentido diverso es corroborada por Hugo Carrasco, quien observó en el terreno que algunos nütrankan son evidentemente realistas, como por ejemplo los referidos a algún matrimonio o a la muerte trágica de un familiar, amigo o conocido; otras, en cambio, son mucho menos realistas, pero el acto narrativo o enunciación narrativa es más solemne y su temática es la gesta de algún antepasado que ha contribuido a hacer

grande al pueblo mapuche y que puede o no ser pariente directo del narrador. Este tipo de narración, por lo general, se hace con gusto y es una de las preferidas por muchos de los narradores conocidos por Carrasco. Comúnmente es el primer relato que se hace a una persona recién conocida (Carrasco H. 1981: 26).

El opeu es concebido desde la perspectiva de nuestro tiempo por el profesor Hugo Carrasco como un relato ficticio en lo referente a la organización del acontecer, aunque los personajes sean considerados como verdaderos y las acciones potencialmente posibles o acaecidas. Siempre, sin embargo, incluso las narraciones que tienden a la diversión y el entretenimiento, el relato implica tanto para el narrador como para el auditorio una profunda verdad a nivel didáctico, moral, religioso o mítico, comparados los opeu, algunos muestran grandes diferencias en relación a otros, lo que ha llevado a creer que el opeu no sería un género globalizador, sino uno de varios géneros semejantes de naturaleza distinta. Dicha creencia es refutada por Hugo Carrasco, argumentando " que los usuarios no los han nominado de otro modo en su lengua a pesar de tener siglos de vida". (1981:27). El cree que se trata de un mismo género sin desconocer que pueden distinguirse dos tipos de opeu estrechamente vinculados y hasta confundidos: los " opeu-verdad" y los "opeu-mentira". Este último es un tipo de relato cuya función es la de entretener y divertir, y entendido explícitamente como mentira, invento o historia imaginada, mientras que el primero es considerado por los hablantes mapuches como cierto, real, vivo (existente en la realidad actual) y abierto a una dimensión sobrenatural; por estas características es que los relatos míticos son opeu verdad, o en otros términos historia

verdadera para sus usuarios.

Aunque diferentes, los epcu constituyen un solo género, por lo ya señalado y porque además se les asigna una serie de funciones que son comunes para ambos tipos (didáctico-ejemplarizadora-recreadora), (Carrasco, H. 1981: 28).

Sobre la base de todo los antecedentes ya analizados, podemos concluir citando a Iván Carrasco: " el folklóre literario mapuche está constituido exclusivamente por textos narrativos, contados en prosa. El género más representativo es el epcu equivalente a lo que nosotros llamamos cuento, pero con muchos rasgos míticos y con variadas formas (cuentos de adivinanzas, leyendas, etc.)", (1980:17). Los epcu conforman el núcleo de las diversas recopilaciones y poseen una belleza significativa y un valor etnológico incuestionable " junto a éste, encontramos algunas muestras de relatos épicos" llamados nütrankan (Carrasco, I. 1980: 17; Cfr. Carrasco, H. 1981: 24 y 28). Hugo Carrasco agrega que el epcu y el nütrankan " se generan y viven en estrecha relación con las otras manifestaciones folklóricas verbales (textos referenciales históricos, o memoriales; weüpin y autobiografías, refranes, juegos de palabras, etc.); mixtas (ülkatun); y extraverbales (ritual, ejercicio físico o deporte, por ejemplo palin, etc. En medio de ellas, el folklóre literario no tiene una función única y precisa, sino, al parecer, cumple varias funciones diversas, que tienen mucho que ver con la circunstancia en que se da. En términos figurados, podría decirse que en la actualidad el relato oral es la argamaza que relaciona los diversos elementos que componen la cultura del pueblo mapuche, en el decisivo intento de éste por redescubrir y recuperar su identidad étnico-cultural" (1981:28-29).

2.4

LOS GENEROS DEL FOLKLORE LITERARIORIO MAPUCHE: EL EPEU Y EL NUTRAMKAN.

2.4.1 El Epeu. Los intentos conocidos de definir este género comienzan con Lenz, quien señala que el epeu es cuento por su contenido y narración en prosa por su estructura formal (1895-1897: 178). Erize lo define como cuento, fábula, narración. Anécdota (1960: 166). Su definición es, al igual que la de su antecesor y de sus sucesores en esta temática, demasiado sintética y hasta, en su caso, vaga por su amplitud e indeterminación excesiva. El P. Moesbach lo definió simplemente como un cuento (1962: 208). De la misma forma lo hizo el P. Augusta, quien lo llama " epeu" (1966:11), tal como se lo pronuncia en la actualidad en todas las zonas del Budi (Isla Huapi, Piedra Alta, Puccho, Traguatragua, etc.), según lo observó Hugo Carrasco (1981:29).

Iván Carrasco define al pasar, el epeu como el género más representativo del folklore literario mapuche, compuesto por textos narrativos contados en prosa y de naturaleza, tema o forma u origen muy diverso (mito, leyenda, fábula, adivinanzas). El epeu-agrega-es el equivalente de lo llamamos cuento en nuestra cultura y es según su apreciación de gran belleza y valor etnológico (1980: 17).

Hugo Carrasco corrobora las definiciones precedentes ampliándolas y en algún caso precisándola como ocurre con la de Erize, por ejemplo. Para ello cita algunas informaciones que él obtuvo de la boca misma de algunos mapuches. Señala que don Luis Huilcanán de Lunaco, por ejemplo definió el epeu como un cuento cuya finalidad es distraer, producir alegría y enseñar, y que se hace en las

horas de descanso y, en general, en los momentos en que las circunstancias reúnen a la familia. Anota también que don Juan Pouchillo definió el epou como cuento que se hace en momentos en que todos los grupos se reúnen y sirve para enseñar y recrear a los niños. La Sra. Juana Paillán se lo definió como por su parte, como cuento con función didáctico-disciplinaria dirigido a los niños, la que se cumple mediante la narración de hechos trágicos o poco comunes. Agrega ella a manera de ejemplo el "manquian". Estos hechos se cuentan en ocasiones en que hay grupos de personas: la abuela a sus nietos, un anciano a los jóvenes, o en una reunión de amigos simplemente. Don Santos Lomunao agrega que el epou es propio de la cultura mapuche y mediante él se cuentan las cosas y creencias de su pueblo (Cfr. Carrasco, H. 1981: 29-30).

A partir de sus observaciones Hugo Carrasco sostiene que el epou es relatado principalmente por ancianos, varones en su mayoría, considerados de gran sabiduría por su comunidad y respetados por lo mismo. Dicha sabiduría la evidencian demostrando habilidad en la narración del epou entre otras cosas y les otorga cierto status social que puede no corresponder a su situación socioeconómica. Hay también varones jóvenes que practican la narración del epou. Las damas demuestran conocerlos, pero prefieren no relatarlos ellas, aunque sí colaboran con los detalles olvidados por el que esté narrando. En todo caso las hay también como pudo observarlo en sus investigaciones Hugo Carrasco (1981:30).

Los momentos predilectos para efectuar las narraciones de epou son las horas de la noche o el atardecer junto al fogón de la ruca, también en otros momentos y lugares como por ejemplo en medio del trabajo en ocasiones de sesiones de padres y apoderados citados por las escuelas, mientras se van en

camino de un lugar a otro o incluso cuando se conversa a la orilla del camino. El auditorio es siempre variado y participa de diversas maneras. Los que menos interés muestran observó Hugo Carrasco (1981: 31) parecen ser los jóvenes de 18 a 20 años que estudian o trabajan en la ciudad.

Con respecto a su función, él concluye que pareciera mantenerse su condición didáctica, sin desconocer que ello fue más propio hace algunas décadas (prueba de esto es la edad avanzada de los informantes), pero que hoy se ha debilitado al robustecerse la función del epcu como expresión étnica distintiva, paralela a la ojenplarizadora (1981: 31).

Los epcu fueron clasificados por Rodolfo Lenz (1895 - 1897: 178) en encuentros de anima los, mitológicos y de origen europeo (Cfr. Carrasco, I. 1980:11 y Carrasco, H. 1981: 31). Esta clasificación poco sistemática. Se ha mantenido hasta nuestros días o incluso fue completada por el P. Augusta como lo señala Iván Carrasco (1980:11). Hay algunos intentos por mejorar dicha clasificación, intentos que seguramente darán pronto buenos resultados (Cfr. Aguirre 1980). Entre tanto, se sigue utilizando la clasificación de Lenz y con la termi nología de ella podemos señalar que el interés de los investigadores se orienta en especial hacia los relatos o epcu de carácter mítico. (Cfr. Carrasco, H. 1981:31-32).

2.4.2 El Nütrankan. Lenz (1895-1897:359) define nüt' amkan como cuento histórico épico, epopóico, aduciendo que es una palabra de sentido algo vago que significa comunicación, relación y en general toda conversación.

Para el Padre Augusta nütran's. significa narración, relato, conversación, discurso,

palabra, historia; y la - n., conversar (una persona), rr., conversar con alguno, hablarlo, (1966: 162-163).

El Padre Moesbach también define el nütrankan descomponiéndolo etimológicamente: nütran : s significa relación, relato, conversación, palabra historia; - kan:n. es igual conversar; kafes es un adjetivo que significa entretenido, narrador; terminación ventun. n.a. significa referir, contar, revelar; terminación yen:a. significa conversar de algo (1962: 236).

Lenz agrega también que estos cuentos históricos permiten conocer cómo se formó la epopeya nacional, sobre la doble base de la mitología y la historia.

Comparados el concepto antiguo de nütrankan con el que se maneja en la actualidad es evidente la amplitud y ambigüedad de aquél. Los narradores de hoy gustan mucho de relatar nütrankan, cuyo referente empírico se ha modificado bastante, perdiendo su absolutividad por paso del tiempo y el proceso de idealización simbólica que transforma a los héroes antiguos en verdaderos arquetipos que representan algunas de las virtudes más significativas para los mapuches: valentía, nobleza, generosidad, feroz, inteligencia, discreción, lealtad y espíritu de sacrificio; y al mismo tiempo, otros relatos de carácter cotidiano (viajes al pueblo, negocios, etc.) similares a los llamados " casos" en la disciplina folclorológica,

A modo de ejemplos de Nütrankan Hugo Carrasco señala "la historia del cacique Cañoc pán", 'historia del cacique Pascual Naguay', 'el rico Neculmán', 'el mapuche Ventura', 'Painén',

'El Maremoto', etc. También la historia de grandes machis antiguas (como las que recuerda la Señora Carmen H. Huarapil o don Santos Lemunao), deben considerarse en este tipo de relatos". (1981:33).

NOCION DE FOLKLORE LITERARIO MAPUCHE

1.- Naturaleza. El folklore literario mapuche es un fenómeno de naturaleza artística, de carácter épico narrado siempre en prosa aunque heteroformal, expresado en forma oral, y con particularidades etnológicas. El carácter artístico o de invención queda en evidencia al observar, desde una perspectiva racional y ajena al pueblo mapuche, los temas u organización del mundo de los textos literarios folklóricos de dicho pueblo, y es de alguna manera reconocido por sus propios cultores, cuando refiriéndose a un tipo de epcu - que Hugo Carrasco llamó epcu-mentira (1981:28)- dicen que es mentira, "invención no más". El carácter épico y /o narrativo del folklore literario mapuche es indispensable debido a que la totalidad de los textos recopilados se refieren a asuntos históricos legendarios y relevantes para su cultura, y expresados a través de descripciones o narraciones en prosa, aunque con formas muy variadas (cuentos, adivinanzas, leyendas, etc.). El carácter oral del fenómeno folklórico literario mapuche no necesita mayor fundamentación. Basta recordar el carácter ágrafo del idioma de dicho pueblo. Finalmente el carácter etnológico del fenómeno en cuestión es favorecido por el mismo agrafismo de este pueblo, el que condiciona la inexistencia de documentos escritos que nos permitirían conocer su carácter y su historia, por lo que su folklore, al igual que todas sus demás manifestaciones culturales desarrolladas oralmente sirven para conocer esta raza tan trascendente en la historia y ahora en extinción: de ahí su valor etnológico.

2.- Función. El folklóre literario mapuche cumple diversas funciones, las cuales se hallan en gran medida condicionadas por la ocasionalidad narrativa. Las funciones más notorias podrían ser: didáctica - ejemplarizadora, a nivel moral; religioso o mítico; y recreadora. Este fenómeno, tal como sus propios cultores lo confiesan actúan como instrumento de transmisión de cualidades y principios, estimados socialmente positivos y que, por lo mismo, las generaciones adultas intentan perpetuar introyectándola en las generaciones jóvenes. Mediante su folklóre literario el pueblo mapuche busca preservar las cualidades o ideas que lo particularizan dentro de nuestra comunidad nacional. a través de él los adultos- no es casual que generalmente sean ancianos los que hacen las narraciones folklóricas mapuches- pretenden enseñar a los jóvenes conductas de tipo moral o simplemente generales, pero bien valoradas por su pueblo y pertenecientes a la tradición. Pretenden también transmitir su tradición y sus creencias míticas. Otra función diferente a la anterior, es la de recrear o entretener. Esta última la cumplen mejor los opeu-mentira, mientras que las anteriores, los opeu-verdad, emplean de la terminología ya citada de Hugo Carrasco. Siendo diferentes las funciones potenciales del folklóre literario mapuche, hay que reiterar que ella está definida por las circunstancias inmediatas en que la narración folklórica se haga. Una fiesta es, por cierto, más adecuada para hacer narraciones folklóricas que entretengan, como lo es más adecuado en los momentos de descanso durante los días de un nguillatún, para hacer narraciones que se constituyan en una enseñanza.

3.- Vigencia. Las investigaciones de los estudiosos que hemos citado en el desarrollo de este trabajo, demuestran la vigencia que el folklóre literario napuche tiene en la actualidad para su pueblo, lo cual es explicable pues los napuches constituyen una raza y una cultura diferentes a la del resto de la comunidad nacional en que están inmersos, situación de la cual ellos tienen clara conciencia. Esto los lleva a cohesionarse en torno a lo propio, como el folklóre, que les otorga una identidad común y les asegura una sensación de auto-pertenencia e identidad, el pertenecer a una raza, su raza, la raza napuche; y a una cultura, la cultura napuche.

Por otra parte, las necesidades de distracción son generales al hombre y a sus comunidades, de ahí que el napuche como hombre y como pueblo busquen satisfacer dichas necesidades, satisfacción que en una medida muy significativa logran a través de su propio folklóre literario, máxime si recordamos la situación socioeconómica de este pueblo que los lleva a buscar la satisfacción de sus necesidades a través de situaciones o formas simples, diversas a las del hombre de los medios urbanos.

3.0 TRABAJO DE CAMPO

3.1.- Objetivos : Como ha quedado establecido en los capítulos precedentes, el folklore literario mapuche sólo ha sido estudiado en forma específica a partir de los trabajos de Iván Carrasco (1980); el aporte que a ellos hace Patricio Aguirre es lo concerniente a la clasificación de los géneros (1980), y finalmente el estudio en profundidad que de él hace H. Carrasco en 1981, siguiendo la línea iniciada por el docente de la U.A.CH., que delimitan su campo dejando el "epeu" y el "nütrankan" como sus géneros característicos propiamente tales y excluyendo de él otras formas folklóricas verbales mapuches : weupin o koyautun y qülkatun en todas sus manifestaciones

3.2.- Integrantes y etapas : En un intento de corroborar, rectificar o refutar lo afirmado por estos investigadores, el grupo de estudiantes de la Universidad de la Frontera constituido por Elizabeth Escobar, J. Héctor Painequeo y Nemesio Pedreros, asesorados por el profesor Hugo Carrasco, iniciaron este Seminario de Título que comprendía varias etapas : A) Registro bibliográfico para la elaboración del marco teórico. B) Recolección de material en terreno. C) Traducción y transcripción del material recolectado. D) Confrontación del material recogido con la teoría.

3.2.A) Registro bibliográfico : En esta primera etapa procedimos a la lectura y fichaje de algunos estudios de : Cortazar, Dannemann, Iván Carrasco y otros, que nos permitieron, después de tres meses de estudio con seis horas semanales, delimitar

tar nuestro objeto de estudio; fenómeno no poco estudiado, y por ello de difícil aprehensión, en parte por la diversidad conceptual de las materias de nuestro interés y además por la carencia de un fácil acceso a la bibliografía, a la cual hubo que llegar en algunos casos, a través de fotocopias que hubo que sacar a fotocopias de los textos de los trabajos de ciertos autores aparecidos en revistas extranjeras difícilmente hallables.

3.2. B) Recolección del Material : Todo el material de nuestro trabajo ha sido recogido por medio de la observación participante, al convivir en situaciones relativamente normales de la vida cotidiana en los lugares visitados en días dedicados al descanso, reunión familiar junto al fogón de la ruca, etc; de nuestros contactos podemos citar en especial : Una tarde y parte de la noche de un día Sábado en la Comunidad Loncollán Grande de Lumaco, casa de don Pedro Curín. Reunidos una noche (13 de Agosto de 1981) en casa de don Sergio Painemilla en Piedra Alta, comuna de Pto. Saavedra. Después de su jornada de trabajo en casa de don Segundo Puelpán, escuchamos de sus labios el relato de "Manquián" estando rodeado de su grupo familiar: su esposa y cuatro niños; además la aceptación de nuestra presencia se vio facilitada por el contacto anterior que había tenido nuestro asesor con las personas participantes en el hecho folklórico, concretamente en Huapi y Piedra Alta. Por último; otro factor, y quizás el más importante, de ese clima de rutina en la vida de los lugareños, se obtuvo porque Héctor Painequeo es "Huapiche", o sea, es nacido

y criado en Isla Huapi : todos sus familiares viven en esa Comunidad y algunos de sus miembros -- son personas respetadas y reconocidas, en un amplio ámbito de esa comuna, como fieles guardadores de las tradiciones mapuches además de otras virtudes que adornan a sus personas, y si ello -- no funcionó positivamente en las localidades distintas de Huapi, se logró por la confianza que -- demostraban las personas al ser interpeladas en Mapudungu por el integrante del grupo de investigación ya que no es común encontrar mapuches jóvenes radicados en la ciudad y con algún nivel -- educacional que se puedan comunicar en la lengua de sus ancestros. Esto último quedó de manifiesto por Ej. en el "Segundo encuentro de Epeu en Isla Huapi" el 22 de Noviembre, cuando la mayoría de los integrantes del grupo juvenil mapuche de Temuco usó el castellano para identificarse y -- sólo dos de ellos lo hicieron en mapudungu. En cambio todos los adultos usaron en esa oportunidad la lengua nativa para sus presentaciones e interpretaciones.

El material en gran medida fué grabado en casettes y los datos personales de los informantes -- obtenidos principalmente en forma indirecta, es decir, a través de las personas que nos sirvieron de nexos con la Comunidad mapuche.

Los lugares visitados son todos rurales, ya que es allí donde están situadas las comunidades mapuches que necesitábamos conocer.

El material fué recogido en trés visitas a Huapi y sus alrededores, una de seis días realizada -- por H. Painequeo, otra de dos días que hizo acompañado de N. Pedreros y la final fué la asistencia del equipo y el asesor Prof. H. Carrasco, al

" Segundo encuentro de Apeu en Huapi " realizado el 22 de Noviembre de 1981, en la Escuela Particular N° 11 del Magisterio de la Araucanía, la que fuera fundada a fines del siglo pasado por el P. Félix J. de Augusta, el destacado investigador de la vida del pueblo mapuche; la otra visita con resultados bastante fructíferos fué la realizada a Loncollán Grande en la comuna de Lumaco (8-8-81), siendo éste el primer contacto que tuvo el grupo como tal, con la realidad mapuche, experiencia experimentada primera vez -- por dos de sus integrantes : Elizabeth Escobar y Pedreros.

Isla Huapi, Piedra Alta y Puoucho son sectores muy apartados y de difícil acceso, sobre todo -- en época de Invierno cuando el camino que los comunica con Pto. Saavedra es prácticamente intransitable aún por carretas a bueyes, ante esta situación el medio más viable de comunicación con los centros urbanos, es navegar el Lago Budi hasta Puerta Domínguez, travesía que debieron hacer los investigadores en las primeras visitas a la zona. Estos lugares están habitados exclusivamente por campesinos mapuches agrupados en 30 comunidades aproximadamente.

Lumaco, si bien más distante de nuestra Sede -- Universitaria y ubicado en la provincia de Malleco, permite una mayor convivencia de las comunidades mapuches entre sí y con los chilenos y descendientes de colonos italianos de los alrededores, manteniendo su identidad étnico-cultural en estrecho contacto con la cultura global circundante.

Llegados a la Comunidad de Loncollán Grande en Lumaco y presentados al "lonco" por la señorita Antonia, don Pedro Curín, nos invitó a su casa a la vez que, ante una petición de nuestro asesor, nos ofreció la oportunidad de pasar a saludar a la "machi" de la reducción la señora Carmen Curín Melín, su hermana.--

La señora Carmen al conocer el objeto de nuestra visita, acompañada de su esposo y familia, nos atendieron bajo la enramada junto al "rehue" de la "machi", y nos permitieron grabar cuando se lo solicitamos. Don Domingo Chicahual nos ofreció la narración que le contaba su abuelo cuando él tenía alrededor de cinco años : "no sé si será"epeu o nüttrankán", manifestó al ser consultado -- por el nombre del género de la narración y al concluir -- la narración de "El zorro y la casa de Luan" expresó : "Eso decía mi abuelito".--

Luego la "machi" ataviada con su vestimenta típica de gala nos interpretó un "machi ül" y "nguillatún", al compás de su cultrún, siendo acompañada por su hija menor con las "cascahuillas".

Ya en casa del "lonco", después de ser obsequiados con huevos cocidos, sopaipillas y mate, conversamos sobre diversos temas relacionados con el campo y la situación y costumbres del pueblo mapuche, en espera de un anciano pariente de la familia que llegó acompañado de su esposa y el hermano menor de don Pedro, don Guillermo Curín. El anciano don Francisco Melín Curín, de 75 años después de haber conversado sobre otras cosas inició una serie de "epeu" : "El zorro y el nguillatún", "El zorro y la lombriz", "El zorro y el tríoque", "El zorro y su tía" y "El zorro cuidador de casa". El conocimiento de lo narrado por parte de la Comunidad quedó demostrado con las

frecuentes interrupciones al relato, para complementarlo con algunos detalles o adelantándose en el relato y entregando en voz alta la enseñanza implícita.

Cogido por el entusiasmo del momento y como una forma, quizás, de hacer más variada y amena la tertulia familiar para agradar a sus huéspedes.

El dueño de casa interpretó música en "trutruca" y en otro momento lo hizo con el "trompe", algunas de estas interpretaciones fueron traducidas a una versión oral, en castellano, por don Francisco Melín.

Cerca de la medianoche, cuando aún las pequeñas hijas de don Pedro permanecían en pie atareadas en entibiar prendas para preparar un lecho a nuestra acompañante, pero muy atentas a la narración que hacía el anciano, expresamos nuestra intención de retirarnos y viajar a Temuco, al saberlo el dueño de casa y don Francisco hicieron un "weupin" de despedida.--

Algo que llamó la atención, incluso a las personas que nos acompañaban como choferes de vehículos, fué la actitud de Guillermo Curín, hermano del "lonco", quién al ser consultado si sabía algún "epeu", manifestó no conocerlos, pero cuando se narraba más tarde, y aprovechando una interrupción del narrador hizo una rectificación, -- más adelante incluso el mismo asumió el rol de narrador y concluyó el "epeu" con gran regocijo de la familia, ya que su narración la entregó con mucha expresividad, gestos y mímica, emitiendo sonidos onomatopéyicos que divertían a todo el Auditorio.--

En nuestro primer viaje a Piedra Alta en Pubudi,

don Segundo Puelpán que nos entregó una versión de "Manquián", a cuya narración prestaban atención su esposa e hijos, al concluir su relato expresó : " Esto no es "apeu", esto es verdadero"; queriendo expresar con esto que lo narrado era un "nütramkam". La señora Carmela Ancán de Puoucho Grande, al opinar sobre la verosimilitud de lo narrado en "Manquián" dijo " Manquián efectivamente sucedió " : "Un niño de la Comunidad de Nēye, cerca de Toltén, por haberse burlado de la naturaleza fué tomado por shumpall".

De la misma opinión es don Jacinto Ancán, ya que según él, todas las tardes "Manquián" pasaba en auto cerca de su casa " Porque tiene auto ahora ese Manquián, tiene - que tener auto."Y agrega : " Mis tierras fueron limitadas (reducidas) por el maremoto del año 60, este Manquián necesitaba más tierra para sus animales".

La narración "nüi weche wentru", versión del mito de shumpall entregada por la señora de don Ignacio Painemilla en casa de su sobrino Sergio, es considerada por esta anciana como apeu, (cuento). "Puro cuento no más". Diferente es su afirmación cuando relata : "futa pichen engu püchi püchen" y "kila lonco.." pues tanto al iniciar las narraciones como al concluir las expresa : " Este es un hecho verdadero; algo que sucedió en la realidad, no es cuento".

Como en otras oportunidades aquí en Conoco-Budi, las narraciones de don Ignacio fueron alternadas con un "ñüwiñ ül", interpretado por doña Carmen Huarapil y una señora visitante, esposa de don Ignacio. Además, la dueña de casa interpretó un "llamekan ül" y don Ignacio, llevado por el entusiasmo de la reunión familiar de esa noche, interpretó un "rucan ül" y posteriormente un "üñüm ül".-

En otras tertulias familiares nocturnas en Huapi, tuvimos la oportunidad de escuchar relatos narrados por mujeres mapuches. Es el caso del apeu " Los tres hermanos y la niña", en la versión de la señora Aurelia Painequeo Salas y la madre de Héctor Painequeo, integrante de nuestro equino de trabajo, la señora Juana Paillán, nos relató "El zorro y la perdiz", clasificándolo como apeu (cuento); luego narró " Perimontun de Julio Huentén" y " La muerte de un pariente por apuesta" diciendo "esto ocurrió, es verdadero". "Esto es un "nüttram", dando a entender que los participantes del hecho folklórico de esta zona discernen con claridad entre las dos clases de narración.

Lo expresado en el párrafo precedente, no debe hacer creer que en Huapi existe un matriarcado en torno a lo que es narración, esto solo se debe al hecho que la brevedad del tiempo no nos permitió relacionarnos con más narradores del sexo masculino. En esta oportunidad también conversamos con don Lorenzo Quimén, quién nos entregó su versión del "Apeu" de acuerdo a la designación que aquí se le da al cuento "El tordo, la loica y la tenca".

Finalmente, en nuestra última salida a terreno, asistimos al "Segundo encuentro de Apeu" en la Isla Huapi

El sitio donde se realizó el encuentro fué un tablado previamente acondicionado por la gente de la comunidad de Isla Huapi; si bien es cierto se asimiló al prosenio que habitualmente usa el winka para sus espectáculos, no es menos cierto que lo presentado y presenciado allí fué íntegramente mapuche : los actores, la indumentaria, la música, los bailes, las canciones, nüttram, "obras

teatrales" (fragmentos de la vida cotidiana), el lenguaje y la presencia masiva de personas mapuches. Todo lo cual justifica plenamente la existencia de un pueblo que no tiene que envidiarle a ningún otro por la riqueza y variedad de su cultura y en particular, de lo que ese folklore literario posee.

Bajo el sol ardiente y un fuerte viento, a las 14 horas las pifilcas, trutruacas, cultrunes y cornetas llenaron los aires de sonos mapuches. La introducción hecha por don Héctor Painequeo, a ese segundo encuentro que organiza la Escuela Nº 11 de Húaní y los Centros Culturales mapuches, dejó en claro la intención del encuentro : "Somos una raza como cualquier otra, que tiene sus tradiciones, su música, sus bailes, su lenguaje. Nosotros los mapuches tenemos el deber y el derecho de conservarlas y cultivarlas. Nosotros tenemos que hacernos respetar para que nos respeten. Ha sido un gran esfuerzo realizar este encuentro, pero lo hemos hecho porque ustedes lo han pedido. Los jóvenes, los niños, los estudiantes son quienes tienen que conocer y guardar todas nuestras tradiciones. Hoy están los periodistas de "El Diario Austral", ojalá por ellos se conozcan nuestras buenas intenciones. Aquí oiremos cuentos, conversaciones, cantos y veremos bailes. Es el reflejo de nuestra raza y es lo que tenemos que conversar".

En la narración de relatos orales mapuches, en esta oportunidad, participaron don Domingo Painequeo, con una versión de "apeu" "El león y el zorro" además de un "weupin" de saludo y don Nicolás Paillán narró " El muchacho tonto pillo", que también es considerado un "apeu". En camino, don Alfredo Marileo antes de iniciar su relato "Perimontun" expresó : "lo que voy a contar es de absoluta

verdad, pues yo mismo en persona he presenciado el hecho". Entre cada narración se fué intercalando bailes (purrun, choique purrun, machi purrun), presentados por los grupos folklóricos "admapu" de Temuco, Piedra Alta e Isla Huapi.

Tanto niños, jóvenes y adultos siguieron atentamente las narraciones que habían estado ocultas por mucho tiempo en la mente de los ancianos. Se sentían tan partícipes del mundo presentado allí por los sabios ancianos que en determinados momentos manifestaban su agrado o desagrado en relación a personajes o acontecimientos del mundo narrado

El son de las trutruacas, cornetas, pifilcas y - cultrunes, invitaba a los concurrentes a adentrarse más en el espectáculo bailando, cantando y exteriorizando su impresionante grito de guerra : ¡ Marri chi weu ! en el entre-tiempo.

Toda la Comunidad allí reunida asumió una actitud de gran recogimiento, todos pusieron sus rodillas en tierra, cuando la señora Aurelia Painequeo, don Alfredo Marileo y - don Domingo Millado, al iniciarse el acto invocaron a -- chawngunechen.

CONCLUSIONES

Considerando los elementos anteriormente podemos proponer tentativamente algunas conclusiones específicas nacidas de la confrontación del marco teórico y nuestra propia experiencia de trabajo de campo.-

- 1) El folklore literario mapuche, pocas veces estudiado como tal en forma específica, no obstante Iván Carrasco (1980), Patricio Aguirre (1980) y Hugo Carrasco recientemente, está constituido por textos narrativos contados en prosa, como ha postulado Iván Carrasco (1980), cuyos géneros representativos son ; El apeu, equivalente al cuento y el nüttram de carácter épico y mítico,-
- 2) La noción de apeu- mentira y apeu- verdad señalada por H. Carrasco (1981), es relativa o cuestionable, ya que este último se confunde en muchos casos con el nüttram mítico (Manquián, Shumpall, Chalwafe , Tülke waca, etc.
- 3) Aunque no existe unidad de criterio para clasificar con nitidez entre estos dos géneros (apeu y nüttramkam), por cuanto en algunos casos existe confusión en los usuarios lo que induce, también a confusión a los estudiosos, podemos postular sí, que hay tres tipos de relatos y por lo tanto tres tipos de comportamientos en la narración y audición del relato.

A) Narración mentira, llamada también "apeu-mentira" por H.Carrasco, que sería apeu propiamente tal, cuyo objetivo evidente es entretener y por tanto el auditorio disfruta de su relato alabando o rechazando las hazañas de los personajes, como es por ejemplo : Las hazañas del zorro frente al león, - la perdiz frente al zorro o el triuque frente al zorro, etc.

B) Narración verdad y mentira Para algunos usuarios este tipo de narración sería verdad. " de absoluta verdad", nos señaló don Segundo Puelpán antes de narrar Manquián. Dicha afirmación se sustentaría sobre hechos concretos : Participación de la Comunidad de Núye en la rogativa para rescatar al muchacho; presencia de la piedra en la orilla del mar, hasta un tiempo no muy lejano; respecto al lugar donde sucedió el hecho. Igualmente : "challwafe" para la señora Carmela Ancan sería verdad pues, dice : " fué un hecho real conocido por mi padre".

Sin embargo un vasto sector asegura que Manquián, shumpall, trülke waka y otros relatos de carácter mítico serían apeu, siendo a la vez verdaderos. Es, lo que H.Carrasco ha llamado precisamente "apeu- verdad" fundándose en estos datos.

C) Narración verdad Este tipo de relato es muy conocido

en el pueblo mapuche por ejemplo wariatun, Manquián, Kalfucura, Cacique Wangülen, Cacique Painemilla, Pichi Pisen engü, fütä pisen, de entre los cuales podríamos distinguir :

- a) Nütram épico, Kalfucura, Cacique Wangülen, Pichi pisen engü fütä pisen, etc.
- b) Nütram mítico (Manquián, challwafe, shumpall, Trülke waka).
- c) Nütram Perimontun (Wariatun, Julio Huenten, Perimonturkey....., etc.)

Así entonces, al concluir nuestro trabajo -- consideramos que el folklore literario mapuche está -- constituido por tres tipos de relatos : El apeu propiamente tal, el nütrán considerado verdad o mentira en los usuarios y el nütrám verdad nominado nütrám -- épico por Iván Carrasco y corroborado por Hugo Carrasco.

A N E X O S

EL ZORRO Y LA LOMBRIZ

INFORMANTES: Pedro Curín Melín y
Guillermo Curín M.
(53 y 40 años res-
pectivamente)
LUGAR : Loncoyán Grande .
Provincia de Malle
co, IX Región.
FECHA : 8 - 08 - 81

La versión dada por el anciano ha -
ido complementándose mediante la participa-
ción de los asistentes. Así por ejemplo, Don
Guillermo vuelve a retomar lo narrado.

"... El zorro antes de viajar al ca-
huiñ se le aconsejó comportarse moderadamen-
te, no demostrar sus atributos físicos y ha-
bilidades artísticas ante el público por -
que así sería asediado por las chiquillas.
Sin embargo, el zorro hace caso omiso a lo
convenido, salta, corre, canta, baila, brin-
ca. Por lo que las chicas se entusiasman por
el zorro. Tal es así que amanece con una de
ellas. Sus compañeros que habían regresado-
comentaban la ausencia de su amigo y el zo-
rro al día siguiente, solo, reflexionaba co-
mo regresar. Le propusieron juntar cientos -
de boki de tal manera descender a través de
ellos. Mientras bajaba antes de pisar la tie-
rra se apresuró en dar el tirón y así lo de-
jaron caer. A los días después se le encon-
tró moribundo, lleno de moscas en la cola.
Sus amigos al reconocerlo, lo recuperaron ,
lo sanaron, por medio de sus remedios. Una
vez recuperado siguió sus andanzas provocan-
do nuevas competencias. Al primero que en -
frenta es la lombriz. El zorro inquieto dis-
pone las condiciones del juego. Mientras él
lo haría sobre la tierra; su antagonista se

iría bajo la tierra. El astuto fiado que sería el vencedor se dirigió lentamente hacia la meta. Su sorpresa fue tal, pues a quién- (menos) subestimaba ya se encontraba tendida en el lugar de llegada. La lombriz ingenuamente, exige el pago (la manta); pero éste se disculpa no pagar enseguida, sino después de castigar e imprecicar a su caballo cuyo tropiezo le significó la derrota. Por eso, correr y salta, aprovecha hasta dar un pisotón a la lombriz, causándole la muerte. Ante esto el zorro salva su manta muy satisfecho de haber salido airoso en la competencia, se aleja del lugar."

EL ZORRO Y EL TRIUQUE (1)

INFORMANTE: Guillermo Gurín M.
(40 años).
LUGAR : Loncoyán Grande.-
Provincia de Ma-
lleco, IX Región.
FECHA : 8 - 08 - 81

El zorro invita al triuque a correr pues le agrada la hermosura de la manta, el color. Esta vez no tiene suerte, ya que en la competencia triunfa el triuque. Este sin vacilación con fuertes picotones logra deshacerlo de su manta hasta dejarlo enteramente desnudo. Muy triste el derrotado comen-
tándose de su desgracia se va donde su tía. A ella le cuenta que ha sido asaltado pero al parecer ella se dio cuenta de la verdad y le dice : has perdido tu manta en opuesta y no por asalto como vienes a decirme .

(1) La versión no es conocida cabalmente, por lo que los narradores dan una sonora reseña.

El zorro que anheloso de tener una mantita no desistió de su idea, al contrario solicitó insistentemente le haga otra con el convenio de pagar un saco de pan. La señora convencida del trato acepta trabajar, así que después de dura labor logra terminar la manta. El zorro entonces apenas recibió su prenda entregó su saco de pan; despidiéndose en el momento. La viejita muy alegre de recibir el fruto de su trabajo se da cuenta que el contenido del saco no era pan, sino bosta de animal. La pobre señora no hacía más que deplorar el hecho; ¡perro, tenía que ser perro! siquiera me hubiese traído un poco.-

EL ZORRO INVITADO AL NGUILLATUN

INFORMANTES:	Guillermo Curín M. y Francisco Melín (40 y 76 años)
LUGAR	: Loncoyén Grande . Provincia de Ma- lleco, IX Región.
FECHA	: 8 - 08 - 81

Mucho tiempo antes hubo un nguillatún, a él concurren el jote, el tordo, el zorro, el chicol, la diuca, el traro (selhui), en general todos los pájaros, fueron al cielo, se juntó mucha gente (2) hubo rogativas, baile, tomatera, y los jotes estaban mirando de lejos y no entraron a la fiesta y cuando botaban los restos de carne ellos los aprovechaban (los jotes, los en -

(2) También participaban niñas jóvenes.

mantados de negro) hubo un intervalo en el baile y se invitó al zorro a bailar. (Se nombra al kil-kil que tenía una guagua en sus brazos a quien le picoteaba en los ojos, mientras le picoteaba los ojos el kil-kil se reía) La zorra andaba con una "guagua" (cría) y para entrar al baile se la solicita cuidar el kil-kil, mientras la zorra bailaba el kil-kil le picoteaba los ojos a la cría del zorro, terminado el baile el kil-kil devuelve la cría y se va riendo, así decían los viejitos, pero hay más. Luego dijo el zorro, "imbécil", "pobre diablo" te alcanzara, te comería y al alejarse el kil-kil se reía aún más. Terminado el baile todos regresan a sus casas y el zorro (macho) se queda en el cielo, pues se había enamorado de las mujeres jóvenes. Hace una reflexión ¡caramba! ¡tener que irme! mientras reflexionaba los otros le aconsejaron conseguirse boqui, y con éste le ayudarían a descender y una vez en el suelo debería dar un tirón, pero habiéndose mareado, dio un tirón antes de tiempo y fue soltado cuando todavía estaba en el aire. Del golpe recibido, el zorro quedó malherido y aturrido; al tiempo después se recuperó y siguió caminando y luego se detiene al escuchar el canto de un zorzal. Oye ¿qué podría decir? ¿podría yo decir lo mismo? El otro también - diablo le dijo : costura tu hocico con boqui, así podrás cantar igual, de esa forma lo hizo el zorro y costuró el hocico y logró hacer lo mismo; cantar como el zorzal, pero mientras caminaba soltó una perdiz que dijo : huispi-pi-pi-pi y el zorro dijo ¡Hap! de susto y se le hizo tiras el hocico y no pudo cantar más igual que el zorzal, eso le pasa al que anda siempre en rogativas o fiestas.-

LUAN (3)

INFORMANTES: Carmen Gurín M.

Domingo Chichual.

(51 y 56 años respectivamente)

LUGAR : Loncoyán Grande .
Provincia de Malleco, IX Región.

FECHA : 8 - 08 - 81

Antes existía mucho luan. El zorro es invitado por una persona, el kuye trentre (4) a buscar luan para la alimentación de los niños. Le aconsejan que no tome mucho, porque lo va a arrastrar en el lago. El zorro no hizo caso y tomó el luan más grande. Fue arrastrado hacia abajo. ¿Ves lo que te pasó...?

En otra ocasión se invitó de nuevo al zorro. El zorro hizo caso y trajo un luan más chico. Y con él se preparó la comida.

Despedazan el luan, lo echaron a la olla y los niños quedan a cargo de ella para que no se subiera. El mismo zorro se preocupó de que cumplieran la orden y estuvieran mirando la olla. Cuando fue el momento apropiado, el zorro empujó a los niños chicos a la olla.

Luego se fue cantando.

(3) Luan = Guanaco

(4) Kuye trentre penkil = niño chico.

WEUPIN

INTERLOCUTORES: Pedro Curín M.
Francisco Melín
(53 y 76 años
respectivamen
te)

LUGAR : Loncoyán Grande. Provi
cia de Malleco, IX Re
gión.

FECHA : 8 - 08 - 81.

Bueno nieto, hoy día así como va de un cerro a otro y se sigue el camino así tiene como visita gente de otra parte. Por eso quiero preguntarle si se encuentra bien porque de repente hay enfermedades, por eso - quiero preguntarle nieto. Así es abuelo, así lo estoy pasando, no he tenido problemas tan sólo mi esposa que desde el otro día se siente un poco deprimida (enferma - andan epidemias -). Mis hijos también se encuentran bien, mis vecinos sin mayores novedades, todos estamos tranquilos. No se ha oído nada - en los vecinos, abuelo. Así es en cualquier momento hay algo. Si se estuviera bien sólo, siempre sucede algo en los vecinos, en los amigos. Hay hermanos, hay hijos, en quienes velaban los antepasados. Por eso, ojalá todos estuvieran bien, cabe pensar nieto, mientras se está vivo, presente. Así es abuelo, así, me encuentro bien, donde vivo. Tampoco en mis alrededores si hubiera algo se habría sabido porque al fin y al cabo no estamos tan alejados. Por eso, mis amigos, lo están pasando bien. Así me lo confirmó mi suegro al preguntarle hoy en la tarde. Como es nuestra costumbre preguntarnos nosotros los "huérfanos" me ha dicho que no hay nada, que está - todo bien mi viejito-suegro. Está bueno pues,

porque estando bien es lo mejor que puede haber. Una noche, un día de repente sucede algo, ojalá no le hubiese pasado eso, he dicho. Por eso le he hecho esta pregunta. Así es abuelo, así es, estoy bien. Están todos bien. Ya, sí, sí, ¿están todos los amigos bien? Están todos bien. Eso está bien, está bueno. Ayer recién los vi anduve por la ciudad, por Lunaco y me han dicho que están todos bien. Está bien, pues. Estando bien es lo mejor nieta.

(El dueño de casa inicia las preguntas del diálogo).

¿ Y usted abuelo dónde vive cómo se encuentran ? R: Sí donde vivo, sí... Donde usted vive se encuentran bien. Eventualmente le suceden desgracias a los "huérfanos", usted que es enfermizo ojalá que no le haya avanzado la enfermedad que es una sola y por eso se anda tratando, por lo que quiero saber como se siente, abuelo. Así estoy, nieto, no hay mayores problemas, tengo mis dos nietos, hijos de mi hija. Porque usted sabe nieta que he perdido mi hijo, por eso he quedado casi solo, además la vista no ha ido fallando, que le vamos a hacer, es la voluntad de Dios, algunos dicen que es "castigo", puede ser que así sea. Por eso he buscado a Dios, Padre de arriba. ¿ No tenía fuerza acaso? ¿ No tenía poder? digo, nieta. Así he pagado un poco en mi casa para que me hagan medicina. Además he asistido un poco al lugar donde se reúnen nuestros amigos, donde se ora por los hermanos y las hermanas y así han orado por mí. Allá me han visto y me han dicho que podría recuperar mi vista pero tendría que pagar, tener mucha fe, esperanza, porque así y de ese modo podría recuperar un

poco la vista, me han dicho los que me ven nieta. Así es, abuelo, en la desesperación uno busca por donde puede, usted de esa forma intenta sanarse. Como hay gente que sabe, uno cuando está enfermo recurre a ellos. Así es que se encuentra usted abuelo, y sus vecinos, sus amigos ¿ cómo se encuentran?. Yo no los he visitado, si hubiese algún problema lo habrían avisado, algo malo yo pienso que se sabría oportunamente, es lo que pienso. Claro que sí, abuelo, claro que sí, no nos visitamos permanentemente. Queda en el pensamiento de nosotros la preocupación de saber de nuestra gente. En realidad no ha habido novedades. Ayer anduve por Purén, allí tampoco se sabe nada de nuestra gente, ni tampoco de los winkas. Al regresar llegué bien a mi casa y así me encuentro. No ha habido mayores sucesos. Está bien abuelo, estando bien es lo mejor. Sus amigos estarán todos bien, pues. Sí, están todos bien. No se ha sabido nada. He visto a mi hija, a mi hermana, no me ha contado ningún hecho. Por lo tanto no se puede decir que hay algo, estamos todos bien. Está bien abuelo, está bien.

EL PESCADOR

INFORMANTE: Señora de Don Ignacio Peinera.
(75 años).
LUGAR : Piedra Alta. Provincia de Cautín,
IX Región.
FECHA : 13 - 08 - 81.

Dicen que, un jovencito era pescador del lago, en aquel lugar llamado Montaña Verde en la entrada de Toltén; hay un inmenso arenal que llega hasta el lago, que viajando, viajando, se llega hasta el lago. Aquel lugar se llama Montaña Verde, así decía mi padre. Así aquel jovencito, dijo mi padre, capturó muchos peces con un anzuelo en el lago. Agarró muchos peces y se los llevó para su casa.

Al día siguiente volvió a ir; "hay hartos peces cómo vanos a hacer capaces de comerlos todos y tú vas nuevamente" lo habían dicho a aquel jovencito. No, dijo, voy nomás; dicen que dijo. Así una vez que lanzó su anzuelo sacó unos cabellos junto a los peces, dicen. Salió enredado en ese anzuelo de un color brillante como el oro, cabello de gente. Al llegar a su casa lo mostró, miren lo que saqué, dijo, así supieron su hermana, su familia y seguramente su madre, pues se lo vieron. Nuevamente llevó hartos peces, pero volvió a ir, fue otra vez. Sería al día siguiente o en el mismo momento, pero impaciente retornó al lugar; pero esta vez se perdió en aquel lago. Al no llegar sus hermanas se preguntaban ¿por qué se perdió nuestro hermano?, dicen que dijieron aquellas mujeres, talvéz sus hermanos y su padre. Sí, sacó ese cabello. Entonces este era el de la shumpall. La shumpall fue la que tomó

nuestra familia. Que lo vamos a hacer ya se perdió (5) dicen que dijo la familia.

Así decía que sucedió mi padre en el lago Toltón. (6)

FUTA PISEN LENGU PICHÍ PISEN

INFORMANTE: Ignacio Painemilla
(75 años)

LUGAR : Piedra Alta. Provincia
de Cautín, IX Región.

FECHA : 13 - 08 - 81

Este era un jefe (loñko) Mapuche de Chile llamado Kall-fucura, un hombre ingenioso, astuto, lince, medio pícaro. Viajó a Argentina y allí se hizo loñko.

Allá en Argentina, habían tres jefes (loñkos) uno llamado Futa Pisen, el otro Pigna y el tercero Pichi Pisen. Los tres tenían su propio mando igual que Kall-fucura, pero éste planeó quedarse sólo con el poder y así dijo " va a ser mejor que mande yo sólo " - dijo, vamos a hacer un pacto, que vengan mis jefes, después de la hora tocará la corneta, vamos a jugar de mensajeros, además tienen que traer sus lanzas, dijo Kall-fucura. Luego de eso, probablemente le dijieron dentro de dos o tres días. Entonces se juntaron los loñkos, trajeron sus lanzas, pero Kall-fucura había trazado un plan : apenas lleguen - los loñkos, en el instante me los matan, dicen

(5) El joven desapareció porque no se supo dónde se perdió; y aunque lo hubiesen visto, no lo habrían salvado por la profundidad del lago.

(6) Dicen que el que ha sido tomado no muere.
"Se vuelve lobo, dicen"

que dijo. Así cuando llegaron los loñkos golpeados por la cabeza, donde quedaron muertos instantáneamente. Después de muertos estos jefes Kall-fucura va donde el Gobernador para contarle de la traición de que había sido objeto por los loñkos argentinos cuya acción oportuna : muerte de aquellos de parte de Kall-fucura, pudo evitar tal suceso. El Gobernador muy agradecido del astuto, premia con regalos, quizás cuantos, pues el Gobernador le dijo : esto es porque mataste a quienes me iban a matar Kall-fucura.

Quedó bien con el Gobernador y se hizo dueño de la región indígena, pero dicen que éste era uno pícaro de los pícaros, ladrón además.

Cada vez que robaba animales, se internaba en la Isla, probablemente tenía pacto con el diablo, dicen que con un silbido llamaba a sus servidores, quienes realizaban el robo y cuando se le perseguía Kall-fucura se lanzaba al agua y desde ese momento comenzaba a nevar y por ello se imposibilitaba la persecución; y así Kall-fucura se hizo famoso y vivió muchos años. Era muy nombrado. Sus hijos fueron Nanuncura, Reinscura.

MANQUEAN

INFORMANTE: Segundo Puelpón
(63 años).
LUGAR : Piedra Alta. Provincia
de Cautín, IX Región.
FECHA : 13 - 08 - 81.

Lo tomaron... lo tomaron en aquel mar. Lo tomaron, me dijo. ¿ Conoce el caso? No, lo he oído nomás, le dije. Pero es absolutamente verdadero. Es verdad. Bueno, aquel niño entró mar adentro. Ahí entró. Ahí, dijo - (ahí corría una vertiente de agua del cerro, ahí fue a lavarse la cara) y dijo, (deseó - aquel manantial que dejaba correr suavemente el líquido (7)) : eres agradable como sue - nas, fueras mujer te querría, le dijo.

Una vez dicho, entró mar adentro. — Cuando entró, shumpall le dijo : ya sé que me quieres. Entonces pisó una piedra pequeña que estaba en la playa fuera del mar y allí cuando pisó lo tomaron. Tomaron aquel llamado Manquean. Manquean se llamaba aquel niño. Gritó ¡Ay, que me pasaría! se me pegaron los pies en esta piedra, no los puedo levantar. Me ha pasado algo malo, gritó a la gente por que había gente dicen. Allí lo vinieron a ver. Cuando lo vieron ¡ carajo !, lo tiraron, le tomaron sus pies, se los levantaron, pero no hubo caso. Estaba la familia . ¡Carajo! le ha pasado algo malo a mi hijo que voy a hacer, quién me lo tomaría. Por eso le hicieron rogativa. Una vez preparado acordaron como vamos a desenterrar esta piedra. Parece -

(7) El personaje según el narrador, relaciona la fuente por donde emerge el agua con la mujer orinando.

que es una piedra chica voyan a buscar algo ... una barreta. La vamos a hacer pedazo, di jo el dueño (la familia). Lo iban a quebrar. Lo iban a levantar. En eso gritó el de los - pies pegados. ¡Carajo! no me hagan son mis - pies los que están golpeando, dijo. Lo habían vuelto a pegar, habían quebrado esa piedra. Gritó más. Luego sangró la piedra donde cla - varon la barreta.

Después, no sé la hora exacta, las doce, eso sí que no sé, pero eso dijo mi tío. Cuando pasó el día, al día siguiente se le - transformaron los pies, todo en piedra. Allí ya no había nada que hacer por él. Mejor va - mos a orar por él. Vamos a bailar. Como es que podrá salir, le dijeron, aquel niño Man - quean. ¡Carajo! hagénme el favor, ruegen por mí. Podría ser que me soltaran puesto que - me tienen sujeto dijo. Así al día siguiente volvieron a hacer lo mismo, se sacrificaron, le hicieron rogativa como una semana. Sacri - ficaron corderos. Más se volvía piedra. Des - pués de una semana ya todo su cuerpo se ha - bía transformado en piedra. Seguramente des - pués de las dos semanas permaneció igual, di- cen. Mejor dejénme así, ya me tomaron, ya no tomaron. No saldré nunca puesto que ya me - han tomado. Pero no me va a pasar nada, de - jénme tranquilo, dijo. Rogó para que no le - hagan, ya más. Ya me tomaron otra vez. Por - eso no le quedó nada que hacer a la familia (la madre). Por eso fue a rogar, fue a dejar los cantaritos. Por eso salió el mar, dijo mi tío. Tapó todos los cantaritos. Salió y cuando volvió no quedó aquel muday pero los cantaritos ahí están. A partir de ahí otro día no se vio más; pero el rostro de la pie - dra es de un ser humano como era ese hombre, es igual.

EXPLICACIONES Y HECHOS DE MANQUEAN

Esa piedra es como el rostro del hombre. Igual como una persona está la piedra. El joven tenía una chupalla y ahí quedó. Entonces ahí le pregunté a mi tío cuando salió de viaje por ahí. ¿Dónde tomaron al joven? - le dije. Ahí está parado en la piedra, ahí está, me dijo, fíjate nomás. Y era cierto, como una persona. ¿Yendo por ahí cerca? Sí, por aquí, el lugar se llama Nēye (8) donde sacan mariscos. Había estado en la orilla un año, no me acuerdo bien. De ahí lo sacaron y ahora está adentro. Ahí está actualmente, no se ha fundido. Está enterito de piedra, aquel joven. ¿Por aquí la gente sabe de este hecho? Claro, como no lo van a saber si fue en público. ¿Quiénes hicieron la rogativa? La gente de Nēye, en Toltén por ahí, esa gente. Manquean se casó con shumpall. Así como fue tomado obtuvo poder.

Una vez cuando vinieron gente de Pitruquén al parecer, en auto, Manquean se interesó por él y se lo dejó para sí, desde esa fecha Manquean tiene auto. Yo cuando pasé, en aquella oportunidad vi brillar sobre la piedra aquel auto en medio del mar. A Manquean le gustó el auto de aquel caballero y así como él se pegó en la piedra, de igual forma se quedó el auto. Era un auto nuevo, nuevito. El dueño por rescatar el auto trajo yuntas de bueyes, unas cuantas yuntas de bueyes, no hubo caso. Igualmente, quizás - cuantos días estuvo allí pegado. Además ha-

(8) El lugar donde ocurrió el hecho se le respeta solemnemente, generalmente el pasajero ora antes de cruzar. Algunos dejan monedas.

bía conseguido tractor para sacarlo, tampoco fue capaz, no salió. Entonces sueño : ya te lo cuité, no te preocupes porque tendrás mucho más, se va a doblar tu auto. Por eso se conformó. De ahí que aquel joven tiene un auto, el dueño quizás donde está. A lo mejor está muerto.

PAGO POR EL CASAMIENTO DE MANQUEAN.

Le van a pagar ahora, le van a pagar harto, pero tienen que venir a buscar, dicen que dijo. Ese día van a llegar todos. Así aquel día le sacaron los mejores peces y ese era el pago por el casamiento a los dueños de familia. Hartos peces, había hartos peces en la playa, los dueños de familia se encargaron de acarriarlo.-

EL ZORRO Y LA PERDIZ

INFORMANTE: Juana Paillán H.

(65 años)

LUGAR : Isla Huapi, provincia
de Cautín, IX Región.

FECHA : 13 - 08 - 81.

Wipi pi pi pi; Wipi pi pi pi, Wi pi pi pi pi , cantaba la perdiz cuando llegó el zorro a su lado enamorado por su canto, la lizongea solicitándole su ayuda para cantar igual (9). La perdiz acepta pero con una condición, (cobrar por su trabajo) pide que se le pague por su trabajo.

Así le dice que tendría que cocerle el hocico y dejarlo tan agudo como el de la perdiz, el zorro acepta gustosamente pues se encuentra encantado por el canto, así procedió la perdiz a costurarlo el hocico, entonces el zorro ensaya su primera canción , pero el himno no resulta como él quiere, por que dice wac - wac - wac.

Luego la perdiz le vuelve a costurar más fino, hasta lograr su objetivo, pero apenas terminado el trabajo y haber cantado tal como la perdiz, el zorro busca como excusa salir a orinar un rato, pero la disculpa se prolongó más del tiempo requerido hasta no acercarse más, tomó su camino y se fue cantando alegremente, la desconsolada perdiz al escuchar el hermoso canto de aquel astuto , trata de destruirle la costura. Se va sigilosamente al lugar donde cantaba, en el instante en que llega a su lado lanza un terrorífico

(9) El zorro lo había intentado pero le sale wac - wac - wac .

chillido con el que hizo espantar de tal suerte al zorro que lanza un grito y al mismo tiempo destroza su costura. A partir de ese momento no pudo cantar más como lo hacía, sino conformarse con su desentonado canto wac - wac-wac.-

EL TORDO, LA LOICA Y LA TENCA

INFORMANTE : Lorenzo Quimén
(61 años)
LUGAR : Huapi. Provincia de Cautín. IX Región.
FECHA : 8 - 09 - 81.

Tres pájaros efectuaron una reunión: una loica, un tordo y una tenca. Pero no se pusieron nunca de acuerdo hasta que pelearon. Le pegaron primero a la loica, cayó, botó sangre, mojó su guata con la sangre. Por eso lloraron, lloró el otro, lloró amargamente el tordo. Que te pasó le dijeron a la loica, pero no habló. Cuando la dieron vuelta, patas arriba, le encontraron el pecho lleno de sangre. Allí el otro dijo : esto no le ha pasado nada, solamente le pegaron un poquito, pero se va a sanar, luego se va a sanar, dijo la tenca. Ahí le dijo el tordo, te hicieron algo grave por eso estoy triste, he llorado mucho, porque te han pegado con el cuchillo. Pero la tenca dijo, no, no es cierto, se va a sanar muy luego.-

- (55) -

EL LEON Y EL ZORRO (Tío y Sobrino respectivamente).

INFORMANTE: Domingo Painequeo
(71 años).

LUGAR : ISLA HUAPI. Provincia
de Cautín. IX Región.

FECHA : 14 - 09 - 81.

Un día se encontraron el león y el zorro : buenos días tío, dijo el zorro, el león respondió ;buenos días sobrino!, qué noticias ha sabido ultimamente, le dijeron al zorro. Si, sé algo, el león se apresuró e insistió en su pregunta, pensando que podría ser algo agradable, Efectivamente; sí tío tengo algo que contar, allí mientras subía la loma, me encontré con un inmenso toro con sus testículos colgando, había intentado acercarme a él pero no tuve fuerzas para enfrentarme, en esto el león da un brinco y de alegría invita a su sobrino a banquetearse el toro y así se fueron muy alegres, apenas llegaron, el león se apoderó de su víctima y mientras este lanzaba sus últimas patadas, exige la ayuda de su sobrino, pero el zorro aunque intenta aportar con su trabajo no fue capaz de acercarse. El león, enojado, reta a su sobrino, le pide que se vaya a su casa y se adueña de toda la carne, el zorro se va triste, lamentando haber dado la noticia a su tío de la presencia del toro y ahora no lo compartía ni con un pedacito. Camino hacia su casa - embuido en su tristeza halló un hermoso lazo con el cual se entretuvo jugando. Sentado en su casa jugando mientras volvió el león, gordo, satisfecho de haber comido tanta carne.

ne, le preguntó a su sobrino por qué estaba triste, éste le dice, porque va a suceder algo grande : un terremoto, por lo que me he conseguido un lazo para asegurarme en un tronco mientras la tierra se mueve, hasta que cese el temblor; se asustó tanto el león que suplicó a su sobrino, lo atara primero en algún tronco, pues no sabía donde conseguir un lazo, pero el zorro para disimular su astucia, en principio le dice que no, donde el león insiste con más ímpetu, por lo que el zorro procede a amarrarlo, una vez hecho esto, le dice : hasta aquí llegó tu hora, te voy a agarrar a palos, porque no compartiste la presa conmigo... Y así lo hizo. El león suplicaba perdón, pero sin embargo no se lo concedieron, sino que recibió tanta paliza que quedó tendido , el zorro alegre por su victoria va a comer carne, pero el león es auxiliado por una pastora y le pregunta a ella, donde podría encontrar a su sobrino, ella le dice , en aquel estero, viene todos los días a tomar agua. Así el león acudió diariamente a aquel lugar, sin embargo alguien comunica al zorro el peligro por su tío, en esto el zorro prepara otra astucia, decidió quedarse arriba del monte y de allí llamar hacia abajo : "si hay algo me dicen que hay algo pequeño..." el león que estaba en acecho pensó contestar la pregunta, y responde sí, si hay algo, entonces el zorro responde afolladito pensabas pillarme pero nunca lo harás.

Pasó el tiempo sin que el tío hallara a su sobrino, en una oportunidad lo sorprende tomando agua, sin pensarlo más de un salto lo atrapa, este en su desesperación se le ocurrió hacerse pasar por un chivo ,

dando un balido estrepitoso, donde el león entra a dudar, hasta el punto de creer que lo es, por lo que lo suelta, una vez libre el león se da cuenta del nuevo engaño, en su desesperación planea hacerse pasar por muerto, así reúne a mucha gente y su plan consistía en ser velado dentro de un ataúd y así su sobrino concurriría a los funerales. El zorro fue a los funerales pero con mucha cautela, tal es así, que cuando se le pidió que se acercara al ataúd para la despedida, este no quiso hacerlo mientras no le probaran la veracidad de la defunción, exigiéndole al muerto, lanzara tres pesos. D Después de tanta exigencia, tuvo que desistir dando el primero, el segundo y el tercero, - con lo que el zorro descubre la trampa y muy alegre se aleja del lugar.-

WARRIATUM (10)

(Viaje a Puerto Saavedra).

INFORMANTE: Alfredo Morileo
(78 años)

LUGAR : Isla Huapi. Provincia de
Cautín. IX Región.

FECHA : 22 - 11 - 81.

En mi viaje a Puerto Saavedra iba -
pasando por Kunlil cerca de Don Rufino Paimonilla, miré hacia el sur, más o menos a -
eso de la una de la tarde y allí, "mis herma

(10) Warriatun: La Comunidad de Isla Huapi

utiliza este nombre para indicar el viaje a Puerto Saavedra. Señalamos esto para no confundir con el viaje a cualquier ciudad, por el término warria, pues antiguamente la gente frecuentaba sólo Puerto Saavedra.

nos", al mirar hacia el mar vi un barco, un auténtico barco, con sus mástiles, con sus cordelos, etc. pero sin la presencia de seres humanos. Lo miré; lo miré mucho rato - mientras avanzaba mi camino, y en eso, hermanos, al volver a mirarlo nuevamente ya no estaba. ¡Bah! Iría a Puerto Saavedra, pensé. Y así, voy a subir el cerro de Pubudi para observarlo, me dije. Llegué arriba, no había nada, no estaba el vapor, hasta ahora no lo conozco, no lo entiendo qué puede ser. A lo mejor pienso pudo ser un submarino que se hundió en la profundidad. Esta es mi 'visión' (11) que no es mentira sino de absoluta verdad.

(11) Visión : este fenómeno se lo conoce como perrimontún, frecuente en la vida del mapuche, y consiste en la manifestación de una realidad inexplicable al raciocinio pero que muchas veces es interpretada en términos culturales .

WEUPIN

INTERLOCUTORES : Domingo Painequeo
Domingo Millado .
(75 y 73 años res-
pectivamente)

LUGARES DE PROCEDENCIA: Comunidad
Mayay y Comunidad
Trawa-Trawa. Comu-
nidad de Puerto Saa-
vedra, IX Región.

FECHA : 22 - 11 - 81

D.M. : Bien tocayo, nos hemos junta-
do hoy día, hemos venido a verlos a ustedes;
por eso, qué sucesos podría haber. ¿Cómo lo
estáis pasando?

D.P. : Así es, debido a un asunto nos
hemos reunido, nos hemos juntado y por eso -
nos han pedido que hablemos, pero estamos -
bien y no tenemos mayores problemas en nues-
tro vivir.

D.M. : Así es, hermano, así veo que
es, tocayo. Estando bien en la comunidad que
es lo mejor, en su casa además. Es importan-
te estar bien, la familia, el distrito hasta
donde se tiene el mando, porque es la única
forma de sentirse fortificado, de este modo,
ojalá he pensado, no tenga dificultades en
el vivir con su gente y su familia, por eso
he querido hacerle algunas preguntas en el
día de hoy.

D.P.: Así es, tocayo, así. De tal -
forma lo estamos pasando, felizmente no ha
habido infortunios en nuestra comunidad, so-
mos unos cuantos en este lugar de Huapi y
ninguno ha dado cuenta de un hecho insólito.

(12) El Weupin fue pronunciado en el Segundo
Encuentro de Apeo, realizado en la Comu-
nidad de Huapi, con fecha 22 de Noviembre
de 1981.

En el día de hoy habiendo algo importante en nuestra comunidad usted ha venido a saludarnos y a imponerse de como estamos viviendo.

D.M.: Claro que sí, mientras nos encontramos tenemos el deber de preguntarnos, más todavía si nos encontramos un poco distantes y por cuanto no han invitado, estoy acá; como los amigos al encontrarse se saludan y se preguntan y se apoyan anímicamente en caso de momentos amargos, así he querido preguntarle, le digo hooooombre ... (13)

D.P.: Claro que sí, de tal manera - estamos viviendo, no hay ningún hecho lanentable en nuestra comunidad, en nuestra tierra de Huapi. Nadie ha dicho tener problemas tanto en Huapi, en la comunidad, como en nuestra familia. Por encontrarnos juntos en el día de hoy usted ha venido a enterarse - que estamos tranquilos.

D.M.: Está bueno, por este encuentro oportuno he querido preguntarle unas tres cosas.

D.P.: Así es, así usted me ha preguntado gracias a nuestro encuentro. Esto es una realidad.

D.M.: Está bueno, está bueno. Gracias a nuestro andar y a nuestro encuentro he querido saber de usted.

(13) Cada vez que los interlocutores finalizan su locución lo hacen alargando la sílaba final con una tonalidad musical.

II PARTE

D.P.: Está bien tucayo, las personas se preguntan mutuamente para saber algo de las familias, de la comunidad donde se vive, especialmente cuando se vive distante como lo estamos nosotros a través del lago que nos separa. Usted ha pasado este lado del lago, por eso quiero preguntarle como ha llegado, puesto que cuando se viaja bien nos sentimos más tranquilos, por eso espero que usted haya llegado bien hasta acá con su familia, tucayooo

D.M.: Así es... Yo por mi parte me encuentro bien hermano, desgracia no ha habido hasta el día de hoy en nuestra gente, nosotros la gente del mar, con varios loñkos, por cuanto nuestra tierra se extiende bastante; nos juntamos todos cuando hay nguillatún, palín o cualquier actividad nuestra. Allí nos contamos los hechos buenos y malos, pero nada hasta ahora gracias a Dios, no ha habido sucesos que lamentar. Hombreeee.....

D.P. Está bien, que esté bien. Hoy por que estamos reunidos he querido preguntarle si se encuentra bien su familia, comunidad y la gente del lugar que se extiende por las orillas del mar. Pero me he enterado que están todos bien, eso está bueno, quería saber como estaban por eso estas preguntas. Hombreeee.....

D.M.: Así estamos pasándolo bien. Hoy que nos encontramos juntos usted me ha preguntado. Pero felizmente estamos bien. Toda nuestra familia, nuestra gente del PANKU, por quienes cada día rogamos para que su bienestar perdure. Nosotros que siempre hemos llevado muy dentro de nuestro corazón a nuestra gente.

D.P.: Está bien tocayo. Hoy porque lo he visto llegar, he venido a hacerle algunas preguntas para saber como está la vida de su gente y de su familia y la suya en particular.

D.M.: Así es, estamos todos bien. De bido a esta ocasión usted me ha preguntado de mi familia, de mi comunidad y de mi gente. Pero nosotros estamos todos bien, tocayo.

D.P. : Me enteradooooo

FIN

NGURU ENGU DULLWI

Müte pūhokayawūlfi tichi tranalelu
mūlolu pūllūnu pingi, dūllwi. Rūf inche mū
na kūne kawellu niyen wūhū nekey pian ſi -
kawellu. Rūf kudeyayū anay; pilni kūdelafe
yu tūfa mūna kūne we nakuñ nien pi, pian .
Kudey ſi nakuñ pingi. Inche nga fau ſian -
nangan eini wente pūllū enoyini pingi, ta -
uyew nga tripapoyu piwingu, pian. Dūllwi -
nga feynga ſannangūrkelu. Feyti chi ngūrū
epeke pūnonangūfi pingi, epeke pūnonangne-
kefi pingi. No kūnele anay, ruf kūnele .
Pūhokelenay pipiyengi pingi ſannangli mū-
ten feynga tripaini pingi. Feynu ſannangi
feiti chi dūllwi pingi; kidu nga, U! tref-
kūkatunnu tripay uyepile; uyepile wūñokintu
puy ;EF!, kūpalai ti wedakona, pi; deu wew
fiñ ta weyakona, chew chi ta ſi kūpan; na
ke uyew dūllwi tranalewiyepuy. ;Wewngeypu!
; wewngey! ka puntanu tranalepuy dūllwi .
Dew tranalepan tūfeynga. Chumperkonga mū-
troyi ſi kawell fotrū mūna weda kawellur
ke nga; fey remoley ſi kawell pingi. Ruf
natukal kullikan mūten anay pingi. Nentungo
tani nakuñ, kullikan. No pichi awiñan ſi -
kawell. Yewelkanee. Rūf trūlonnagneki, trū-
longnagneki, epeke pūhofi nga dūllwi. Pūho-
fi pu. Langūnkunufi. Tūfey nga wowfiñ nga
weda kona, ngūrū an kidu wentuy ſi nakuñ.
Pingi

NGURU NI KAMAN RUKAN

Elelkununge challa dewan^utol ping^e lu trokifiñ. Fey fenlu, fey, pepufi ti pichike panküll, kula pichike panküll fey wan tiftukunu - wantiftukunufi challoko iyangol mu tichi pichike panküll pingi. Ka loftuy - pingi. Kiñe piam tichi pichi panküll fey - yong runey tichi challamu, nontuy; kakelu - fey ilokoni pu challamu. Kidu küpatuy, ngü-nayawtuy, trewa weche fenü^uateo ñi pu püñeñ piyawtuy pingi; feynu fey ;Pelolpefenkay, - tüfaple ñi rupan?; kintuyawülngotuy; trewa fenuelchi nga fentukunuñmaneo ñi pichike - che, pu püñeñ. Kidu feypituy : "feypeno tiyemu nga runey, tiye kok-koymu ", ka pi ngü rü. Inche rulneküneyayu, palu pifi; rulnekü nonmay, pi ti kuse. Inche ta püñoniyeloyu - runekayni nüten. Feynu rangiñpulu nga dewna piukel-piukeltukunufi nga ñi palu, kupaftukunufi pu ko. Ka witrolen tripatuy kidu ka...

Fentepun.

NGURU INGU TRUWU

Mama ayiñmayu ni kolü nakuñ nay inche ñi kayü nakuñ ruf kudefuyu pirkefi trükü. Feynu kinwetulan tüfey; trünkü nga, chunichi lepey chinay...

Feynu parece weñmangi ñi nakuñ, trüw kü pitrongayew parece, cherngoy, fey : tuku lolngi kuchillu ;KANG!; añañay, natuka nentukafinge tami nakuñ dew wowlayu annay. Ka yi ;KANG! , pikununki. Pichi elelnukachiya nay, küllenmu; ünge newtuñmangi triltrantu - elngoy. Kon nentuwñmangi ni nakuñ fe pichi

elleanoray tūfa. Uchūf nentuwān pūllū yēnal
No dew wewmayu mi nakuñ. Kūne wif Trilintu
kūnungey pu. Mūña weda chumanchi nga tū fa
wewūnangen nga ñi nakuñ. Anon nga ñi kuye
pallunu, feymu nga dewmanetuwān we nakuñ.
Allmal nga mongolewey ñi kuye pallu, pi.
Feimu anuy. Kūna weda, salteengen, pallu, i
Nanūnūn ñi nakuñ. Kudepelloyni may mi naku
salteengen pituyni; kudese wentru lle an oi
ni. Nentukangen palu. Welu dewmaltofen we na
kuñ, kuye palu, kulliyefeyu kiñe saku kofke.
Feymu, ñi palu feypi yelneyan may ke pingey
ti ngūrū. Dewmalolnetuy we nakuñ, ka kapali
ñi saku kofke, re ne waka; ka anufentuy.-

NGURU MANGELNGI KAWIŌMU.

Kiñe nangū mūley kiñe fūcha kawīñ
wenu napunee. Feymu alūn che anuyey : kanīñ,
traru, loika, tenka, kūrew. Ka fey fa mangel
ngi ta ngūrū. Welu rūf kūne consejangi pin-
gi : "kūnelepuyayni, welu anay, eyini ella -
pichi ta wedwed chetuleyni pingi, ñiwa wen-
tru ngeyni". No, kūnelepon, yenukachinūten
rūf inchi nūña kūpa amun ka kawīñmu kafey,
pi ngūrū. Chew ta kūnelepofuy pingi uyew fey
petu ñi meken ñi nūtramkan ñi pu wengūy, ka
ñiñ, traru kon, nokelu ñi pentukuwūn : kidu
ruf, anul pūrun rūpalelu, rūf kidu kūnele -
lay, kidu konruninga pinginga; cuando penge
runiga. Ruf chuchikatuychi ñi pifūllkatunnu
rūpai, pifūllkatun, chuchikatuychi; ; Chen -
weche anta tūfi? Pi ta puye kintolunu che -
pingi; chem ti chi weche anta tūfey ñoñ ñoñ
kūlū kūlen, ka llalla li ñi yu, pifūllkaloy
ñi yu, kayū makūntuley.; Chen pichi weche -
anta tūfey? Piwi ta ti pu trenkeche pingey,

fūtra pūrre ka, nūna ayingey ka; rūf kidu tu
chikatuychi, pifūllkatuychi, ngiwalkawi, chun
kawichi ſi pilun kon. Wewpūfi nga tichi wen-
teche ſi pifūllkatun : konkūrka, pifūllka -
tun, chuchikaychi ſi pūrūn, rūf chunkawichi,
rūf tripalayngaſi. ; Chum ſi anta tiye ?, ta rūf
konseja kūnu pefiſi nga ſi; fonyaulayni konpaſi;
tifi ta ſi rupawiyen ta tūfey; pipingi kelwi
pingi. Konkūrkatunmu rupay opūple wūſokin -
tuy ka aſū aſūtuy pingi, yowyowkūli ſi kūlen
aſūaſūtunmu rupay pingi. Welu nūna ayeyuw fū
chake pūrre. Chew ta despue nūnalwetofuy. ſi
toyu anay, anutoyu pingefuy. Chew kūpatofuy
ta unanentulu malen. Aukaupuy. ; Chew anta -
anuy tayiſi wengūy ?; elafitiſi anfe. Kūpatuy-
nga kakolu. Kidu nga elngey. Ka antū, raki -
duantuyawtuy pingi. ; Chungechi chi nangton
fotrū ? piyawtuf ſi weſangtun, ngūman. Feynu
nga trapūnayninga foki pingi, pataka foki tra
pūnayni. Ferūniyenofūn nay nangūn kūnu muto-
fuli, feyta kintuſnofun. Nangtoyni tūfamu -
trapelkunuwayu faw, nangtoyni. Putulni nang
napu putulni witra-witratu kūnoyni, feynu nū
ſalkunutoyu. Putulni kūne pūnoputulni welu ,
feynu pian chemi; rangiſnu nayta pufuy, wi
yuy pu wiyuy. Fowla witra-witra tu kunu polan.
Entonces witra witratu kūnukan, entonces, wū-
yūykūlen nangtuy ; WANG! pilen nangtuy pingi.
Latrangū putuy ſi nangūn. Noſi ſoſi kūlūy ſi
kūchiw nu pengetuy pingi; chunlepūdafuychi
piuke nayiley mūten pingi. Nūna weda pingi.
Welū datuyew ſi kūye palu pingi. Nongetuy
pingi.

LUWAN

Küyfi mülerkey alûn luwan. Ngürü may mangelngey; kiñe che mangeloyew, kuye tren ñi mongûn yemoyayu pingi. Welu aosensojangi rune fûtraña ñi tunowal fey ñi yonowatew lewfumu.

Ti ngürü feyentulay nüpuynge doy fû cha luwan; feymu nûten trül trül nangûneyen. ¿ Tüfey nga ni fenûn ?.

Ka antû mangelngey ngürü. Feymu chun ngechi ñi pikunungen fomngechi femi; fey doy pichiña küpaltuy. Fey ta iyalngi. Katrû - katrütungi, challawtukungi; pichike panküll nga leliniyi challa. Feyti chi ngürü fey ad kintu niyi. Feymu kisulewelu ti chi pichike panküll ti chi ngürü wantiftukunuyefi ti - wadkûn challanu. Feymu ûlkantunnu anutuy.--

CHALLWAFE

Kiñe weche wentru challwafengerkey pingi. Challwafengerkey feytichi lewfumu pingi. Feytichi napu karû nawida pingi. Ella kon pupeyûn Troltren pingi. Müley kiñe fûtra are nal, pukey Troltren lewfuneo, fey karû napu pingey feychi napu, feypikefuy ñi Chaw incho. Fey feytichi weche fentre rune ngürki chalwa anzueluneo lewfumu ka yetuy rukanu.

Ka antû ka anukay; "fente kan iyafyiñ ti chi challwa, nûlekayti eyini fey ka anur - keyni, feipingefuy fey ti chi weche. Anuan ka, anukan nûten, pi, pingi ti wentru. Feymu fey tuku pulu ñi anzuelu challwa engû nentu pay loñko, pingi. Keyû küpai ti loñko anzuelunu, pingi. Rumeña chody pingi, orongi, pingi, loñkoche, pingi. Nentupalu fey pengeli : " ti kay ñi nentuparkel kayti, feynge pi .

Feynu fey kinafmayew ñi familia, ñi lanngen; ñuke may niye pelli ti weche wentru, fey peñ nafmangi. Ka femuechi aldün challwayetuy ka ñi loñko pengel pengel putuy; ka anukay! .Ka antü penay fey timütenchi küneduanwelay ka - anuy. Ka anulu fey wüñowelay ti weche wentru; ñampuy fey "chunwelu an ñani ngayifñ lanngen" pirkeyti pu domo, peñi may niyepelli, Chau . Fey femi nga, nentupaynga ti loñko; shunpall na ñi loñkorkemayti, fey nentupay. Shunpall - nga fewla ña ngüñgüyew tayifñ familia.

Chunafuyifñ kan dew nga nani pürki fey ti chi familia ,

Femuechi pikefuy ñi Chaw, inche. Trol tren lewfumu tati. Fey nütran elükofenew ñi Chaw.

FUTA PISEN LINGU PICHI PISEN

Kiñe nangü anurkey kiñe loñko Argentinanew, fey ti chi loñko Kallfucura pingerekey. Feynu anulu ti Kallfucura, ñiwadkellomay, witrawne chi wodañna, como pa picaro - pu. Feynu fey loñkongepuy pu, niey palabra.

Feyti chi Argentina mülefuy küla loñko, küla loñko fey fey : futa Pisen pingey kiñe, kangelu Piena pingerekey , kangelu pi - chi Pisen. Así que, küla loñko, fey fey... küla..., weno... "inche akun tamu kidulepan, weno, inche fey ka fey ti küla loñko fey ka wichu niey ñi mando, wichuniey fey : kidu - may mandaley may doy küñey", fey ta pirkey ti chi Kallfucura .

Feynu; küpayay may ñi pu loñko .Rupan ora may ta tokay ti korneta . Fey in - chiñ kay elaiñ dungu ka, kona, konatucifñ, küpalay may ta ñi wayki engüñ, pi Kallfucura .

Feypilulu kiñe antũ fey, wile , epuwenu pingey
chi, fey, fey yas ta pu. Entonce fey, ngũlũ-
wi ti pu loñko : waykinga arnangeay pingey,
pu loñko, fey piel, entonce fey ti Kallfu -
cura fey traicionafi ti pu loñko : " yas ta
fey akule ti pu loñko feyũfeyũ langũmelnuen"
pirkey nga. Elnafi, elmarkeafilu ta ti fey
femuechi fey eldunguwaiñ pillfalawi.

Feynu fey kon konfianza kũpay ti pu
loñko. Dewna kompayngũ loñkopũle, feynu fey
loñkopũle tralofwũlgeyngũ. Ka enuy Goberna
dornu : langũngafulu eyni, felafelumu ti pu
loñko pipufi. Feynu fey tranakoni Kallfucura;
montón de regalo elungey. Rey de indigenange
tuy; asike, pero weñefe wedañma pingey pu,
pikaro de lo pikaro pingey pu. Feynu fey in-
ternay kiñe islamu pingey. Feynu fey wekufũ
engu may dungupey. Weñey pian, afuera ñi pu
kona chumuechichi ñi yen kulliñ. Fey dewna
fey tukupule islamu fey koni ñi nũñetun, fey
nu fey se cierra nievenu, feynu fey chumue-
chi inaniengeay rune pepi kontu ngewetukeloy.

Fentepun.

MAÑKIAN

Nüngerki... nüngerki feytichi lafken
nüng^{ey} piyeneo ...; kinniefinikay piyeneo ?
Allküfifinüten pifiñ. Welu ruf feli ta ti, ruf
feli : feynu fey koni lafkentwalu puy. Feynu
fe^y koni , feynu fey feypirki ti chi pichi
wentru (müley kiñe ko mülerki. Witrungakülo-
pay iilmu, küllüntuwalu, feynu fey feypipur
ki, ayiwmärkefi fey ti chi ko chil-chil ne-
kechi ko, fey nga : küney ni pipingen wedañ
na . Domo ngefulni ayiafeyu anuy feypilu; fey
koni lafkenmu konlu, feynu fey : dew ayirken
pieyew shupall; feypirkeyeo. Feynu fey püño
purki kiñe kura, fey püwopulu afuera mülelu
playamu, kiñe pichi kura; feynu püñopulu fey
nu nüng^{ey}. Nüngerky fey ti chi Mañkian, Mañ-
kian pingerkefuy fey ti chi pichi wentru. Fey
nu fey wirarüy ;Ay! chumunkaita puen, pegay
ñi nanün ta chi kuramu , popi wonuntuwelan
nanün, müha weda fenün puen, feynga fey wi-
rari, feynga müley che pingi. Feynu pengepay.
Pengepalu feynu witrangepay nüñmangiñi na -
nün, wonuntuñmangepay, pudedelay. Fey mülerki
ti ngen familia.;Karajo! müha weda fñerki
ñi pñeñ chuman; chen ngñmanew ta. Feynu fey
nguillatuñnafiengñ. Ngedi ngedi proparaulu
feynu fey akordarkengñ ;chumngechi rñngafi-
yn feyta kura, kiñe pichi kura rekeli; ye -
nenñ kiñe barreta, trangolfiyñ pi ti ngen-
gelu. Trangongefulu wonuntungefulu fey wiru
rüy ti chi pegalolu ñi nanün. "Fenukinuli -
iñche ñi nanün ta ti nekeñnanñ feynga pirki.
Feynu fey nga wñlelñgefuy, trangongefuy ti
kura; doy wirari. Feynu fey mollfüy ti chi
kura, chew ñi plantalelñgenun barreta. Fey-
nu fey newe kinlan chen orangen, welu fey
feypi ñi weku niel iñche. Rupalu antü ,ka

antü fey kom kurawifii nanüñ; feymu fey nge-
welay ñi chungeyal. Me^jor müleyifii nguilla -
tunmafiel nentupurruñmafiel ; chunggechi -
kam tripapeymüta, pingey ti pichi wentru .
;Kara^jo! füreniyemuchi nguillatuñmanuchi -
lelümngekatofunchi wüñmanmu ka nekengi kedaw
ngen. Nguillatuñmangi, ilotuñmangey .Mekenge
fuy mollfüttungefuy ; doy amuley ñi kurawün.
Pulu kiñe senana dewna kom trawa tapay kura-
mu. Epu senana pe may alüñtu feley, wechuli
ñi kurawün.

Me^jor fentekunumuchi. Dew ngengen ta
ti ,dew nüngeñ tripalan tuntennurune, tun-
tenmunorune tripalan dew ngüngülü kan iñche.
Chunlan welu, fentekunumuchi, doy gastauley
nün; feyke nguillatuñmanuli, püroyñüñ; feymu
fey muley elelmupan; fey pitrülküñoymün pi,
pitrülküñoymün. Feymu fey fengelgey ; dew ngu
ngün pi : fentekunumon pi, dew ngüngüntata
pi. Feymu fey nielay ñi chunai ti ngen pü-
ñeñ. Feymu nguillatumi eli ñi pichike me-
tawe. Feymu fey tripapai ti lafken pi ñi we
ku kom tapay ti chi kantarito. Tripalu fey-
mu fey wüñolu fey ngüwelay ti muday. Welu
ti kantarito fey müli chunlay rune. Feymu -
wüla, kake antü, kake antü pengelay . Ad we
lu kura che ñi ad niyi . Chunngen ti chi wen
tru küñe feli .-

Fentepun.

NGURU ENGU FUDU

Ngürü engu nga nütrenkarkey. Chumwelu mekerkey ñi ũlkantun fūdū. Fey may anurkey ngürü inawnu. "Patrū mūña kūnelkay ũl kay, chumuechi fempoyafun kay", pirkey ngürü.

Feynu ngürü fey, ... feymu fūdū fey, pepurumefi : allallkaymi ũlkantun nay, iñche kam chumngechi mi ũlkantun fempoyafun, pirkey; feymu fey feyti fūdū feypipingerkey : wipi pi pi pi pi; wipi pi pi pi pi; wipi pi pi pi pi, pipingerkey ti fūdū. Feynu llaw-nafi ti ũl ngürü feymu inawnu nūlelu pepu-fi : allallkaymi ũlkantun nay, chumngechi : kam iñche feypipeyafun. Feypikafun anay : wak, wak, pin anay pirkin ngürü. ;Awon! . Welu fey iñche, fey may feypiyalmi, may iñche fey, ñūdūfūñnafeyu mi wūn, pi fūdū.

Ñūdūfūñnafeyu mi wūn, fey pichi rumeleweyafuy mi wūn, feymu fey iñche chumngechi ñi ũlkantun kafey piyafuymi, pirkey fūdū. Feman anay, feman; mūña ayiñmayu mi ũl, feman pirkey ngürü.

Feynu fey ñūdūfūñnawu, ñi wūn engu; ñūdūfūñnangey ñi wūn ti ngürü, feymu ngürü fey feypillenge pingey, fey : wa pa pa ka - pi ti ngürü. Kūnelay ti, ka pichi, fey, ka pichi ñūdūfūñnangey ñi wūn. Feynu fey, fey - pikay nga ñūrū wipi pi pi pi, wipi pi pi pi, wipi pi pi pi, pirkey nga ngürü. Feynu fey - pilu fey allalkay ũlnga ti weda mierda anay, ñūdūfūñnafilu ñi wūn iñche kay nga ti. Welu fewla trufef, kulliyayu pienew, kullilanew. Fewla fey rūf trufefafiñ, pirkey nga fūdū . Feynu fey chew ñi ũlkantuyawūn ngürü fey nu fey lef trufefwūlfi : wipi, pi pi pi! ;wipi pi pi! pieyu. Feynu fey trufefūy ngürü, wichari ñi wūn ;Wap!, pi; feymu fey feypiwetulay.

Ka feypitufuy nga fūdū ſi feypial fey fey -
piwelay. Mūha weda femūh nga, mūha kūnelkan
nga ūlkantun pirkey ngūrū.

KULA UNUM

Kūla ūnūh a puen. Niey trawūh engūh.
Feynu fei nekelu engūh, yeulai ſi dungunu -
engūh. Kenaingūh a puen fey ti chi ūnūh loi-
ka ka mūli kūrew, tenka pingi kangelu. Fei-
nu kūlaengūh yeunulu dungumongūh kewalu on-
gūh, tranaleni, wūhe wūlelngi loika, puen ;
tranaleni. Tranpuy, feynu, witruy ſi noll -
fūh, tapay taſi pūtra nollfūhnu anay pu pe-
ſi. Feymeo ngūmayngūh ngūmay kangelu, ukuy-
tu ngūmapay fey ti chi kūrew. ; chunini kan
pingepay ? ; loika dungulay. Paila rupalu
munguneduamngi, apoli nollfūhnu ſi rūku. Fey
meo kang elu nga feypi, ka konpalu kang elu,
feyta chumpay rune ta ta ella. Pichi mūten
wūlelngi, welū llaftoy, mūtanūten llaftoy -
pi nga tenka. Feymeo waychūfkiyawūlngi loi-
ka wūtruli ſi nollfūh feymeo feypelimu kūrew:
mūha weda femini, iſche ngūmalon tūfanu llad-
kūcen kuchillunū wūlelngerkini pingey. Ih -
tonces tenka nga feypi : wūlelngelay kuchi-
llumu tati mūchanūten llaftoy pinga tenka -
puen.

Fentepun mūten.

NGURU HENGU TRAPIAL

Mülerkefuy trapial ka ti chi ngürü,
fey mallewengerkefuyngu. Kiñe antü feynu de
würkingu : mari mari may malle ;ep!; piwür-
kingu; mari mari may fucha malle pirkiti ngü
rü. ; Chem düngü kan kimpellefuyini malle -
;Ep! pingerki nga pichi malle, feynu nga pi
chi malle feypirkey : kinniyen düngü anay,
kinniyen düngü, kiñe düngü kinniyen, pirkey.
Fey chem düngü chi nay, chem düngü, küne -
düngü kafelchi, pirki. Küne düngü anay, Kü-
ne düngü; iñche pewütuyawkefün kiñe fucha -
ngantuwe, wallotunefuwiñ may kiñe fucha to-
ro, pültrühangünniyi ñi kütrawürke, feynu
nga wallotunefuwiñ; katrühangpeynay pikefu-
wiñ. Illufuwiñ ñi iñmafiel welu fey katrūlay.
Katrūholu nga, fey femkunufiñ, ofeluwūn pir
key nga. Bueno, mūna küne pinikay iñche ta
nakūnan, iñche ta weralen feynu, nūpofiñ ta
ti anay, tralalnangūmafiyu, ilotofiyu, lang
ūmafiyu piwürkingu. Feynu fey aninawürki ti
pu mallewen. Pepufi ti toro, feyti fucha ma
lle fey rüngkütü fempuy, topel tupufi la -
tragannangūnfi ti toro. ;YA! kelluenkay, kü-
ne mankü - manküngewechi toro fey kellon -
pingi.-

Feyti pichi malle fey :chewple chi
nay, chewplechi konan, chewplechi na, mūna
wedalkan nga fochü, pepiluwlananay pi, feynu
nga fey, "mūna weda femini nay kellulan ti
nga; langūnūn nga tūfa eyini, fewla ngenika
anuñmutunge eluyayu ilo; iñche kisu küdawūn,
iñche kisu iloton, kisu küdawūn fey anuñmu-
tunge rukamu. Feynu pichi malle lladküy .
";AY ,Potrü", chem pipiyenow chi ka ñi ma-
lle chumall chi feypirkefiñnga fewla elula-

new, chemnorune ilo elulanew ngũũũh nga anu
ton pinga pichi malle lladkũh amutuy.

Anulelunga, alũ napu dewma anuy, per-
puy kiñe llasu; llasu nga perpuy kiñe tutelu
llasu. Feymu nga yerpuy ti llasu, pesalukan
fey anũkũwputuy anchũneo kodilnu; anũkũnuw
pulunga, feymu nga konpuy nga ñi sofah ñi
llasu, sofa-sofa yelu ñi llasu. Fey nekey -
nga ñi sofah ñi llasu fey nga purumetuy nga
fũcha malle, wedaley ngenofel apoleyñi pũtra.
Weday ti iloneo ka fenkunuy ñi ilo. Feynga puy.
; Chew kam, faw kam mũlepatuyni pichi malle?
Faw mũlen anay faw mũlen, pirki, lladkũkon,
faw mũlen ta ti (lladkũlelu kam elunowel ilo).
Feymu nga, allangechi llasu kay niyerkini nay
pichi malle, pi fũcha malle; amawũh anay ar
mawũh tũfa : " mũlelunay kiñe fũcha dũngũ -
may malle feymu amawũh llasu nu tũfa, waichũ
falu nay mapu, waichũfrupalu mapu tũfa, fill
kom kinngey, kom may amawũklelu llasunu che;
feymu nga niyen nga ñi rakiduan: trarintuku-
nuwan piken ta fololneo, kiñe fũcha tronkomu;
trarintukuleli fey waychufle mapu fey chunya
yawũh mapu fey fenyawan, fewũla kũne nortule
mapu fey larganton. Fengechinu duwan niyen
llasu ta ta malle, pingerki fũcha malle. ;AY!
chempinichikay nga malle, mũha weda dũngũ elo
wen kayti ; iñche nga nielan llasu nga ti.
;Chew kam peyan llasu trarintukuwan ta?; mũ-
na weda dũngũ mũlerki; ; Rũf dungu ti nay -
malle? Rũf dũngũ anay rũf dũngũ, kom mũũku -
mapu kinngi wachũfal mapu. Kom, kom amawi -
llasunu che. Mũha wedarkenay; Ay, fũse ni -
yekafli kay malle, pardonafeli, pekapetula -
fuyuni kañple llasu eyini wũngiykonini faw,
nejor trarintukoli doy kũnefuy, wũne, tra -
rintukũholi llunu aseli, fey libreli elutu-
wayu iñche llũkantati ũtrũfnangan, itrũhangũ

li kam mongen, nongelayen; feychi dūngū mu
nay fūre niyeyen nay malle, piwkingū. AY, -
chempinginichi nay malle, wūlayan ta ti, piw
faluni, wūlayan tati... pifi."; Fūseniyen -
anay, fūseniyen, favoren anay trarintukuno -
wen" pi fūcha malle. Bueno, bueno fenkeyayu,
fenkeyayu. Feynga kintuyngu kiñe kūne fir -
mengechi tronko, feynu konpuynga fūcha na -
lle, wūluwi; wuluwlu nga fey, trarintukungi.
Trarintukupowel, ella fey anay ella fey, fū-
yūnkeli nūtewe, pirkī, No, nūli mi kūne fūy
kleyal, fūyklenolni feymi ūtrufnangūn, pi
ti ūwa; trariniyengi, Ay pi. Dewnay ūi tra
rintukuniyefiyel, segurafi; fewla nga, peye-
yu weda trewa, kisu nga apūnini nga ni nūy
ni nga mi ilo. Fawta puy ni antū, rūf tra -
naka nentuwayu langūnayu faw, kūni ta mi wū
luwūn, piwingū nga, fenuechi entuy ūi nūnga
yūn pichi malle. Fey nūy kiñe tutelū nanūll,
ye kupafniyi... ; Ay fenkeli malle perdona -
nay, pardon anay !... Wūlel niyi kūpaf niyi.
; Awūnganga!, pi fūcha malle. Fewla petu way
chūfūy mapu; waychūfūy fewla mapu piniyeyew,
ayeñeniyeyew pichi malle. Wūlel niyengi mū-
trong niyengi. Feyneo, kansa tripay ūi wū -
lelngen fey, lawfaluwī fūcha malle, fey fen
kūhungi; dew lapelay ta weda malle fey; dewū
kūni ni lan pi ayini, wewfiñ nga pi fewla a
non ilotuñmunen pi. Fey anuy pichi malle -
fenkūnufi. Fey anuy ilotelu.

Fey fey ti chi fūcha malle fey wi -
tratu neyenki, witratuy neyeni; ūochingi ūi
witratu neyentun; fey kiñe pichi dono per -
payew; kanañ ufisa. Feynu dungufi fūseniyen
papai. Trarintuku nūwenew pichi malle monge
chi, larngepan pingerki nga ti pichi dono.
Feynu anuy ti chi pichi dono, largangi, las-
tinangi. Fey librekalu nūten, afirmawtulu ;

fey kiñe ufisa rûnkûtufeni, fey nûñnafi ti pichi dono, wirarûnekewi ñi ngûman, ngûnay ti chi pichi dono kamañ ûfisayen.

Fewûla fey ; Chew kan pepEFIñ ta pi chi malle, langûnafiñ, iñche ke ta nolafiñ-pefili rûf langûnafiñ fewla pinga fûcha malle, lladküy. Fey rantufi ti pichi dono : "pi chi malle may fillantu feytichi komu, kiñe waw nûli feyta chi komu; feymu may pûtokopu ki rangi antûple puki. Pûtoko nekepuki pirkewew ti chi pichi dono. Ay fotrû, feymu - may llofturkefiñ tati, feymu ta montulay ta ñi wengûy piwingu. Feynga anuy. Fey falta - lay wengûy .Feypeyew, pichinalle lloftuniye- ngini anay komu, pewûtuwayni. Fûcha malle - may illuniyeynu langûnalû may eyni pingerki. Feynu nga ; Chem dûngû kan arnan ta?, ano - llofturkefelinu komu, meyor may kiñe ngûhen ka arnan pirki nga pichi malle. Fey wentetu winkul, petuñi punon ñi komu feymu nga nû - trûhangûn nekepuy " nûle dûngu nûley dûngû piyan pichi kooo", feymu nga fûcha malle ko pûdnangi ka dûngûy, wûluwlay dûngolu fûcha malle, "nûle dûngû nga nûley piyan pichi koo" Pi nangûno meki pichi malle. ;Awen! , awo - fûlparkelaytata, meyor nûley dûngû pikaperkelafiñ, pi kisu ñi rakiduamu. Fey nûley - dûngû pirki fûcha malle. ;A ! weda wedwed . Nûyafiñ pirkelafuyni chunafuyni kayti pinga pichi malle, chew chi anutuy.

Ferngechi pipiluwelay fûcha malle. Alûnu, wûllo wallotuyawtuy; ka lloftukan - pi. Amulu pepurki nga pichi malle ñi pûtokon, feymu mûten rûnkûtupufi, ;AWEM!, Pi nga pi - chi malle, chuman fewla : chiwû reke wirarû pelan pi, feym nga ; A A A...! Pi. Ta ma pi- chi mellerkeno pi fûcha malle, lelûnkunufen tufi. Ayelen lef tripafentuy pichi malle, chew chingetuy.

Bueno, chuman ta pi nga fūcha malle, mejor may laufaluwpen nga feynga pi, fūcha trawūlmangen, awiñmangen. Kom feymu ta tranakonpay pichi malle.

Puy ti eluwūn, alūngūluwi che pi - chi malle ka puy; alū mapu elūwi. Feymu fa ple konpay may pingeni. Welu, wūne kinku - non ñi lalen ñi fūcha perkūkūnowal pi. Fey mu fey konpon pi... ;Karojo! Penkaperken - may pi fūcha malle ;Feyta! ;Yar! pinga;kiñe pi pichi malle; ka ;Yar! Pikaynga, epu pi, ka allkūngekey : ;Yar! kūla pi pichi - malle. Feymu fey, chew ta tuwafen wesa kona; chew anta la perkūki, pi pichi malle, fey - amutuy.

Fentepun a puen.

WARRIATUN

Pu peñi, kiñe perimontun dugu niyen. Rūf dūgū kontayan. Dewna doy epu tripantu - ngetuy. Amuyal Puerto Saavedra, dewna pufū - dū, kumulple, dew rumen Rufino Painemilla - ple, kidu anulen. Fey leuwūlūn lalkenmu anu - lelu kam iñche, una de la tarde parece. Pu - rumingonñi kintun feyti chi foliltu rew, fey - mu nga mūli kiñe wapor, mūley kiñe wapor, ella mūhalu, kom niyi ñi aliwen, kom niyi, welu niyelay che. Leliwulfiñ, fentrentu leli wūlniyefiñ. Fey amañ ka kinturumen; ka kin - tuwūltufiñ ngewetulay nga ñi wapor, amuperki maynga Puerto Saavedra pin iñche kisu ñi ra kiduan. Wechon wente winkul pufūdū fey leli wūlan chew chi anulepi pin, wechun chew no - rume ngelay. Fey hasta fecha kinlafiñ; chun,

ngechi dungŭngen. Kisu rakiduamkefŭh, sub -
marino ngepey fey koni llufumeo. Kono perri
montun reke fii dungu, welu kinlafiñ. Rŭf -
dŭngŭ, wechŭ antŭ dungu ta ta.

A F I

B I B L I O G R A F I A

- Aguirre 1980. Patricio Aguirre: Recopilación y clasificación de Relatos orales mapuches. Seminario Conducente Título de Profesor de Estado en Castellano. U. de Chile-Temuco, Dpto. de Lenguas y Literatura, 1980.
- Augusta 1934. Fray Félix José de Augusta: Lecturas Araucanas. Padre Las Casas, Temuco, Imprenta y Editorial San Francisco, Chile, 1934 (1910).
- Augusta 1966. Fray Félix José de Augusta: Diccionario Araucano. Padre Las Casas, Temuco Imprenta y Editorial San Francisco, Chile, 1966 (1915).
- Carvalho-Neto 1965 Paulo de Carvalho-Neto: Concepto de Folklore, Caracas, Editorial Pomaica, Venezuela, 1965.
- Carvalho-Neto 1969. Paulo de Carvalho-Neto: Historia del folklore Iberoamericano, Santiago, Editorial Universitaria, Chile, 1969.

Carrasco, I. 1980

Iván Carrasco Muñoz: Los Límites de la Literatura Mapuche. Copia mecanografiada cedida por el autor y que fuera publicada bajo el Título: En Torno A la Producción Verbal Artística de los Mapuches, en Estudios Filológicos, N° 16, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1980.

Carrasco, H. 1981

Hugo Carrasco Muñoz: El Mito del Shunpall En Relatos Orales Mapuches. Tesis presentada como parte de los requisitos para optar al Grado de MAGISTER EN LITERATURA, con MENCIÓN EN TEORÍA LITERARIA, en la Escuela de Graduados, Universidad Austral de Chile, Edición mimeografiada, Valdivia 1981.

Catalán 1955.

Diego Catalán: La Escuela Lingüística Española y su Concepción del Lenguaje. Madrid, Gredos, 1955.

Dannemann 1975.

Manuel Dannemann: "Teoría Folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas" en Teorías del Folklore en América Latina. Caracas, Biblioteca INIDEF, Venezuela, 1975; pp.13-43.

- Dannemann 1976. Manuel Dannemann: "Nuevas Reflexiones en Torno al concepto de Folklore" en Folklore Americano N° 22, Lima, Perú, 1976; pp. 12-129. Comité Interamericano de Folklore.
- Dannemann 1977-1978. Manuel Dannemann: " Supersticiones, mitos y leyendas en la cultura tradicional Chilena" en Logos, N° 13-14, Buenos Aires, Argentina, 1977-1978; pp. 183-200. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Dannemann 1980. Manuel Dannemann: Folklore Literario, Cultura Retradicionalizada y con texto social. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, 1980.
- Dégh 1969. Story Telling in a Hungarian Peasant Community. Bloomington/London, University of Indiana, 1969.
- Englert 1936. P. Sebastián Englert: "Lengua y Literatura Araucanas" en Anales T.I, Cuadernos 2 y 3, Stgo. 1936. Sección Filología, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile.

- Erize 1960. Estaban Erize: Diccionario Conon-
tado Mapuche - Español. Buenos Ai-
res, Instituto de Humanidades, U-
niversidad Nacional del Sur, 1960.
- Guevara 1911. Tomás Guevara: Folklore Araucano.
Santiago, Imprenta Cervantes, 1911.
- Hondricks 1976. William O. Hondricks: " La Lingüís-
tica y la ciencia del folklóre" en '
Semiología del Discurso Literario,
Madrid, Ediciones Cátedra, España,
1976.
- Jakobson y Bogatyrev 1973. Roman Jakobson y Peter Boga-
tyrev: "Le Folklore, forme spécifi-
que de création" en Roman Jakobson:
Questions de Poétique. Paris, Edi-
tions du Seuil, Francia, 1973, pp.
59-72 (1929).
- Koessler 1956. Bertha Koessler: Indianernärchen
aus den Xordilleren (Märchen des
Araukaner). Düsseldorf-Köln, 1956.

Köngäs y Maranda 1971. Elly Köngäs y P. Maranda: Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague- Mouton, senior editor E. Köngäs Maranda, 1971.

Köngäs y Maranda 1971. Elly Köngäs y P. Maranda: Structural Analysis of Oral Tradition. Edited by P. Maranda and E. Köngäs Maranda. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Lenz 1895-1897. Rodolfo Lenz: Estudios Araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-97.

Menéndez Pidal 1954. Ramón Menéndez Pidal: "Prólogo" a Cómo vive un romance, de R. Menéndez Pidal, D. Catalán y A. Galinos. Madrid, C.S.I.C., Revista de Filología, Anexo IX, 1954.

Moesbach 1962. P. Ernesto Wilhem de Moesbach: Idioma Mapuche. Padre Las Casas, Temuco, Imprenta y Editorial San Francisco, Chile, 1962.

Valliancy 1971. Luis Valliancy: Pian... Cuentos Mapuche. Santiago, Editorial Uniceitaria, Cormorán, 1971.

I N L I C E

	Pág.
INTRODUCCION	I
EL PROBLEMA U OBJETO	
Delimitación del Objeto de Estudio:	
Problema	III
Disciplina	IV
Objetivo	IV
Objetivos Específicos	IV
Metodología	VI
El Corpus del Trabajo	VII
MARCO TEORICO	
El Folklore	1
El Folklore Literario	3
El Folklore Literario Mapuche	8
LOS GENEROS DEL FOLKLORE LITERARIO MAPUCHE:	
EL EPEU Y EL NÜTRAMKÁN	
El Epeu	17
El Nütramkán	19
NOCION DE FOLKLORE LITERARIO MAPUCHE	
Naturaleza	22
Función	23
Vigencia	24
TRABAJO DE CAMPO	
Objetivos	25
Integrantes y Etapas	25
Registro Bibliográfico	25
Recolección de Material	26

	Pág.
CONCLUSIONES	35
Narración mentira	36
Narración Verdad Mentira	36
Narración Verdad	36
A N E X O S (Traducciones)	
El zorro y la lombriz	38
El zorro y el triuque	39
El zorro invitado al Nguillaún	40
Luan	42
Weupín	43
El pescador	46
Futa pisen engu pichi pisen	47
Manqueán	49
Explicaciones y hechos de Manqueán	51
Pago por el casamiento de Manqueán	52
El zorro y la perdiz	53
El tordo, la loica y la tenca	54
El león y el zorro	55
Warriaún	57
Weupín	59
(Transcripciones)	
NGURU ENGU DULLWI	63
NGURU ÑI RAMAN RUKAN	64
NGURU ENGU TRUWKU	<u>64</u>
NGURU MANGELNGI KAWIÑMU	65
LUWAN	67
CHALWAFE	67

FÜTA PISEN ENGU PICHÍ PISEN	68
MANKIAN	70
NGURU ENGU FUDU	72
KULA UNUM	73
NGURU ENGU TRAPIAL	74
WARRIATUN	78

DR 1001010101010101



35605000 29714 8