

*EN LA ARAUCANÍA: EL ÚLTIMO PARLAMENTO MAPUCHE DE COZ-  
COZ*

RELATO DE AURELIO DÍAZ MEZA (1907)  
PRESENTACIÓN Y TEXTOS DE JAIME HUENÚN, MARÍA EUGENIA GÓNGORA  
Y CARMEN ARELLANO

## ÍNDICE

- PALABRAS INTRODUCTORIAS DE JAIME HUENÚN, POETA MAPUCHE.
- AURELIO DIAZ MEZA: UNA BIOGRAFÍA. POR MARÍA EUGENIA GÓNGORA.
- EN LA ARAUCANÍA. BREVE RELACIÓN DEL ÚLTIMO PARLAMENTO ARAUCANO DE COZ-COZ EN 18 DE ENERO DE 1907. POR AURELIO DÍAZ MEZA.
- LAS OPINIONES ERRÓNEAS QUE ... CIRCULAN EN LA CAPITAL”. LA PERCEPCIÓN CULTURAL ENTRE LOS *WINGKA* Y LOS MAPUCHE. POR CARMEN ARELLANO HOFFMANN.

\* Los textos de Aurelio Díaz Meza y Carmen Arellano Hoffmann fueron publicados en el libro *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz en 1907*. Carmen Arellano, Hermann Holzbauer y Roswitha Kramer, eds. Madrid, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, Madrid: Iberoamericana, 2006. La presente reproducción de los textos mencionados está autorizada por la editorial Iberoamericana/Vervuert.

EL PARLAMENTO DE COZ-COZ (1907-2007):  
*UN DIÁLOGO NO CORRESPONDIDO*

*Palabras de Jaime Huenún  
Poeta mapuche*

*A mi juicio, “En la Araucanía”, la crónica del Parlamento de Coz-Coz escrita por Aurelio Díaz Meza es un documento que trasciende el difícil periodo que vivían los mapuches en 1907 en todo el sur de Chile, porque ese momento de cruda discriminación, de sistemática usurpación territorial y de “civilizados” despojamientos e imposiciones culturales se fue repitiendo con cierta infame regularidad a lo largo de todo el siglo recién pasado, permaneciendo vigente hasta la actualidad. Es un documento cuya autoría material pertenece a un periodista chileno, pero que en definitiva constituye el texto plural en el que se integra la mayoría de las voces de quienes allí participaron: loncos, caciques, mapuches de diversas comunidades, de diversos lof (territorios), los que expusieron en dicha instancia no solo sus reclamos para hacer visible su desmedrada situación, sino que también sus propuestas para conseguir algunos acuerdos que permitieran superarla.*

*Pero más allá de los justos reclamos por los territorios usurpados, más allá de las denuncias por las repetidas acciones criminales de cierta sociedad chilena civil y uniformada y ciertos estamentos jurídicos corruptos, creo que el Parlamento de Coz-Coz se alza ante nosotros como una crónica viva e interpeladora que resume la ética de la sociedad mapuche de la época, una ética construida a partir de la intervención de muchas voces, pero también levantada desde la esperanza indígena de querer terminar con los atropellos de que eran víctimas a través de la palabra. La fe en la palabra está allí presente, la fe en la expresión dignificadora y democrática de la palabra en un momento de franco diálogo comunitario; la fe en la palabra individual y colectiva, la fe en la antigua palabra familiar que arranca de una stirpe que intenta prevalecer en este mundo a pesar de las dificultades y tropelías cientos de veces sufridas y denunciadas.*

*Me tocó vivir el Parlamento conmemorativo que se realizó el año 2007 en Coz-Coz, Panguipulli, y aquello fue una experiencia de muchas facetas. Fue, en primer término, una experiencia familiar de reencuentro con la Grandes Tierras del Sur, porque viajé desde Santiago con toda mi familia a pernoctar durante esos días en Coz-Coz, es decir, volvimos a tocar la tierra con lo pies y con las manos, volvimos a respirar el aire de ese territorio, pero también volvimos a escuchar y a ver renovado el ciclo de la conversación mapuche en ese contexto. La conversación mapuche, que es absolutamente fundamental en las comunidades, no solamente expuso en Coz-Coz una faz política y social, sino que arrastró en su caudal la memoria parental y cotidiana de todas las personas que llegaron hasta ese ineludible valle histórico.*

*La conversación que se estableció entre los mapuche de Panguipulli y los de Villarrica, de Lautaro y los que arribaron de Argentina, fue una conversación en mapudungun y en español que tuvo la virtud de permear y a la vez conectar los tiempos y las distancias, las muertes, las persecuciones, los secretos y públicos afanes de la sobrevivencia. Todo ello en un espacio que revivía escenográficamente el primer Parlamento de 1907, esto es, un espacio donde pernoctamos bajo ramadas hechas con los árboles de la zona y en el cual teníamos la posibilidad de contemplar el cielo y el fuego durante las noches; un espacio donde se compartía la carne, el pan y la bebida, donde se dialogaba sobre las viejas ceremonias bajo el influjo de la palabra ritual y oficial de los mapuche dirigentes.*

*Se dice que todos los mapuche somos al fin y al cabo parientes, y en definitiva allí uno se daba cuenta que efectivamente a través de la palabra dialogada uno era pariente del mapuche que venía de Neuquén, de Freire, de Quepe, de Huilio, etc... Fue un instante que uno podría calificar, en lenguaje religioso-católico, como “ecuménico”. Fue un instante no solamente de reencuentro, sino que también de intermitente conexión con el pasado, porque veíamos a los jinetes que resguardaban la normas mapuches vigilar y dirigir el campo ceremonial y social con una solemnidad impenetrable, veíamos a los caciques y*

loncos hablando largas horas en mapudungún, saltando con vehemencia en los ceremoniales, gritando las fórmulas rituales de antaño y generando un vínculo material y espiritual con el espacio geográfico, con el despierto paisaje. De alguna manera Coz-Coz volvía a referir a esos antiguos mapuche y se volvía a escuchar ese gran vocerío — el que Díaz Meza calificó, humorísticamente, de **pandemónium**— en el que se negociaban y dirimían decisiones cruciales para el futuro de un pueblo.

Por otra parte, el hecho de estar ahí viviendo “a la antigua” por un par de días hacía que uno como poeta también tuviese una especie de vinculación más estrecha con el espacio territorial, que hablaba desde diversos puntos (el cometa Mac Naught apareció durante el segundo día del Parlamento y se mantuvo suspendido en el horizonte, quizás como una probable señal para tiempos de mayor promisión). En definitiva, en lo personal fue un momento de necesaria comunión con la tierra, con la palabra mapuche, con los curtidos rostros mapuches, con los viajes y con la posibilidad de generar hacia el futuro una conexión de nuestros hijos con esos ya cercados campos (había muchos niños, familias completas que estaban allí instaladas y cada una esperaba su turno para plantear su propia opinión).

Recuerdo que a una de las reuniones grandes que se hicieron, llegaron los descendientes de los antiguos caciques y loncos que participaron en 1907 en ese mismo trawun y ellos reclamaron un momento para hablar de esos antepasados, para reeditar las voces de sus ancestros, hasta entonces ocultas, pero no olvidadas. Esto nos hizo entender que los mapuches han tenido la porfiada vocación de prevalecer a pesar de los cambios y las imposiciones, que la oralidad comunitaria ha mantenido un poder irrecusable y que los muertos no han dejado de decir lo suyo; a pesar de las aciagas circunstancias históricas, la voz de esos loncos todavía sigue gravitando.

Yo diría que el Parlamento de Coz-Coz todavía no ha sido correspondido en el diálogo por las culturas criollas y extranjeras colonizadoras, como ha ocurrido con muchos otros Parlamentos de siglos anteriores. Y esto es así porque, creo, la sociedad mapuche aún mantiene elementos morales/éticos que no son traducibles, que no son comprensibles para el llamado “ciudadano occidental”: el honor asignado a la palabra empeñada, por ejemplo, el valor de la palabra hablada como medio legítimo de intercambio y negociación social y política. El winka, en general, ha traicionado ese honor, el chileno y el colono han utilizado la potestad de la escritura, de la letra legal, para provocar y mantener largas y profundas omisiones e irreparables tragedias.

Creo que en el fondo de todo Parlamento o Trawun mapuche, tanto del pasado como de la actualidad, habita una intención por reeditar esa manera de ser, esa manera de estar, esa manera de relacionarse con la realidad, con el mundo, con el entorno natural, con el lenguaje y la memoria de los antepasados. Si esto fuera en parte compartido por la sociedad chilena y sus estamentos de poder, constituiría ciertamente una contribución a un diálogo honesto y progresivo que permitiría la recuperación ética de un país y la conformación respetuosa y democrática de una nación multicultural.

Creo que Chile es un país enfermo, y su enfermedad radica principalmente en que se ha negado a dialogar sobre los temas más difíciles y dolorosos, se ha negado a conversar sobre la sangre derramada, se ha negado a conversar sobre la propiedad usurpada, se ha negado majaderamente a conversar sobre lenguajes, economías y estéticas excluidas o ridiculizadas, anulando con ello la posibilidad de un crecimiento cultural, social y económico sustentado en un justo respeto por la diversidad étnica, rasgo por lo demás inherente a todas las naciones del mundo. Para ello, a todos nos conviene no pasar de largo por esta frase, escrita con lucidez y rabia por Aurelio Díaz Meza, hace ya 103 años:

“Se olvidaban tal vez que ellos, los dueños y señores de la selva que un día hicieron temblar al león de España, han sido perseguidos, robados y asesinados no en campales batallas, sino ¡mientras un Gobierno les cubre los ojos y les ata las manos con un mentido protectorado!”

## AURELIO DÍAZ MEZA: UNA BIOGRAFÍA

*María Eugenia Góngora*  
Universidad de Chile  
mariagongoradiaz@gmail.com

Aurelio Díaz nació en la ciudad de Talca, en Chile, el 13 de abril de 1879. Fue hijo de Elías Díaz y de Adelaida Meza. Su padre fue soldado en la guerra entre Chile y la Confederación Perú-Boliviana que se inició justamente en 1879. Elías Díaz nunca volvió de la guerra y Adelaida Meza debió criar sola a su hijo.

Muy tempranamente, siendo todavía un niño, salió de su casa a la aventura, viajando en una carreta para conocer el mundo, según su testimonio personal. Volvió al cabo de poco tiempo a casa de su madre y entró al Seminario Menor, con la intención de estudiar y llegar al sacerdocio; esa vocación no prosperó y siguió luego sus estudios secundarios en un colegio de Talca.

De ese breve paso por el Seminario, Aurelio Díaz obtuvo, sin embargo, ciertos conocimientos básicos de latín y una familiaridad con el mundo eclesiástico, familiaridad que mantuvo durante su vida, gracias a sus numerosas relaciones de amistad con sacerdotes y miembros de la orden de los Capuchinos y los Agustinos, entre otros.

En 1895 inició su carrera periodística en el diario *La Libertad* de Talca y en 1899 se trasladó a Santiago, donde trabajó como reportero de *El Chileno*, bajo la dirección de Enrique Delpiano. Luego colaboró en periódicos como *El Porvenir*, *La Nueva República* y fue redactor de *La Tarde*. Al cerrar este último diario, Aurelio Díaz ingresó a la redacción de *El Imparcial* y, por un año, se hizo cargo de la dirección de *El Mercurio* de Lebu, en Valdivia. A fines de 1906 comenzó su trabajo en *El Diario Ilustrado* de Santiago, del cual llegó a ser director en 1914. Fue asimismo director de la revista *Sucesos* y en 1917 se incorporó a la redacción de las sesiones del Senado de Chile.

Gracias a su relación con el Padre Sigifredo de Frauenhäusl, de la Orden Capuchina que ya estaba entonces a cargo de la evangelización de la región de la Araucanía, Aurelio Díaz pudo estar presente en el parlamento de Coz-Coz del día 18 de enero del año 1907<sup>1</sup>. *En la Araucanía*, su relato del último parlamento entre el Gobierno de Chile y los lonkos mapuche de la zona de Panguipulli -y de otros venidos de lejos- tiene una actualidad y un valor testimonial inestimable y fue publicado por primera vez en 1907 por la imprenta de *El Diario Ilustrado*. Acompañando al sacerdote capuchino viajaron Aurelio Díaz y el también periodista Oluf Erlandsen, del diario *El Correo de Valdivia*. El interés de Aurelio Díaz por la cultura mapuche se manifestó de muchas maneras, y participó en excavaciones arqueológicas realizadas en cementerios del sur de Chile, particularmente en lugares como Lanco y Loncoche, en la provincia de Valdivia.

En 1915 Aurelio Díaz inició un nuevo trabajo como periodista en los diarios *El Mercurio* y *Las Últimas Noticias* y mantuvo su interés en diversas actividades literarias y crónicas.

---

<sup>1</sup> Manuel Curipangui-Treulen, el lonko de Coz Coz y uno de los principales organizadores de este acontecimiento, es recordado hasta el día de hoy por las comunidades cercanas a la ciudad de Panguipulli. El centenario de esa reunión entre el Gobierno de Chile y los lonkos de la zona se celebró en Coz Coz en enero del 2007.

En el ámbito de la difusión histórica, su obra más conocida es, sin duda, la serie de crónicas y relatos históricos y novelescos reunidos en siete tomos bajo el título *Leyendas y Episodios Chilenos*. Esta obra, publicada por editorial Nascimento en la década de los 30, y reeditada como antología por Alfonso Calderón en 1975, apareció originalmente, con prólogo del historiador José Toribio Medina, en las series denominadas *Crónicas de la Conquista* (1925), *En Plena Colonia* (1926), *El Advenimiento de Portales* (1932) y, como ediciones póstumas, *La Quintrala y su época* (1933) *Patria Vieja y Patria Nueva* (1938). En *Los Tiempos*, y bajo el seudónimo de “Sancho Garcés” publicó además una serie de breves crónicas coloniales tituladas *Del Tiempo Antiguo*. Varias generaciones de chilenos pudieron acercarse a su propia historia gracias a la amenidad de estos relatos.

Por otra parte, Aurelio Díaz trabajó permanentemente como crítico teatral, y promovió la protección de los derechos de autor en su calidad de miembro de la Sociedad de Autores Teatrales<sup>2</sup>; esta institución se constituyó oficialmente en junio de 1915 y en la inauguración, el programa incluyó la puesta en escena del “Juguete cómico” *El Tío Ramiro*, de Díaz Meza, y la interpretación del Intermedio Orquestal que el notable pianista y compositor Alberto García Guerrero había realizado para su popular obra de tema araucano, *Rucacahuñ*<sup>3</sup>.

La primera obra que lo hizo conocido en el ámbito teatral fue esta zarzuela, una de las escasas obras dramáticas en Chile que tratan de los problemas araucanos<sup>4</sup>. Fue publicada en 1918, (si bien Virgilio Figueroa asegura en su *Diccionario Histórico* que fue escrita en 1908<sup>5</sup>) y puesta en escena con música de Alberto García Guerrero, y se mantuvo durante largas temporadas en cartelera; como ya hemos mencionado, la música de *Rucacahuñ* fue ejecutada en la inauguración de la Sociedad de Autores Teatrales de Chile en 1915, lo que deja claramente establecido que la obra fue presentada y conocida antes de su publicación en 1918<sup>6</sup>. En una foto de 1912<sup>7</sup> aparece

<sup>2</sup> En la gestación de esta Sociedad habían participado, ya desde 1912, escritores como Víctor Domingo Silva, René Hurtado Borne, Miguel Angel Gargari, Max Jara y Manuel Magallanes Moure, además de Aurelio Díaz Meza. En el ámbito teatral cabe señalar además que éste organizó una compañía que presentó por primera vez en un teatro del centro de Santiago al importante actor Alejandro Flores y que junto a Adolfo Urzúa Rozas, un autor y actor teatral y cinematográfico, profesor de Estética e Historia del Teatro del Conservatorio Nacional de Música, realizó varias puestas en escena de obras de teatro y zarzuelas.

<sup>3</sup> Alberto García Guerrero (La Serena, 1886- Toronto, Canadá, 1959), perteneciente por un tiempo al grupo de “Los Diez”, fue el compositor de dos de las obras de Díaz Meza (*Rucacahuñ* y *Damas de Moda*). Llegó a ser profesor en el Conservatorio de Toronto y maestro de Glenn Gould, entre otros pianistas menos conocidos.

<sup>4</sup> En una comunicación personal, María de la Luz Hurtado consigna la aparición de la que fue probablemente la primera obra teatral dedicada al tema: *La ciudad encantada de Chile*, de Jorge Klickmann, de 1892. Se trató de una obra indigenista situada en la Araucanía, que reivindica y exalta al pueblo mapuche (“los araucanos”), y su cultura, y critica la opresión reiterada de “los del Norte” sobre este pueblo. No es una obra “realista” sino de carácter mítico. De acuerdo a González y Rolle, hacia 1900 empezaron a aparecer obras de tema mapuche; mencionan en ese sentido la obra *El Macul*, con libreto de Oscar Sepúlveda y Pedro Rivas, y música de Emilio Villar (1900); las óperas *Caupolicán*, con música de Remigio Acevedo y *Lautaro*, con música de Eleodoro Ortiz de Zárate, estrenadas ambas en el Teatro Municipal de Santiago (*Historia Social de la Música Popular en Chile* 159). Por otra parte, es interesante consignar que, además de *Rucacahuñ* (1908 y 1912) se estrenó también en el año 1912 *Arauco*, una zarzuela de temas mapuches, con texto de Matías Soto Aguilar y música del catalán vecindado en Chile Angel G.Torrens. (Comunicación personal de Alden Dittmann).

<sup>5</sup> En este sentido, tenemos algunos fundamentos para suponer que esa fecha de 1908 es verdaderamente la del estreno de esta obra que fue luego reestrenada en 1912. Según Abascal Brunet, Manuel y Eugenio Pereira Salas, la obra fue estrenada el 23 de julio de 1908 por la “Compañía de [Francisco ‘Paco’] Ruiz-París” en el Teatro Edén, de Santiago (Abascal y Pereira 154-155, n.101). Por otra parte, según Emilio Casares, *Rucacahuñ* fue reestrenada el 15 de abril de 1912 por la Compañía de Enrique Gil, en el Teatro Politeama, situado en el interior del Portal Edwards (Casares 969-970). Más recientemente, González y Rolle también sitúan el estreno en 1908 (González y Rolle 159).

<sup>6</sup> *Mundo Teatral*, revista fundada por René Hurtado Borne, dramaturgo y escritor, fundador de la SATCH, y “Director Propietario”, junto a Nathanael Yáñez Silva y a Fernando Gándara Pastor, de la revista cuya publicación se inició justamente en 1918. (Comunicación personal de María de la Luz Hurtado)

Díaz Meza junto a los actores de una puesta en escena de ese año. En todo caso, pensamos que es muy probable que la perspectiva de Díaz Meza frente al problema araucano tal como se manifiesta en esta obra haya tenido una relación directa con su experiencia en el parlamento de Coz-Coz. A través de los diálogos de sus personajes se muestran la codicia y el desprecio que por los indios sienten tanto el español Rojas como el traficante chileno José Contreras. Aparecen también alusiones a diversos abusos y matanzas de indios.

Un elemento quizás tan interesante como la denuncia de los abusos en esta obra es, sin duda, la presentación de algunos diálogos en lengua mapuche, y los bailes y festejos en escena, bailes que celebran la nueva ruca de Puelpán, y que dan el nombre a esta obra, *Rucacahuñ*, fiesta de la (nueva) ruca. Cuando la obra se presentó en el antiguo Teatro Politeama de Santiago, la crítica apreció el carácter innovador de esta obra al presentar -por primera vez en la dramaturgia chilena, como ya se ha mencionado- personajes mapuches y su problemática. Estos personajes reaparecen por lo demás, retratados siempre con gran simpatía, en algunas de las crónicas publicadas por Díaz Meza en los periódicos nacionales.

Otras obras suyas fueron *Mozos Diablos* (1909), *Bajo la selva* (premiada en el certamen de 1913 y relacionada también con el tema de las relaciones entre los mapuches y los españoles), *Sin Título* (comedia premiada en el Concurso Dramático adjunto a los Juegos Florales de 1914, al mismo tiempo que la primera publicación premiada de Gabriela Mistral), *Damas de Moda* (1914), *Amorcillos* y *Martes, jueves y sábado* (1916), *Flores del campo* (1917) y *El Tío Ramiro*, de 1918, entre otros sainetes y pasos de comedia.

Como parte de sus actividades literarias y periodísticas, Aurelio Díaz mantuvo un interés apasionado por el conocimiento de costumbres y usanzas chilenas y escribió, además de sus crónicas, numerosas notas sobre fiestas populares; a comienzos de la década de 1920 inició un proyecto de museo histórico cuyas colecciones, especialmente de muebles, debían alojarse en el edificio de un restaurant que funcionó en esa época en el Cerro Santa Lucía de la ciudad de Santiago, pero no pudo completar su tarea. En ese mismo edificio se guardaron más tarde las colecciones de un museo de arte popular.

Aurelio Díaz murió en Santiago el 19 de junio de 1933, a la edad de 54 años. Sus crónicas semanales sobre la historia de Chile habían llegado a ser una lectura dominical muy popular y en sus funerales, su familia fue acompañada por personas provenientes de todos los ámbitos sociales y culturales del Santiago de la época.

#### BIBLIOGRAFIA

Abascal Brunet, Manuel y Eugenio Pereira Salas. *Pepe Vila. La Zarzuela Chica en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1952-1955.

Cánepa Guzmán, Mario. *Historia del Teatro Chileno*. Santiago: Ed. Universidad Técnica del Estado, 1974.

---

<sup>7</sup> Archivo Escuela de Teatro UC. Foto publicada en *Žig-Žag* N° 379, 25 de mayo de 1912.

Casares, Emilio, comp. *Diccionario de la zarzuela. España e Hispanoamérica*. Madrid: Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2002-2003.

*Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*. Biblioteca Ayacucho, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1995. Autor de la reseña sobre Aurelio Díaz Meza: Juan Camilo.

Durán Cerda, Julio. *Repertorio del Teatro Chileno. Bibliografía, obras inéditas y estrenadas*. Santiago: Instituto de Literatura Chilena, 1962.

*El Libro de los Juegos Florales*. Santiago: Editorial Lom, 2000 (1914).

Figueroa, Virgilio (Virgilio Talquino). *Diccionario Histórico, Biográfico y Bibliográfico de Chile. Tomo 1 (1800-1925)*. Santiago de Chile, 1925-1931.

González, Juan Pablo y Claudio Rolle. *Historia Social de la Música Popular en Chile, 1890-1950*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004

Leng, Alfonso. “El distinguido compositor y pianista chileno Dn. Alberto García Guerrero”. *Música* 3 (II): 1-2.

Lillo, Samuel. *Literatura Chilena*. Santiago de Chile, 1941.

Quiroga, Daniel. “Los hermanos García Guerrero”. *Revista Musical Chilena*. 11 (1946): 7-13.

Smulewicz, Efraín. *Diccionario de la Literatura Chilena*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1984 (1977).

*The Oxford Companion to Spanish Literature*. Oxford: The Clarendon Press, 1978.

Uzcátegui García, Emilio. *Músicos chilenos contemporáneos*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación América, 1919.



**Aurelio Díaz Meza**

**EN LA ARAUCANÍA**

**Breve Relación del último Parlamento araucano  
de Coz-Coz en 18 de enero de 1907**

**Santiago de Chile**

**Imprenta “El Diario Ilustrado”**

**1907**

### Prólogo

Este folleto, escrito por un joven que despunta en el periodismo, don Aurelio Díaz Meza, tiene dos puntos diversamente interesantes, porque en tanto que la relación escrita, casi taquigrafiada, del Parlamento Indígena de Coz Coz es un documento para los que procuran conocer la índole de la raza<sup>7</sup> araucana, lo que sigue y se refiere a su explotación y exterminio por los descendientes de los españoles, menos generosos que sus padres, tiende a despertar no estéril simpatía, sino acción eficaz en los poderes públicos, bajo cuya tutela, en calidad de menor de edad, se halla la raza aborígen<sup>8</sup> de nuestro suelo.

Los parlamentos<sup>9</sup> araucanos tuvieron siempre un fin guerrero. Juntábanse los caciques o jefes de reducciones o distritos, organizados en forma patriarcal, para acordar el modo de la guerra y la cuota de hombres de cada reducción. Durante los 250 años en que los españoles, vencedores en Italia, en los Países Bajos y cargados de gloria, guerrearon con los araucanos sin lograr someterlos al dominio del Rey, hubo<sup>10</sup> parlamentos para acordar treguas. La independencia de Chile del poder español no cambió la situación de los indios; la guerra secular siguió menos activa ya entre los chilenos que se reconocían y proclamaban en poesías<sup>11</sup> y discursos hijos y descendientes del indomado león de Arauco, y los hijos de aquellos héroes primitivos que inspiraron la musa de Ercilla<sup>12</sup>: que los araucanos fueron los últimos héroes del ciclo legendario en la literatura universal.

En 1864 los araucanos celebraron el último parlamento histórico, con el jefe de las fuerzas pacificadoras, el General Saavedra. Fue la tregua definitiva. Aquietadas las tribus, la República las tomó bajo su tutela. Señalóles<sup>13</sup> territorios para que vivieran en libertad, según sus usos y costumbres. Retirados a sus bosques, a esos espléndidos bosques que infiltran en el ánimo un terror sagrado, vivieron en paz, hasta que la codicia de comerciantes, aventureros y leguleyos, han traspasado los lindes de sus tierras para disputárselas.

---

<sup>7</sup> Acerca del uso y significado del término “raza” a principios del siglo XX, véase Arellano Hoffmann: 122.

<sup>8</sup> “aborígene” en la versión 1907.

<sup>9</sup> Para una definición de los términos “parlamento” y “junta” véase Aldunate: 48, nota 47. Véase también nota 30.

<sup>10</sup> “lograr someterlos al dominio del Rey, hubo...” está omitido en la versión de 1996.

<sup>11</sup> “poetas” en la versión de 1996. Ver Arellano Hoffmann: 116, nota 13, en cuanto a las diversas opiniones sobre los mapuches como ancestros biológicos de los chilenos.

<sup>12</sup> Se trata de la famosa epopeya *La Araucana*, de Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533-1594) que apareció en España en tres partes en 1569, 1588 y 1589. Desde ese entonces se han publicado varias ediciones hasta el presente.

<sup>13</sup> “señalándoles” en la versión de 1996.

Ya no se guerrea como antaño: ya la *trutruca*<sup>14</sup> no resuena en los oteros convocando las tribus al combate ni los veloces mensajeros se pierden por los<sup>15</sup> secretos senderos de las montañas para llamar a los hermanos a la defensa del territorio; ahora los destiladores de alcohol han encontrado el arma contra la cual no puede defenderse el indio. Ignorante, respetuoso de las leyes, obediente al gobierno de la República, leal en los pactos con ella, el indio no piensa sublevarse ni ya reúne las tribus bajo el bosque, alrededor del canelo<sup>16</sup> sagrado para proclamar la guerra contra el invasor; confía en el gobierno. Pero el leguleyo le embriaga y le hace firmar papeles de venta de sus tierras; el aventurero le asalta<sup>17</sup> e invocando<sup>18</sup> el, para el indio, respetado nombre del Gobierno o la Justicia, le arroja de su choza y sus campos; el mercachifle le deslumbra con telas y baratijas. La natural desconfianza del indio desaparece con la embriaguez.

¡Cuánta injusticia! ¡cuánta infamia sufre la raza aborígena<sup>19</sup>!, no es para contarla<sup>20</sup>; hay historias trágicas que conmueven y sublevar el ánimo; hay allí campo virgen, vasto y original para el poeta, para el novelista y para el apóstol. El señor Díaz Meza ha recogido la última voz de queja, de entereza y valor de la raza en el Parlamento de Coz Coz. La fidelidad del cronista es digna de aplauso; ningún arte ha podido dar cuadro más animado y humano que la veraz relación del periodista<sup>21</sup>. Estoy seguro de que, quien la<sup>22</sup> lea, le agradecerá profundamente haber desoído toda tentación de meter mano para arreglar a su sabor los discursos de los oradores. Si el hombre de gusto literario halla en la relación del parlamento campo en qué apacentar la mente, el autor no desea otra cosa sino que el gobernante y el político encuentren materia de meditación y estudio en los breves datos sobre los crímenes de que al indio hacen víctima tinterillos rateros y rapaces aventureros. Es deber para ellos detenerse en esas páginas y obrar conforme a Justicia.

Misael Correa P.<sup>23</sup>

<sup>14</sup> Se trata de un instrumento de viento parecido a la trompa alpina (véanse láms. 20, 22); véase también Schindler: 78, acerca de su uso en el contexto del *ngillatun*.

<sup>15</sup> “los” omitido en la versión de 1996.

<sup>16</sup> Se trata del árbol llamado *foye* en *mapudungun*; véase nota 55 y GLOSARIO.

<sup>17</sup> “salta” en la versión de 1907.

<sup>18</sup> “invoca” en la versión de 1996.

<sup>19</sup> “aborígene” en la versión de 1907.

<sup>20</sup> “contada” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>21</sup> “periodismo” en la versión de 1996.

<sup>22</sup> “la” omitida en la versión de 1996.

<sup>23</sup> “En Santiago, 1907” añadido en la versión de 1996. Diez años después (1917), Misael Correa se halla mencionado por el padre Sigifredo en la *Crónica de la Misión de San Sebastián de Panguipulli* (363) en: Parte II. DOCUMENTOS: 297-380. Para comentarios, véanse *Prólogo*: xxi-xxii y *Notas a la edición*: 293-296; *Ref. bib.*: xxviii-xxix. Se citará en adelante como *Crónica*: pág. Correa fue redactor del diario *La Unión* de Santiago y en ese entonces visitó Panguipulli, comisionado por el Congreso Araucano para hacerse una idea de la situación de los mapuches. El Primer Congreso Araucano se realizó en 1916 en Santiago de Chile

### Introducción

El parlamento indígena celebrado en Coz Coz el 18 de enero de 1907 es, sin duda, la reunión más importante que han efectuado los indios araucanos después de su pacificación por el Gobierno de Chile.

La organización primitiva que conservan los indígenas chilenos, en la cual se reconoce como única autoridad efectiva al jefe de la familia o cacique, impide que en<sup>24</sup> el territorio indígena gobierne un solo hombre que refleje autoridad suprema, ya sea autocrática o democrática, dinástica o electiva.

Sin embargo, existen en Arauco caciques principales que tienen autoridad sobre varios caciques, este dato que estaría en contraposición con el anterior, como podría creerse, viene a confirmar aquel acierto<sup>25</sup>. El cacique principal es el jefe de una familia numerosa que por esta circunstancia ha tenido que dividirse o salir del hogar para formar otras *rucas* a alguna distancia. En este caso, el jefe de la nueva familia es caciquillo dependiente de su padre el cacique principal. Transcurridos algunos años, dos o tres generaciones, ese caciquillo podrá ser cacique principal, ya sea sucediendo a su padre por muerte o porque su familia es numerosa y rica.

Con este antecedente se convendrá<sup>26</sup> con nosotros en que el parlamento indígena de 1907, en que tomaron parte caciques de un radio cercano a sesenta u<sup>27</sup> ochenta leguas de Coz Coz, tiene una importancia innegable, toda vez que ha sido un síntoma de que los araucanos tienden a organizarse. En este parlamento había caciques que no se conocían personalmente y a los cuales el cacique de Coz Coz, dueño de casa e invitante y promotor del parlamento, hubo de presentar con las fórmulas<sup>28</sup> y el ceremonial de que hablaremos más adelante.

El objeto<sup>29</sup> del parlamento o “junta”, como se denomina a estas reuniones en lenguaje mapuche<sup>30</sup>, fue especialmente el de comunicarse los caciques entre sí y

---

[<http://www.siglo20.cl/1910-19/1916/notas0.htm> [última consulta: 18-09-2005] (Información: C. Aldunate)].— Acerca del Congreso Araucano, véase también *Crónica*: 363, nota 86.

<sup>24</sup> “en” omitido en la versión de 1996.

<sup>25</sup> “acerto” en la versión de 1907.

<sup>26</sup> “convendría” en la versión de 1996.

<sup>27</sup> “y” en la versión de 1996.

<sup>28</sup> Sobre contenido y función de las fórmulas de identidad comunitaria, véase Catrileo: 108-110; además sobre rituales de saludo véase pp. 205-206, 211, 213.

<sup>29</sup> “objetivo” en la versión de 1996.

<sup>30</sup> Evidentemente “junta” es una palabra española que fue incorporada al idioma mapuche. La junta se deriva posiblemente de formas precedentes mapuches de organización social y militar como el *aillahue* y el *huichanmapu*, respectivamente. Éste último era una forma de confederación regional que solamente se celebraba en épocas de defensa militar (Wilhelm de Moesbach: 15-16, 109-110; véase *Ref. bib.*: xxix). En mapuche, *huichan/wichan* significa “juntarse, aliarse”. Véase OVERLAND, I: 267, nota 7 en Parte II. DOCUMENTOS: 265-292. Para comentarios sobre esta fuente, véanse *Prólogo*: xxii-xxiii y *Notas a la edición*: 263-264; *Ref. bib.*: xxix. Se citará en adelante como OVERLAND, artículo: pág. Consúltese Dillehay sobre la importancia

referirse mutuamente los infortunios que padecen: contarse en familia, digámoslo así, los inauditos atropellos que los “españoles”<sup>31</sup> cometen contra ellos; oír las opiniones de los ancianos, a los cuales guardan profundo respeto y resolver de mancomún lo que, a juicio de todos, sería conveniente hacer para poner en salvo lo que les resta de su patria antes libre: su<sup>32</sup> tierra, su *ruca*, y sus animales.

El invitante y organizador de este parlamento, Manuel Curipangui Treulen, cacique principal de Coz Coz, es todo un tipo araucano. Alto, fornido, de aspecto fiero, vivo de ingenio y que piensa, sostiene una conversación con cualquier *huinca* y pone objeciones razonables a lo que se le contesta. Sabe hablar en castellano, [sin embargo] prefiere hacerse entender por medio de su sobrino José Antonio Curipangui (por contracción, este apellido se pronuncia Curipan; quiere decir: “león<sup>33</sup> negro”).

El cacique Curipan Treulen tuvo la idea de este solemne acto y le ha cabido la honra y satisfacción de verlo efectuado sin tropiezos, mediante a sus activas gestiones y a la entusiasta acogida que encontró entre sus vecinos Juan Catriel Rain, Mauricio Hueitra y Tadeo Millanguin, caciques principales de Trailafquen, Ancacomoe y Panguipulli, respectivamente. Quince mocetones<sup>34</sup> de Coz Coz se ocuparon durante veinte días más o menos en recorrer más de ochocientas leguas<sup>35</sup> invitando a los caciques araucanos instalados entre Purulon y la Argentina, Villarrica y Panguipulli, en nombre de su señor, a la “junta” de Coz Coz y desde el 16 de enero empezaban a llegar al pintoresco valle (láms. 2, 3) los primeros

---

sociopolítica de esta reunión desde la perspectiva mapuche. Es interesante anotar aquí que la junta que describe Díaz Meza tiene lugar dentro del marco de un *ngillatun* o *kamarikun* que comienza con la inmolación de una gallina (213, cap. “El valle de Coz Coz”) y termina con el sacrificio de un toro (227-231, cap. “Desfile, sacrificio y baile”). Acerca del *ngillatun* en la región de Panguipulli, véase Schindler en este volumen.

<sup>31</sup> “chilenos” añadido en la versión de 1996. Los mapuches utilizaban con frecuencia el término “españoles” para referirse a los chilenos, sin embargo, es usual la palabra *wingka* que designa de forma general a todo aquel que es extranjero, es decir no mapuche y también podía aplicarse al chileno. Véase Arellano Hoffmann: 113.

<sup>32</sup> “esa” en la versión de 1996.

<sup>33</sup> Hasta principios del siglo XX, se seguía llamando al *puma* (*Felis concolor*) “león”. Los mapuches denominan al “león” en su idioma *mapudungun* como *pangi*, que también es parte del nombre de Panguipulli (véase GLOSARIO, secciones 1.1 *Vocabulario general* y 3.1 *Topónimos*), la parroquia que tenía a cargo el padre Sigifredo como se verá más adelante.

<sup>34</sup> Se trata aquí no solamente de hombres jóvenes, sino de aquellos que se designa en mapuche como *kona*, es decir hombres jóvenes y no casados que están al servicio del cacique y de la comunidad. En época de guerra constituían el cuerpo de soldados. Los colonos también tenían mocetones, pero aquellos eran sirvientes. Véase GLOSARIO.

<sup>35</sup> Una legua española corresponde aprox. a 5,5 km. 800 leguas es seguramente un error de tipografía, puesto que Díaz Meza indica en la página anterior que asistieron caciques de reducciones que quedaba en un radio de 60 a 80 leguas, o sea, de 300 a 440 kms que es el ámbito del territorio mapuche. Véase también Aldunate: 35, nota 3.

caciques, con su escolta de “capitanes”<sup>36</sup>, “sargentos”, *calfimalen*<sup>37</sup>, *trutrucacaman*, mocetones y mujeres.

Antes de continuar la relación que me propongo hacer, debo de dedicar dos líneas a la persona que me proporcionó la feliz oportunidad de presenciar el importante acto de que me ocupo. Hace más de cincuenta años que se encuentran establecidos en la Araucanía los misioneros capuchinos de la Orden Seráfica de San Francisco de Asís. La obra de estos beneméritos religiosos se está palpando desde mucho tiempo atrás. Si el Gobierno de Chile está tranquilo con los indios araucanos; si los batallones de nuestro ejército no están en continua campaña de montoneras a través de las selvas araucanas peleando rudas batallas con los indios, se debe única y exclusivamente a estos infatigables misioneros que con la cruz y su breviario, como bagaje, se han instalado en el corazón de la altiva tierra de Arauco, soportando todos los rigores de la naturaleza, con el único propósito de llevar al corazón del indio un consuelo, una esperanza de Justicia y la idea de que Dios [no] ha de permitir en otra vida mejor, los sufrimientos de la presente. De *ruca* en *ruca* van estos heroicos frailes predicando la doctrina de Cristo: la doctrina de paz, de concordia, de confraternidad. El “amaos los unos a los otros” resuena en la montaña, en el valle, en la cima y en la *ruca*.

Hay la creencia de que el indio araucano está degenerado y es cobarde. ¡No es cierto! El indio es tímido, nada más. El indio es respetuoso a la “ley” que le enseña el misionero. Si no fuera por el “padrecito” que se enojaría con ellos, los indios tomarían inmediata venganza de sus explotadores, de esos hombres inicuos que se instalan cerca de una reducción, para quitarles sus terrenos, para robarles sus animales, para quemarles sus casas. Muchos casos ha conocido el que esto escribe en su largo viaje hasta el parlamento y de ellos escribirá más adelante. Los que<sup>38</sup> tengan paciencia para llegar hasta el fin de este folleto se horrorizarán con esos actos verdaderamente salvajes cometidos por gente civilizada contra los indígenas. El Gobierno y la sociedad chilena han oído hablar de estos atropellos como quien oye llover. Ojalá que estas líneas mal hilvanadas y escritas sólo para dar a conocer someramente la situación actual de la raza araucana, tengan la suerte de ser tomadas en cuenta por nuestros hombres de Gobierno y especialmente por el

---

<sup>36</sup> Acerca de la introducción de términos de rangos militares españoles/chilenos, véanse Dillehay: 62, 63, nota 7 y Schindler (78ss.) acerca de la función de estos cargos en la ceremonia del *ngillatun*. Sin embargo, es de observarse que la función y el significado de ellos difieren de los militares, véase más adelante en el texto de Díaz Meza (212, 214), los diversos contextos en las cuales aparecen estas figuras y las funciones que van desempeñando.

<sup>37</sup> En la versión de 1907 se escribe a veces “callfimalen”. En la versión de 1996, se escribe “callfumalen” en todo el texto. Acerca de la importancia y del papel que desempeña la *kallfū malen* (la niña de 12 a 15 años) en la sociedad mapuche, véanse más adelante pp. 212-214 y Schindler: 78-79, 81, 84, 86-87.

<sup>38</sup> “Aunque” en vez de “Los que” en la versión de 1996.

Excmo. señor don Pedro Montt<sup>39</sup>, cuyo ilustre padre tanto se preocupó de la cuestión indígena.

Junto con inculcarle al indio el axioma cristiano, los misioneros se constituyen en tenaces defensores de los naturales. Una misión que se instala es el *rendez-vous* de los que son víctimas de atropellos y de injusticias. Hace tres años [1904] llegó a los solitarios campos de Panguipulli el misionero capuchino Fray Sigifredo de Frauenhauß [sic: Frauenhäuß]<sup>40</sup>, enviado a ese lugar por sus superiores para instalar una misión en esos parajes. Una casa viejísima, situada en terrenos fiscales, fue la primera habitación y templo de Panguipulli y, por primera vez, en esas soledades, se oyó el toque de una campana que anunciaba a los naturales la llegada de un “padrecito” como los que habían conocido en Valdivia, Villarica, Purulon y otras partes.

Entre el padre Sigifredo y los indios reinó inmediatamente estrecha amistad. Pronto los últimos empezaron a contarle al “padrecito” sus quejas. Joaquín Mera, Engelmeyer<sup>41</sup>, Jaramillo, Peña, la COMPAÑÍA GANADERA SAN MARTÍN, etc., etc., violaban diariamente las leyes divinas y humanas contra los naturales; les quemaban sus casas, los correteaban a balazos de sus *rucas*, etc., etc. El padre Sigifredo se constituyó inmediatamente en defensor de los indios<sup>42</sup>. A cada queja que recibía, montaba en su caballo y escoltado por el reclamante se presentaba en casa del culpado. Allí reclamaba en nombre de su protegido; rogaba, suplicaba, insistía, pedía misericordia y protección para el infeliz indígena y a veces, cansado ya, amenazaba con la Justicia ordinaria. Se trasladaba enseguida a Valdivia e interponía la querrela en forma, continuando el trámite judicial con las formalidades debidas. De esta manera, el padre Sigifredo ha logrado disuadir muchas maldades. Naturalmente que los atropelladores odian a muerte al padre Sigifredo. Sus enemigos son todos o casi todos los “españoles” de Panguipulli y sus alrededores; pero en cambio, sus amigos del alma, sus hijos son los indios, los infelices, los pobres, ¡los que tienen hambre y sed de Justicia! ¡Qué honra para él!

---

<sup>39</sup> Pedro Montt y Montt (1846-1910) fue presidente de Chile de 1906 a 1910. Fue hijo de Manuel Montt Torres (1809-1880), quien fue, a su vez, presidente de Chile de 1851 a 1861. Éste último ha tomado fama de ser el propulsor del progreso en Chile, incluso desde antes de su mandato presidencial.

<sup>40</sup> El original incluye una foto del padre Sigifredo, que no se reproduce aquí.

<sup>41</sup> Se trata de Guillermo Angermeyer.

<sup>42</sup> Véanse detalles en la *Crónica*: 306, nota 29 y Noggler: 163. El padre Sigifredo relata de forma más extensa en su texto *Panguipulli*, las circunstancias que lo llevaron a tomar cartas en pro de los derechos mapuches (Kohut: 8-10). Ese documento, enviado al Prefecto Apostólico, Burcardo de Röttingen, forma parte del extenso informe que este último redactó acerca de la misión araucana: *Fuenf und zwanzigjaehrige Missionsthaetigkeit der Bayrischen Kapuzinermissionaere in der Araucanischen Mission Chiles. 1896-1921* (ver comentarios en *Prólogo*: xxiv y *Notas a la edición*: 381-382; *Ref. bib.*: xxix), y se halla en Röttingen II: 618-656 bajo el título “Panguipulli”. Extractos de este texto se publican en la Parte II. DOCUMENTOS: 383-394. En adelante nos referiremos a él como *Panguipulli*: pág.

Muchas veces han amenazado de muerte<sup>43</sup> al padre Sigifredo. Joaquín Mera, el explotador más genuino de aquellos contornos, lo amenazó un día. Iba borracho y se encontró en el camino con el padre Sigifredo. Lo llamó “fraile tal por cual”; le dijo cuanto denuesto le vino a la cabeza y concluyó por pronosticarle un próximo y violento fin. El padre Sigifredo seguía su viaje con toda tranquilidad cuando de repente se vio rodeado por más de veinte indios a caballo que lucían largos y magníficos *coligües* de un grueso respetable. Ante tal inesperado refuerzo, Mera y los suyos hubieron de detenerse y volver riendas. Desde entonces los indios no dejan solo al “padrecito” y lo escoltan tres o cuatro cuando sale de día o de noche a cumplir su ministerio sacerdotal.

Actualmente el padre Sigifredo defiende en el juzgado de Valdivia innumerables pleitos de indígenas, y los defiende con éxito, porque es doctor en derecho<sup>44</sup> en su patria (Baviera). Es miembro de una antigua y respetable familia y tiene a la fecha 38 años de edad. Su porte distinguido y sus exquisitas maneras, revelan en él al *sfejigneur*, el gentilhomme.

En uno de los viajes que el padre Sigifredo hace continuamente a Valdivia trabé conocimiento con él por intermedio de un estimado amigo y colega<sup>45</sup> y, al saber que yo era periodista santiaguino, perteneciente a un diario respetable<sup>46</sup>, me hizo la amable invitación al parlamento indígena cuya relación me he propuesto hacer sin otro propósito, ya lo he manifestado, que el de dar a conocer someramente el actual estado de la raza araucana y de levantar, en consecuencia, las opiniones erróneas que respecto de su modo de ser, condiciones, conducta y carácter, circulan en la capital y ciudades principales, las cuales opiniones influyen desfavorablemente en el ánimo de los hombres de Gobierno y en la prensa.

### De Valdivia a Panguipulli

El valle de Coz Coz está situado a unas cuarenta y cinco leguas al noreste de Valdivia. El itinerario que se sigue, a fin de que el viaje sea lo más cómodo posible, dura un día completo, de sol a sol, más unas tres horas del día siguiente. Nuestra primera jornada fue en tren: desde Valdivia a Quilquil, en la línea de Antihue a Gorbea, aprovechando el tren de la combinación al norte. Saliendo a las 7 de la mañana de la estación de Valdivia, se llega a las 10 y media a Quilquil, si Dios y el dichoso tren lo permiten. Los que íbamos al parlamento éramos tres. Nuestro

<sup>43</sup> El padre Sigifredo informa sobre estas amenazas en una carta a Ludovico Barra con fecha del 16 de febrero de 1905 (*Epistolario*, V: 410). Véase Nogler: 164.

<sup>44</sup> El acta personal del padre Sigifredo, que se halla en el Archivo de la Curia Provincial de los Capuchinos de Baviera, Múnich, no contiene ningún título de doctor. Sus estudios incluían, sin embargo, el derecho canónico, que abarcaba derecho civil y criminal.

<sup>45</sup> Sin duda se trata de Ludovico Barra, el redactor de *El Correo de Valdivia*, quien desempeñó un papel central en la campaña orquestada por el padre Sigifredo, que se aprecia en parte en su *Epistolario*.

<sup>46</sup> *El Diario Ilustrado* de Santiago; véase Góngora: 183.



invitante el padre Sigifredo, el señor Oluf V. Erlandsen<sup>47</sup>, corresponsal de diarios extranjeros, y el que esto escribe.

En Quilquil nos esperaban tres indios montados con los caballos que nosotros debíamos ocupar. Allí vimos la primera prueba de adhesión y respeto que los indios tributaban al padre Sigifredo. Los tres mocetones se abalanzaron, puede decirse, sobre el padre y le estrecharon la mano como a camarada. Nos presentaron, montamos y emprendimos la jornada hípica que debía durar hasta las 8 y media de la noche, con término en la misión de Panguipulli, eso sí con un intervalo de media hora para almorzar en la misión de Purulon.

Internándose por el camino hacia el este, empieza a notarse la exuberancia<sup>48</sup> del follaje. Grandes montañas se divisan a los lejos, medio envueltas en densa y pareja nube de humo: son los roces y quemas que se hacen para limpiar y preparar el terreno para sembrados.

—Aquella montaña tenemos que atravesar— nos dice el Padre, y nos muestra una línea negra que apenas se divisa detrás de los primeros cerros.

El calor empieza a apretar de firme lo cual es mal pronóstico para el resto de camino. Únese al calor el polvo sutilísimo que se levanta con el trote de los caballos. Después de una hora de camino, la conversación que al principio había sido más animada, ha decaído notablemente.

El camino se ha compuesto un poco con la sombra de los árboles que aún quedan de la corta de aserraderos y roces. La carretera continúa por espacio de quince minutos a la orilla del río Purulon, ofreciendo al caminante variados panoramas, dignos de ser descritos por artistas de fuste. El río, profundo y tranquilo, se desliza encajonado en barrancas de notable altura y va formando caprichosos zigzag, en cuyas esquinas se notan hondas concavidades hechas por la furia de la corriente de invierno.

Una hora aún de camino y llegamos a la misión de Purulon un poco después de medio día, atravesando antes el río del mismo nombre. El padre Francisco de Luxemburgo<sup>49</sup> (lám. 46), misionero de Purulon, nos recibió con todo cariño, como si hubiéramos sido antiguos amigos. Bajando del caballo y después de un par de minutos, nos invitó a almorzar en el modesto refectorio del convento. Acompañan al padre Francisco dos hermanos legos, uno carpintero y otro cocinero y ambos, junto con el misionero, [son] profesores, inspectores y *tutti quanti* del internado indígena de Purulon.

Esta misión mantiene cerca de cincuenta niños mapuches, a los cuales da vestuario, alimentación, hospedaje, cama e instrucción, completamente gratuita. ¡Miento! Como las finanzas de la misión andaban aliquebradas y aquello no podría continuar, el paternal Gobierno de Chile le concedió a los capuchinos misio-

<sup>47</sup> Poco se conoce acerca de su persona. En el *Prólogo*: xxii-xxiii se dan a conocer estos escasos datos. Véase también Aldunate: 36, notas 9 y 50, nota 52.

<sup>48</sup> “exhuberancia” en la edición de 1907.

<sup>49</sup> Ver DATOS BIOGRÁFICOS: 486.

neros, después de un largo y concienzudo informe del Ministro de Hacienda, respecto de la situación en que quedaría el erario nacional, la gran subvención de quince pesos anuales por cada mapuchito que mantuvieran interno. De manera que el Reverendo Padre<sup>50</sup> de Luxemburgo recibe anualmente setecientos cincuenta pesos de subvención y con esto viste, da de comer y paga el lavado a sus cincuenta pensionistas... El padre Francisco destina también su sueldo al internado y con esto tiene un gran alivio... Los treinta pesos mensuales que gana el Padre salvan la situación económica de la misión de Purulon.

Tal vez, para darle inversión al superávit del internado, es que el Rvdo. Padre Francisco ha hecho construir por el hermano carpintero dos nuevas salas para agrandar su colegio, recibiendo desde el primero de marzo hasta ochenta niños... Si esto no fuera ridículo, con sólo enunciarlo, se prestaría para las más amargas recriminaciones. ¿De esta manera quiere el Fisco civilizar la Araucanía? ¿De esta manera se cumple el pacto que el Gobierno hizo con los araucanos cuando éstos se sometieron a su protectorado? Sin embargo, se gastan grandes sumas de dinero [en otras cosas] cuya inversión objeta hasta el Tribunal de Cuentas, que es cuanto se puede decir.

Antes de la una montamos de nuevo a caballo y picamos hacia la larga jornada de Panguipulli. A un cuarto de hora de la misión fuimos detenidos por un indio montado en buen caballo y nada mal trajeado. Como el padre Sigifredo se había quedado un poco atrás, preguntó en mapuche a los indios que nos acompañaban si éramos nosotros los caballeros de Santiago que acompañábamos al Padre. A la respuesta afirmativa nos habló en español y nos dijo que su señor el cacique de Purulon, deseaba hablarnos. Dio un grito, habló dos o tres palabras en su idioma y un minuto después apareció por entre unas matas por las cuales yo no hubiera sospechado pasada, el cacique anunciado, seguido de tres mocetones. Iba montado en un magnífico caballo enjaezado con riendas de grandes argollas de plata. La montura estaba tapada con un paño negro ribeteado de cordones lacres y borlas en las esquinas. El cacique calzaba botas nuevas, espuela plateada, *chiripa* de paño ribeteada de lacre, pal[e]tó, chaleco, camisa aplanchada y sombrero *guarapon* de paño; todo el traje negro y nuevo. No era un indio descamisado y salvaje; no era un miserable, un degenerado, [era] el primer personaje importante que se nos presentaba. Los demás indios que lo acompañaban tampoco iban rotos como yo había visto algunos en las ciudades. Luego, en la Araucanía quedaban todavía tipos que no desmerecerían de los araucanos de Ercilla...

El indio se llevó la mano al sombrero y habló un minuto con el mocetón que nos había detenido. Cuando terminó el cacique, el lenguaraz nos dijo que su señor Francisco Huichalaf, cacique de Purulon, sabedor de que nosotros en compañía del "Padrecito de Panguipulli" pasaríamos por sus tierras para asistir al parlamento del día siguiente, había salido al camino para darnos la bienvenida en su

---

<sup>50</sup> "R. P." en las versiones de 1907 y de 1996.

nombre y en el de toda su reducción<sup>51</sup>. Deseaba que [en] nuestras familias no hubiera novedad y que no tuviéramos contratiempo en nuestras casas, sobre todo mientras anduviéramos fuera de ella. Él estaba muy contento con la venida del padre Sigifredo y de nosotros, porque así podríamos decir en Santiago la verdad de lo que viéramos. Por último nos convidaba a su casa a comer un asado. Le correspondimos debidamente su saludo y atención y le agregamos que hubiéramos tenido mucho gusto en aceptar su convite si no acabáramos de almorzar en la misión. Expresó él su sentimiento por nuestra excusa y renovó sus votos por nuestro feliz viaje, agregando que él amanecería con su gente en Coz Coz para asistir al parlamento. Nos dio la mano afectuosamente y nos separamos. Toda esta conversación fue sostenida por el cacique Huichalaf, no como quien habla con una persona de mayor categoría que él, sino con toda dignidad, con entereza como se trata a un huésped digno del dueño de casa, a quien se le hacen atenciones porque se está a la recíproca.

Seguimos nuestro viaje y poco a poco, caminando a ratos por la orilla del hermoso Purulon nos vamos internando en la montaña. El polvo no nos deja y para aliviarnos<sup>52</sup> algo, tenemos que colocarnos pañuelos sobre la boca y respirar a través del lienzo.

La flora araucana se nos presenta cada vez más rica. Una planta nos llama la atención por la hermosura de su hoja: tendrá por lo menos un metro de largo por unos setenta centímetros de ancho y es de la forma de una hoja de higuera<sup>53</sup>. Los juncos silvestres con su encipiente [sic: incipiente ?] hermosa flor blanca y amarilla invaden las partes bajas y pantanosas y las orillas de río donde no hay barranca cortada a pico. La fucsia<sup>54</sup> está en abundancia, con sus cuatro hojillas lacres dobladas hacia afuera que descubren el hermoso cáliz blanco. *Quilas*, canelos<sup>55</sup>, *maquis* y una variedad de arbustos ocupan, apretados, los pequeños retazos de tierra que dejan los robles seculares que, impertérritos, se alzan hasta sacudir las nubes con sus verdísimas copas. En algunas partes no vemos cielo; vamos bajo un techo de follaje tan espeso que sólo de cuando en cuando, durante unos minutos divisamos un “cachito de cielo”, gracias a que el viento aparta las copas de los árboles.

Hemos atravesado tres veces el río Purulon que ya ha perdido su nombre. El padre Sigifredo nos dice que tenemos que atravesarlo cuatro veces más, antes de

---

<sup>51</sup> Acerca de la importancia de los rituales de saludo, ver nota 28. Véase también Arellano Hoffmann: 134-135.

<sup>52</sup> “abrigarnos” en la versión de 1996.

<sup>53</sup> Se trata de la *nalca*; véase GLOSARIO.

<sup>54</sup> “fuxia” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>55</sup> Se trata de uno de los árboles sagrados de los mapuches, al que llaman *foye* (*DRIMIS WINTERI*), y que los hispano-hablantes bautizaron como “canelo” por el olor que despide, parecido a la especia del mismo nombre. Este árbol tiene propiedades medicinales y ahuyenta los malos espíritus, razón por la cual es considerado sagrado y usado por los *machi* en sus curaciones y, por los mapuches en general, en sus ceremonias como el *ngillatun*. Sin embargo, como veremos más adelante, los de Panguipulli consideraban el manzano como árbol sagrado para el *ngillatun*.

llegar<sup>56</sup>. En cada atravesada que le hacemos, lo encontramos más bajo y ello es natural.

A medida que avanzamos, nuestra escolta va aumentando. Llevamos por lo menos treinta indios hasta la mitad del camino. Aparecen detrás de una mata, de improviso, saludan con el sombrero y se colocan en el grupo.

Llegamos a una parte de la montaña, tal vez la más preciosa. Todo lo que se ve son *coigües* de dos a tres metros de diámetro cubiertos alrededor por tupida enredadera de yedra y de *copigües*, cuya flor empieza a colorear entre la verdura. De cuando en cuando altísimas matas de helechos se destacan imponentes con sus ramas en forma de palmas gigantescas. El aspecto de esa selva es grandioso. ¡Allí se recoge el espíritu y por la fuerza tiene que elevarse hacia el Creador y reconocer su omnipotencia!

Se viene también a la memoria el empuje titánico de los primeros españoles, sus sufrimientos, sus angustias en medio de esas montañas, verdaderos laberintos en los cuales estaban con la vida en un hilo, expuestos en cualquier momento a ser destruidos por los araucanos.

A intervalos se oye el canto o graznido de los pájaros silvestres. Los “pitius” y “cucucus” alternan sus cantos extraños con los carpinteros y *pequenes* que cruzan su vuelo entre los árboles más cercanos a nuestro paso.

—Estamos cerca de Panguinilahue (“paso de león”)— nos dice un indio. —Por aquí hay muchos leones que se roban el ganado. Hace como un mes—, continuó el indio, —los mocetones de Panguinilahue cazaron un león.

—¿De qué manera?— pregunté, —¿con bala?

—No, señor. Los indios le armaron un *guachi* con una oveja y cuando ya iba a llevársela lo acorralaron con lanzas y con lazos. El león se encaramó entonces a aquel *maiten* que se divisa allí y al cabo de dos horas empezó a llorar y a gemir.

Los indios creen que cuando el león llora ya se entrega y entonces empezaron a picanearlo con las lanzas hasta que lo mataron. Ese león había hecho muchos robos.

—Y ¿al hombre no lo ataca?

—No, señor; a los caballos los ataca de preferencia.

Después de atravesar una *pampa* pequeña, entramos en un bosque de *coligües*. El camino parece un túnel por la forma; es una verdadera arquería de cañas. Antes de estar desarrollado, el *coligüe* es como un arbusto; echa mucha rama y una flor blanca que es el semillero. El *coligüe* ya desarrollado mide sus diez a quince metros y alcanza un grueso respetable: dos o tres pulgadas.

---

<sup>56</sup> Estos vados son motivos de muchas tomas fotográficas de la época (lám. 43) y son un testimonio del peligro, a veces fatal, que ellos acarreaban. El padre Burcardo indica que además del agua, el fuego era otro de los elementos que los misioneros constantemente tenían que enfrentar y constituían un peligro para la misión. El padre Röttingen incluye en su informe un listado de los frailes muertos por ahogamiento al cruzar ríos (Röttingen, I: 505).

Ya va cayendo la tarde y las sombras empiezan a invadir la montaña. Apretamos las cinchas y picamos el último galope. Son más de las 7 y media. Me olvidaba decir que desde Purulon nos acompañaba el padre Miguel<sup>57</sup>, joven misionero llegado a Chile hace un año y que iba a Panguipulli a bendecir el nuevo templo, ceremonia que se efectuaría el domingo 20, fiesta de San Sebastián, patrono de la misión. Durante todo el camino el padre Miguel hizo derroche de gracia y de talento, con frases y dichos ingeniosos y oportunos.

Por fin llegamos, de noche ya, a la misión de Panguipulli, donde debíamos alojar[nos]. En el corredor<sup>58</sup> de la portería nos esperaban los padres y hermanos. Los indios se despidieron de nosotros prometiéndonos venir a buscarnos al día siguiente a las 8 de la mañana para conducirnos al parlamento.

### La misión de Panguipulli

Rendidos como estábamos con el viaje, el señor Erlandsen y yo pedimos permiso para retirarnos apenas hubimos cenado a la ligera. Con el toque de las nueve estábamos en nuestra pieza, ya en descanso. Uno de mis sueños más felices ha sido sin disputa el de la noche de mi llegada a Panguipulli. Acostumbrado a la vida santiaguina según la cual se vive buena parte de la noche, por fuerza tiene el individuo que levantarse tarde, contra todas las reglas de la higiene.

A pesar del cansancio del día anterior, yo estaba en pie a las 6 de la mañana, perfectamente repuesto de las fatigas con el sueño reparador. Salí a recorrer los alrededores de la misión, cuidando de andar con todo tiento, pues no sentía ningún ruido... Apenas salí al patio, vi a los padres y hermanos que volvían de oír misa en el templo. El padre Sigifredo se había levantado a las cuatro, según me dijo. Después supe que, para aprovechar un propio o correo<sup>59</sup>, había estado escribiendo cartas hasta las once de la noche... Había dormido cinco horas, después de la jornada del día anterior.

Empezó el padre Sigifredo por mostrarme el templo. Es amplio y bien construido y cabrán cómodamente doscientas personas<sup>60</sup>. Desde los cimientos a la torre ha sido construido por los hermanos legos de la misión. La casa anexa es de dos pisos, hecha especialmente para instalar el internado indígena, en las mismas condiciones

<sup>57</sup> Se trata del padre Miguel de Mauth, quien es también mencionado en la *Crónica*: 329. Véase DATOS BIOGRÁFICOS: 490.

<sup>58</sup> "comedor" en la versión de 1907, que se repite en las de 1996 y 2002.

<sup>59</sup> En 1905, el padre Sigifredo describe lo difícil que es hacer llegar las misivas a falta de correo en aquellas remotas regiones. Los misioneros deciden por ello establecer, de forma particular, un servicio de postas semanal que se alternan 18 colonos. Gracias a la gestión de los padres, en mayo de ese mismo año se establece la agencia postal estatal para la región. En la primera página del *Epistolario*, se halla el listado de las personas que se comprometieron a pagar el postillón (*Epistolario*: 1, lám. 7; ver *Crónica*: 312-313 y *Panguipulli*: 386).

<sup>60</sup> La obra original incluye una foto del templo con la leyenda siguiente: "La misión e internado indígena de Panguipulli (Fotografía tomada en septiembre de este año)". Es este dato que nos permite datar la salida a la luz de la obra de Díaz Meza al final de 1907.

que el de Purulon. Este año en marzo se abrirá el establecimiento. Los hermanos continúan trabajando con vigor para dejar lista la casa antes de esta fecha, a fin de hacer la recogida de mapuchitos que ya empiezan a ser matriculados.

Sin embargo, en estos años pasados, los padres han dado educación a algunos indiecitos, entre ellos a dos hijos del cacique principal de Trailafquen, Juan Catriel Rain, hoy cacique jefe. Francisco y Manuel, así se llaman los hijos del cacique, son jóvenes de dieciséis y catorce años respectivamente, saben leer y escribir, correctamente el último. Francisco, el mayor, se ha querido dedicar más al trabajo manual: su oficio es carpintero y su maestro, el hermano lego. En cambio, a Manuel, le gusta el estudio. Ayuda [en la] misa, canta y pronuncia el latín y el castellano sin dificultades.

La misión posee cerca de cuarenta hectáreas de terreno, de las cuales los padres trabajan en la agricultura las que necesita[n] para su sustento y, las demás, las destinan al pastoreo de unos cuantos animales que tienen para el servicio. La regla de los capuchinos, según entiendo, no les permite emplear en sus quehaceres domésticos a personas de fuera; por lo tanto, todos los servicios, cocina, lavado, costura, agricultura, etc., etc., están a cargo de los hermanos, que se deslizan por los pasadizos y corredores envueltos en los burdos hábitos a veces resguardados por un delantal, con una perenne sonrisa en los labios que es su compañera inseparable.

El padre Sigifredo ha levantado la misión a costa de muchos sacrificios. Personas caritativas le han ayudado con su óbolo desde Santiago, Valdivia y desde su patria. El Gobierno le dio también dos mil pesos.

—Yo quisiera que me los diera otra vez este año— nos dijo el Padre, —porque sólo así saldría de unas deudas grandes que he adquirido. Pero me temo mucho que el terremoto<sup>61</sup> me haya perjudicado a tanta distancia.

La misión está situada en una preciosa altura que domina gran parte del lago Panguipulli. La vista es espléndida; cuatro volcanes destacan sus nevadas cumbres en el horizonte, siendo el más hermoso de todos el Villarrica. En los días en que estuvimos en Panguipulli, no pudimos gozar de ese espectáculo, porque la atmósfera estaba completamente cubierta de humo. Las quemadas de roces y el consiguiente incendio de bosques arrojaban en gran cantidad el humo espeso que tapaba por completo el horizonte e impedía ver con claridad a dos cuadras de distancia.

Estábamos con mi respetable cicerone cerca del camino y sentimos gran tropel de caballos. Eran caciques y mocetones de algunas reducciones que galopaban a banderas desplegadas hacia Coz Coz. Nos saludaron sobre la marcha y siguieron el galope. Hasta ese momento, mis ideas sobre los araucanos habían cambiado mucho. No veía a esos indios corrompidos y degenerados de que tantas veces nos

---

<sup>61</sup> Se trata del terremoto que sacudió la ciudad de Valparaíso, el 16 de agosto de 1906, y que destruyó la ciudad casi por completo.

han escrito algunos cronistas. Todos los naturales, que hasta ese momento veía, eran hombres fuertes, útiles.

—Usted me dará algunos detalles, Padre— le dije, —respecto a la vida íntima de los indios y sobre todo de los atropellos que sufren.

—Con todo gusto—, me respondió. —Yo quiero que usted conozca a los indios en su vida íntima, en un acto importante como este parlamento, por su número y por la calidad de los caciques que se juntarán. Usted solo se formará su juicio sobre esta raza y cuando ya sepa a qué atenerse respecto de ella, yo le daré a usted todos los datos que necesite y ojalá que usted, como el primer periodista que se ha internado en estas selvas araucanas en ejercicio de su profesión, alcance el honor de ser oído por los hombres de las alturas.

—No confíe mucho, Padre, no confíe. Por lo mismo que estoy en el oficio, sé que si no se opera un milagro patente, a los periodistas no nos hacen caso.

### Hacia el valle de Coz Coz

Con puntualidad militar estaban en la misión a las 8 de la mañana esperándonos para acompañarnos a la “junta” cerca de treinta indios, que tenían recibida de sus respectivos caciques esa comisión. Montamos y, con tan numerosa y escogida escolta, emprendimos la marcha que debía durar, a buen paso y galope, un par de horas. Durante el viaje, el padre Sigifredo nos fue señalando varias posesiones<sup>62</sup> de indígenas.

Alrededor de la *ruca* se ven campos sembrados de trigo, maíz, papas y otras legumbres, todo en orden como en la mejor<sup>63</sup> *chacra*. Los corrales para el ganado tienen sus buenos cercos. Las manadas de ovejas, numerosas algunas, pastan en las faldas de los cerros, custodiadas por perros. Animales vacunos y caballares pacen por todas partes. Es una zona eminentemente agrícola la que atravesamos. Todas son posesiones<sup>64</sup> indígenas. Lo único que afea, puede decirse así, es la *ruca*.

—Vamos a pasar frente a una casa de madera y zinc que está en construcción.

—Esa casa, ¿es de algún “español”?— pregunto al Padre.

—¡Ah no! Esa casa es de Manuel Aillapan, hermano de un cacique de Panguipulli. Es la primera casita de madera y zinc que fabrica un indio en esta región.

Si en vez del rancho desvencijado y sucio, que se llama *ruca*<sup>65</sup>, hubiera en su lugar una casa de madera con techo de zinc, como la que he apuntado, y como son la generalidad de las construcciones de la región austral, el aspecto de esta tierra sería otro: más imponente, más alegre; sería el ideal soñado por un gran filósofo moderno, según el cual el cultivo de la tierra ha de ser el único medio por

<sup>62</sup> “poseciones” en la versión de 1907.

<sup>63</sup> “legumbres, todo en orden como en la mejor” falta en la versión de 1996.

<sup>64</sup> “posiciones” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>65</sup> Las láms. 4-5, 22, 34-36 muestran los diferentes tipos de *ruca*s que existían en la zona. Véase también Arellano Hoffmann: 126-127, nota 47 y 48.

y para el cual el hombre se proporcione comodidades. Pero ya tendremos oportunidad de hablar de esto más adelante.

Una pequeña cabalgata divisamos venir por nuestro camino. Alguien nos dice que son indios de Coz Coz que vienen a encontrarnos. Efectivamente, es un mocetón intérprete y sargento de la reducción de Coz Coz que viene a darnos la bienvenida en nombre de su señor Manuel Curipan Treulen, dueño de casa, como quien dice, y organizador del parlamento.

—Manda a decir mi tío el cacique de Coz Coz que les desea muchas felicidades y que hayan llegado buenos y que sus familias hayan quedado buenas y que no tengan novedad y que ustedes se encuentren bien y que pasen no más al parlamento, que nosotros sabemos que ustedes no quieren mal para nosotros.

Y como el indio llevara trazas de no terminar tan luego su discurso<sup>66</sup>, el padre Sigifredo le dijo:

—Los caballeros agradecen la atención del cacique y luego se lo dirán personalmente.

Con el mensajero de Curipan venían tres indios que traían sendas *trutrucas*. Son éstos unos instrumentos hechos de un palo de metro de largo por un centímetro de ancho en la parte superior y hasta dos centímetros y medio en la parte inferior. A este palo se le hace un agujero que empieza en una punta y termina en la otra. En la parte inferior se le hace un agregado o tejido<sup>67</sup> con la hoja de un árbol cuyo nombre no recuerdo<sup>68</sup>, el cual agregado le da la forma de la campana de cualquier instrumento de metal. La parte superior se adapta a los labios del *trutruca* y el instrumento da voces tan claras y sonoras como las cornetas del ejército. Las *trutrucas* tienen la forma de una trompeta antigua, exactamente, pero son de poca duración; cada año o cada dos años, a lo sumo, el cacique tiene que hacer su provisión de *trutrucas* para la reducción.

Mensajero y *trutrucacaman* formaron en la comitiva y se siguió el camino. Llegamos a una planicie bastante pintoresca.

—En esta planicie—, nos dice el padre Sigifredo —debieron haber tenido los españoles algún establecimiento importante. Vean ustedes las disposiciones de estos fosos ya casi completamente tapados y luego este levantamiento de terreno en la orilla de la zanja que encierra todo este pedazo. Yo creo que esto ha sido un fuerte. He preguntado a indios muy viejos pero no han sabido darme respuesta. Esto mismo me confirma en que son obras de los primeros españoles.

Pasamos un estero, el Coz Coz, y sentimos detrás de nosotros potentes toques de *trutrucas*; verdaderos clarines tocados por pulmones vigorosos. El toque, o mejor dicho, la música, me llamó la atención. Antes de oír las tocatas de las *tru-*

<sup>66</sup> En cuanto a la impaciencia de los *wingka* frente al largo discurso de salutación, véase Arellano Hoffmann: 134-135.

<sup>67</sup> “tegado” en la versión de 1907.

<sup>68</sup> Véase la descripción más precisa en OVERLAND (VII: 288), en la que especifica que la *trutruca* termina en un embudo hecho con la hoja de la espadaña; véanse láms. 20, 22 y nota 14.



*trucas*, creí yo que se nos iría a regalar con una música tan o más rara que la de los chinos, a cuya fiesta anual había yo asistido en el club de la calle de la Bandera.

Los toques de los araucanos son casi marchas militares bien tocadas; y esto que pudiera parecer una exageración o más francamente, una mentira, tiene su explicación sencillísima. Hay muchos indios que han hecho su servicio militar y allí han aprendido modos y maneras que transmiten enseguida a sus compañeros. Los toques de corneta los han aprendido de la misma manera y hay reducciones, como las de Coz Coz, Nihual, Panguipulli, Trailafquen y otras, que ya no usan *trutrucas*, sino simplemente cornetas de metal, iguales a las del ejército. Este pequeño detalle, a la ligera apuntado, probará que los indios araucanos no son refractarios a la civilización y que, al contrario, ellos la desean; más aún, la buscan a su costa.

Los toques que sentíamos anunciaban a los del parlamento que ya nosotros habíamos entrado a Coz Coz. Inmediatamente se sintió a lo lejos un concierto de cornetas o *trutrucas*, cuyos toques repercutiendo en la montaña formaron una audición que tenía mucho de imponente<sup>69</sup>. Entre tanto ascendíamos una pequeña cuesta y, así como de repente, a la vuelta de un cerrillo, nos encontramos con el deseado valle de Coz Coz, en cuya demanda habíamos salido el día anterior a las 7 de la mañana.

### El valle de Coz Coz

Recostada en la falda de la montaña y rodeada de altos y seculares árboles y de profundas quebradas, se extiende la pequeña planicie que los araucanos llaman valle de Coz Coz. Ese lugar está consagrado, digámoslo así, para las “juntas” que anualmente celebran los indios de esa reducción. El sitio es pintoresco y está situado casi en el corazón de la montaña, lejos relativamente del camino y en un paraje que todavía está bajo la innegable autoridad del cacique Manuel Curipan Treulen, señor de Coz Coz<sup>70</sup>. En un extremo está el *trahuen*, con el manzano de los sacrificios al centro. Se llama *trahuen* el redondel o circo en el cual bailan las parejas después de cada sacrificio que se ofrece a *Nechen*, dios.

El manzano no lo puede tocar nadie, ni para aprovechar de la fruta. Las manzanas, cuando caen, pueden ser recogidas solamente por la *calfimale* y ésta, a su vez, puede obsequiarlas a las niñas de su edad. La *calfimale* es una niña de diez a quince años de edad, soltera por supuesto, que va siempre junta con la bandera de la reducción y, mientras que dura en su puesto, es altamente respetada por hombres y mujeres; es el culto que los araucanos rinden a la inocencia.

<sup>69</sup> “impotente” en la versión de 1907.

<sup>70</sup> En el original de 1907, dos líneas de esta oración se hallan intercambiadas entre sí: “El sitio es pintoresco y está situado casi en/ del camino y en un paraje que todavía está /el corazón de la montaña, lejos, relativamente / bajo la innegable autoridad del cacique Manuel Curipán Treulén, señor de Coz Coz.” La edición de 1996 no ha subsanado este error de imprenta, pero sí la de 2002.

Cuando la *calfimalen* cumple los quince años, la casan con algún hijo de cacique o joven *ulmen* noble de la reducción y entonces el cacique elige otra niña en su reemplazo. El manzano, pues, está al cuidado de todos los indios de la reducción y nadie osaría tocarlo a ningún precio para hacerle daño.

Alrededor del *trahuen*, en las “juntas”, se construyen ramadas para las mujeres y niños. Cada reducción, al llegar al campamento, da tres vueltas al *trahuen* a caballo, en medio de gritos, toques de *trutruacas*, cornetas y *pifilcas* [lám. 21]. Es el saludo. Enseguida se bajan del caballo hombres y mujeres y mientras éstas se saludan con las otras que ya<sup>71</sup> están instaladas, los hombres se van al monte a cortar *fagina* para hacer las ramadas o tiendas de sus mujeres. En pocos minutos están de vuelta. La construcción de la “casa” queda a cargo de las mujeres y el cacique, capitán, *calfimalen*, sargento y mocetones se dirigen a saludar al dueño de casa que, al oír los gritos y toques que anuncian<sup>72</sup> la llegada de una reducción, se coloca a la sombra de un árbol cuya designación indígena siento no recordar.

El cacique recién llegado se baja del caballo y se dirige donde el dueño de casa; se dan la mano y empieza un largo discurso de saludo<sup>73</sup>. En este discurso se hacen votos por la felicidad de cada uno de los miembros de la familia del dueño de casa y se les nombra; recuerda<sup>74</sup> el forastero los detalles más insignificantes de la casa de su huésped y se interesa por que el caballo tal y el toro cual no se enfermen y estén buenos para el trabajo. Durante este discurso, el cacique se interrumpe de vez en cuando para lanzar un grito a buena voz, dirigido a su gente que está a caballo. Este grito es algo así como llamándoles la atención hacia sus palabras, para que no se distraigan y participen y lo acompañen en la salutación que dirige al dueño de casa. A ese grito responden todos sus mocetones con otro igual que resuena más vigorosamente, toda vez que es lanzado por una cantidad de hombres.

Terminada la salutación, el dueño de casa y el forastero montan a caballo y se dirigen al *trahuen*. Los dos caciques, el capitán o abanderado y la *calfimalen*, avanzan hasta el manzano, mientras las mujeres y los hombres de la reducción se organizan por parejas para el baile. La *calfimalen* toma una gallina blanca viva, que ha traído consigo, la abre con un cuchillo y le saca el corazón [y el hígado], frente a ambos caciques; rocía el manzano con la sangre y enseguida echa el corazón y el hígado<sup>75</sup> al fuego. Este es el momento en que el cacique dueño de casa le agradece en corto discurso el sacrificio que en su honor se ha hecho y mientras que las parejas han empezado el baile a la voz de *puruman*<sup>76</sup> dada por la *calfimalen*, los caciques se separan.

<sup>71</sup> “éstas se saludan con las otras que ya” omitido en la versión de 1996.

<sup>72</sup> “han anunciado” en la versión de 1907.

<sup>73</sup> Véanse notas 28 y 51.

<sup>74</sup> “recuenda” en la versión de 1907, “recuerda” en las versiones de 1996 y 2002.

<sup>75</sup> “los hígados” en las versiones de 1907, 1996 y 2002.

<sup>76</sup> Ver la descripción del baile también en OVERLAND (VII: 289).

El baile de los araucanos es monótono. Bailan en parejas de hombre y mujer tomados de la mano, eso sí que las parejas se buscan y tuvo ocasión de observar que, por mucha monotonía que tenga el baile, por sus figuras sin gracia y sin arte, no es de ninguna manera monótono para las parejas que aprovechan de lo lindo la ocasión para un flirteo<sup>77</sup> de miradas y de sonrisas complementarias.

En varias ocasiones he nombrado a “capitanes” y “sargentos” sin explicar qué cargos son éstos. Capitán es el abanderado y el que cuida directamente a la *calfimalen*. Cuando el cacique monta a caballo el capitán se pone inmediatamente delante de él, junto con la *calfimalen*, que va también en caballo aparte. No tiene otro oficio que llevar la bandera e ir delante de su<sup>78</sup> reducción. El sargento es el que imparte las órdenes del cacique a los mocetones. Tiene atribuciones para guardar el orden y hacerse obedecer, imponiendo castigos si es necesario, siempre de acuerdo con el cacique. El *trutrucacaman*, o corneta, obedece al sargento. El capitán obedece al cacique. Sargento y capitán son independientes entre sí. Las mujeres reciben las órdenes del cacique por medio de la *calfimalen* o del sargento.

Durante una junta, que puede ser [n]guillatum<sup>79</sup>, rogativas al dios (*Nechen*) para el éxito de una cosa o *machitun*, cuando se trata de ahuyentar al espíritu malo (*hucufu*), los hombres toman poca parte en la fiesta propiamente dicha. Fuera de los saludos y presentaciones de los que no se conocen, los hombres se limitan a mirar la fiesta desde el caballo un momento y enseguida se retiran a descansar o conversar bajo los árboles, donde beben *muday*, [una] especie de limonada o bebida fabricada con maíz, papas, trigo y otras legumbres. Esta bebida la usan inmediatamente de hecha; de modo que como no alcanza a fermentar no tiene alcohol<sup>80</sup> y pueden beber grandes cantidades sin temor a los efectos<sup>81</sup> de la embriaguez.

Durante las fiestas del parlamento de Coz Coz, con<sup>82</sup> un número mayor a dos mil indígenas, no vi ningún borracho<sup>83</sup>, a pesar de tratarse de fiestas nacionales, digamos así, en las que hasta los civilizados se suelen proparar y necesitan leyes como la de “Alcoholes”, que tampoco cumplen. Y aquí tenemos desvirtuado otro de los cargos que se hacen a los araucanos: el de borrachos. Ya hemos visto que no hay tal. Los indios que se emborrachan son los que viven cerca de las tiendas o despachos que instalan los “españoles” en tierras araucanas. Pero esos indios, puede decirse que no se emborrachan; los emborrachan los civilizadores; las sociedades colonizadoras como la SAN MARTÍN, que está instalada por estas regiones, y particulares como Engelmeyer [i.e. Angermeyer], Fritz y otros que hacen

<sup>77</sup> “firteo” en la versión de 1907.

<sup>78</sup> “una” en la versión de 1996.

<sup>79</sup> Acerca de la ceremonia del *ngillatun* véase Schindler en este vol.

<sup>80</sup> Véase una explicación contraria en OVERLAND, VII: 289, Catrileo: 107 y GLOSARIO.

<sup>81</sup> “a los efectos” omitido en la versión de 1996.

<sup>82</sup> “en” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>83</sup> “boracho” en la versión de 1907.

pingüe negocio vendiendo pañuelos y trapos y chucherías por precios exorbitantes<sup>84</sup> e inculcándole al indio el gusto por el alcohol. Sin embargo, son relativamente pocos los indios que acuden de *motu proprio* a beber a esas tabernas disfrazadas<sup>85</sup> y para no acudir allí, tienen otra razón poderosa: el odio y el temor que les tienen a los dueños de esas pulperías por las tropelías de que los hacen víctimas, prevalidos del ascendiente moral que tienen sobre los naturales, que los hace ser desvergonzados y cínicos en la comisión de los delitos.

Cuando llegamos al valle, presentaba éste un golpe de vista soberbio. Todos los indios estaban montados y agrupados cerca del *trahuen*, cuyo manzano estaba rodeado con las banderas de las reducciones. Los sargentos cruzaban al galope el campo impartiendo las órdenes de los caciques y los *trutrucacaman* continuaban impasibles sus toques empezados cuando nosotros entramos a Coz Coz.

Más de dos mil indios<sup>86</sup>, todos montados, esperaban las órdenes de sus caciques para organizarse en columnas por reducciones, para darnos la bienvenida. Tan pronto como nos vieron, avanzó hacia nosotros el cacique de Coz Coz, Curipan Treulen, y nos saludó ceremoniosamente y nos presentó a su hijo y heredero con el cual conversamos enseguida, porque el viejo es sordo.

Este viejo es de la cepa antigua; no ha querido abandonar sus usos y costumbres y por tanto no usa sombrero ni botas ni menos pantalón. Usa *chiripa* (láms. 19, 27) y poncho y la hermosa cabellera gris la somete con el antiguo *trarilonco* o sea la cinta lacre con que se ve a los indios en las fotografías [láms. 20, 27]. Tampoco se ha querido bautizar y lo que es doctrina cristiana no la entiende ni... la oye; sin perjuicio de que el padre Sigifredo, de quien es gran<sup>87</sup> amigo, tenga en su reducción toda clase de facilidades para catequizar a los indios. Su hijo y heredero es bautizado y se llama Manuel Curipan Treulen.

Hecho el saludo por el dueño de casa, los indios se organizaron enseguida por reducciones, con su cacique, capitán, *calfimalen*, y sargento a la cabeza e hicieron un desfile delante de nosotros, que lo presenciábamos en compañía de Treulen, desde el *boldo*<sup>88</sup> donde debía reunirse el parlamento. Durante un cuarto de hora

<sup>84</sup> “exorbitantes” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>85</sup> “difrazadas” en la versión de 1907. – El padre Sigifredo relata en su *Crónica* (319, 330, 337, 346, 349) acerca de asesinatos que ocurren por culpa de la bebida, sin indicar que fuera un problema general. En su informe menciona cómo la gente se embriagaba en las fiestas patronales (Röttingen II: 631), aquí tampoco se percibe como si fuera un problema. Probablemente el padre Sigifredo no veía este comportamiento como algo diferente del que los bávaros tienen en las fiestas donde se consume abundante cerveza.

<sup>86</sup> Compárese con las cifras que da el padre Sigifredo en la *Crónica*: 329, *Panguipulli*: 388 y *Overland*, I: 269, VIII: 290.

<sup>87</sup> “grande” en la versión de 1907.

<sup>88</sup> El *boldo* [PEUMUS BOLDUS] designa una planta arbusto muy conocida en Chile, de cuyas hojas se obtiene una infusión a la que se le atribuye poderes medicinales. Precisamente en esta región de Chile, el *boldo* crece en bosques y es extremadamente grande y frondoso. Es característico de los mapuches reunirse bajo estos grandes árboles [comunicación personal de Carlos Aldunate, febr. 2000], véase GLOSARIO.

estuvimos mirando desfilas las reducciones con sus toques de corneta y *trutruca*. Al enfrentarnos lanzaban un grito, destemplado algunas veces, que era acompañado del saludo con que nos brindaba el cacique. ¿Cuántas reducciones pasaron? No podría recordarlo. Las principales eran más de veinte<sup>89</sup> y cada una de éstas tiene diez o más caciques tributarios.

De todos los indios que vimos, el cinco por ciento y aún menos andarían mal vestidos y desaseados. Los demás vestían con toda decencia, ya fuera pantalón o *chiripa*, poncho de tejido indígena y de colores chillones con grandes flecos, botas y sombrero *guarapón* de paño. Los caciques, capitanes y sargentos se distinguían por la limpieza de su traje, como asimismo por el lujo de los arreos de la cabalgadura. El cacique Hueitra de Ancacomoe montaba un rico caballo negro azabache con riendas y cabezadas de argollas de plata. La montura y estriberas tenían adornos del mismo metal y al lado derecho de la cabeza, el caballo ostentaba un pompon<sup>90</sup> de plumas lacres. El aspecto general de esa reunión no tenía nada de salvaje, de degenerado: era una reunión de ciudadanos que tenía mucho de imponente. Terminado el desfile, los caciques se desmontaron y empezaron a reunirse junto al *boldo*, mientras que los mocetones hacían una gran rueda al rededor.

### El parlamento<sup>91</sup>

Nosotros habíamos preguntado ya en qué idioma iban a hablar los caciques y se nos había contestado lo que ya sospechábamos con anterioridad: iban a hablar en mapuche<sup>92</sup>. Poca esperanza teníamos de saber qué iban a decir y cómo se expresarían, lo que para nosotros tenía el mayor interés. En esta emergencia recurrimos a José Antonio Curipan, sobrino del cacique de Coz Coz, mozo de unos veintisiete años, vivo y de no escasa ilustración, para que nos sirviera de intérprete<sup>93</sup>. José Antonio se excusó cuanto pudo, diciendo que si él entendía perfectamente el idioma araucano, no se encontraba capaz de traducirlo con fidelidad y ligereza al castellano<sup>94</sup>, como requerían las circunstancias y que por lo tanto creía él que no

<sup>89</sup> El padre Sigifredo nos proporciona la lista completa de las reducciones participantes (*Crónica*: 329); véase también OVERLAND (I: 269), así como Díaz Meza en el primero de sus tres reportajes sobre el Parlamento (1907b. *Un Parlamento Araucano I*, cit. en Aldunate: 55).

<sup>90</sup> "pom-pom" en las versiones de 1907, 1996 y 2002.

<sup>91</sup> Véanse las descripciones al respecto que se dan a conocer en OVERLAND (I: 267-270) y en los tres reportajes mencionados de Díaz Meza en *El Diario Ilustrado* (Díaz Meza 1907b-d, cit. en Aldunate: 55-56). La *Crónica* (329), en cambio, dedica solamente un par de líneas al suceso, pero hace referencia a los amplios artículos periodísticos. El padre Sigifredo se expresa más en su informe *Panguipulli*: 387-389.

<sup>92</sup> Véase nota 94.

<sup>93</sup> El original incluye una foto de él, vestido a la usanza de un roto chileno.

<sup>94</sup> José Antonio Curipan parece tener experiencia y fungir siempre como traductor-intérprete de los mapuches, puesto que ya en 1905 es llevado a Santiago como lenguaraz por el cacique Juan Catriel Rain, el que sería nombrado después cacique-jefe (*Crónica*: 313). En *Panguipulli* (388), el padre Sigifredo menciona los problemas del idioma y el tiempo que tomaba hacer las

podría desempeñar bien la comisión que nosotros deseábamos encomendarle. [Aunque] quiso que no, lo obligamos a hacernos ese servicio y mediante a él pudimos<sup>95</sup> estampar algo de lo que se habló en el parlamento, previniendo que hemos tratado en lo posible de guardar la forma del lenguaje empleado por los oradores que, entre paréntesis, fueron muchísimos más de los que aparecerán aquí.

Hicieron los caciques un gran óvalo, uno de cuyos extremos se apoyaba en el *boldo* donde Manuel Curipan Treulen estaba con su padre. El silencio se hizo tan pronto como Curipan levantó la voz y dijo:

—¡*Peñi* cacique<sup>96</sup> (hermanos caciques)! Hemos querido, mi padre y yo, que haya en Coz Coz una junta grande, para que vinieran los caciques a parlamentar [sic], porque hace mucho tiempo que no se hablan ellos de lo que les pasa en sus reducciones con los *huincas* que nos quieren quitar la tierra que ha sido siempre de nosotros. ¡Eii!

—¡Eiii!—, responden todos en un grito largo.

—Bueno; entonces mi padre me dijo: manda a los mocetones que vayan a todas las reducciones que puedan alcanzar en quince días de ida y vuelta y que les digan a los caciques que vengán a Coz Coz a parlamentar [sic], para que sepan todos los mapuches lo que les pasa a sus hermanos y vean ellos lo que harán, para que todos nos amparemos. ¡Eii!

Aquí en Coz Coz, Joaquín Mera le ha quitado la tierra a tres indias hijas de la Nieves Aiñamco<sup>97</sup>, después que la mató. El juez lo soltó después que lo tuvo preso; entonces Mera vino a quemarle la casa a la Antonia Vera, hija de la Nieves. El Gobierno no hace Justicia a los indios, porque los indios son pobres y así dice Joaquín Mera, que él hace lo que quiere porque tiene plata. ¡Ei!

Varios caciques hablan a la vez afirmando la veracidad de lo dicho por el orador [el cual continúa:]

—Mi padre ha tenido que recoger a la Antonia Vera, que era antes mayora de Pinco, porque ahora Joaquín Mera se ha agarrado todo el fundo. El Gobierno no puede tener ley para que Mera haga esto. Bueno, entonces los caciques ancianos que han venido a parlamentar [sic] digan qué haremos los araucanos para que el Gobierno ampare a los mapuches y podamos estar tranquilos en la tierra que es nuestra. Los mapuches más alentados digan también qué haremos para que no se rían de nosotros. ¡Ei!

He aquí la síntesis del discurso del cacique de Coz Coz. Cuando terminó el orador, los caciques empezaron a discutir entre sí y nuestro intérprete no pudo hilar esa discusión. Por fin se levantó uno, alzó la mano y empezó:

---

traducciones necesarias de aquellos discursos “largos” y “farragosos”. Véase también Kohut: 12.

<sup>95</sup> “podemos” en la versión de 1907.

<sup>96</sup> Véanse Catrileo: 108-110 y GLOSARIO: 449 acerca del significado de estas frases mapuches como fórmulas de identidad comunitaria.

<sup>97</sup> Véanse también pp. 234, 239, 245, 249, 252, 258.

—¡*Peñi mapuches!*— Es el cacique de Quilche, Lorenzo Carileu<sup>98</sup>. —¡Hermanos mapuches! Hace mucho tiempo que nosotros estamos sufriendo los atropellos de los españoles, sin que jamás hayamos tenido Justicia del Gobierno; y de esto nosotros tenemos mucha culpa, porque vivimos tan apartes unos de otros y porque nunca se nos ocurre unirnos para que así se nos respete.

Una vez Rafael Mera me hizo un cerco en Quilche; quería quitarme un retazo de tierra en que yo tenía un manzanal. Un mocetón me avisó luego y yo fui más tarde con quince mocetones e hice pedazos el cerco. ¡Eii!

Dos días después, Mera levantó otra vez el cerco y yo volví a hacerlo pedazos y me llevé las varas a *pegual*<sup>99</sup> hasta bien lejos. Después me fui a Santiago y hablé con el Presidente, el caballero Germán Riesco<sup>100</sup>; de ahí me mandaron donde otro caballero y éste me dio un papel y me dijo que lo guardara y si alguna vez me atropellaban que enseñara el papel. Bueno, yo tenía el papel bien guardado y una vez Rafael Mera me encontró en el camino y me dijo que me iba a quitar con los gendarmes el terreno. Yo saqué el papel y se lo mostré; él entonces leyó el papel, se lo echó al bolsillo, le picó al caballo y arrancó. Yo le seguí, pero él se juntó con unos mozos y me amenazó con el revólver si yo lo seguía. Me dijo que no me entregaba más el papel. ¡Eii! Desde entonces no lo he podido encontrar nunca solo. Ahora me quiere quitar otros terrenos y no me deja trabajar. Si nosotros, los mapuches, quisiéramos, nos haríamos respetar muy bien. ¡Eii!

Ya hemos visto que para nosotros, los naturales, no hay Justicia. Vamos a Valdivia, allá estamos diez, quince días, sin poder hablar con nadie porque todos dicen que somos cargosos. Y al último, cuando reclamamos, por más buena voluntad que tenga el caballero Protector de Indígenas o el Promotor Fiscal, todo queda en nada en el juzgado. Nos piden testigos, llevamos los testigos, pagamos intérpretes, fuera de lo que hay que pagarle al secretario y al último dicen que nuestros testigos no sirven. ¡Ni pagando encontramos Justicia nosotros!

Ramón Jaramillo me ha quitado muchos terrenos; me mató dos mocetones, me ha quitado animales; ha sembrado barbechos míos; me ha quemado cercos y roces. ¿Qué le han hecho? Si hubiera sido un natural, entonces ¡sí que lo habrían tomado preso y lo habrían azotado! Bueno, aquí hay ancianos, que digan lo que debemos hacer los mapuches para que nos dejen trabajar tranquilos nuestra tierra. ¡Eii!

Reucan Nehuel, cacique de Chalupen, se pone de pie y con voz sonora y acento enérgico, dice:

<sup>98</sup> “Carilen” en la versión de 1996.

<sup>99</sup> “pehual” en la versión de 1907.

<sup>100</sup> Germán Riesco Errázuriz (1854-1916) fue presidente electo de Chile de 1901 a 1906. Bajo su mandato se introdujo el impuesto a la carne importada de Argentina, que tuvo consecuencias no solamente en la economía mapuche, sino también en el suministro de las ciudades (*Panguipulli*: 385, nota 7).

—Sí, sí; que digan un remedio para esta situación; nosotros estamos quedando cada día más pobres porque nos roban los españoles y ellos tienen armas y a nosotros no nos permiten ni machete; los gendarmes nos lo quitan. Si nosotros tuviéramos armas no nos robarían los animales. Debemos pedir al Gobierno que nos devuelvan nuestra tierra. ¡Mai! ¡Mai!

Naguilef Noncon<sup>101</sup>, cacique de Llongahue:

—Cuando hablaron de guerra con la Argentina, todos nosotros y hasta los ancianos nos presentamos al Gobierno para pelear por Chile y ahora el Gobierno no nos hace caso. Que nos dé siquiera una orden para defendernos nosotros mismos y no necesitamos más; porque si nosotros les hacemos algo a los españoles, ellos van a Valdivia y vuelven con los gendarmes a tomar preso al indio. ¡Eii!

Juan Cheuquehuala<sup>102</sup>, cacique de Antihue, impone silencio, pues la discusión se ha hecho general y todos hablan a voces sin entenderse:

—Yo estoy viviendo tranquilo en Antihue con toda mi gente, porque no he dejado que me quiten mis terrenos. Muchas veces Romualdo García<sup>103</sup> ha querido quitarme la tierra en varias partes y yo con mi gente nos hemos puesto firmes. Cuando se me han perdido animales, hemos ido a buscarlos a los potreros de Romualdo García y los hemos encontrado allí y él ha visto que es inútil todo lo que haga para que yo me aburra y le deje la tierra.

Toda mi gente es buena y obediente y lo que yo mando lo hace inmediatamente. Yo creo que si todos los mapuches vivieran así como yo, ningún español se animaría a atropellarnos. Si hubiera un cacique mayor<sup>104</sup> al que todos obedecieran, el cacique haría respetar a todos los indios, así como yo hago respetar a todos mis mocetones. Nombren un cacique mayor para todas las reducciones que han venido a esta junta. Yo puedo ser el mayor. Todos los indios que hay aquí saben que yo soy cacique principal de Antihue y que mi padre, mi abuelo y todos mis mayores han sido principales también. Mi familia no ha tenido nunca ninguna falta que haya servido para que hablaran mal de ella. Todos hemos sido siempre bien mirados y a nadie le hemos quitado nada. ¡Ei! Hemos vivido trabajando toda la vida, hombres y mujeres y ahora tengo más de trescientas ovejas (*quila pataca ofiscia*<sup>105</sup>), más de sesenta vacas y chanchos. Todos mis mocetones tienen caballo ensillado y mis caciquillos tienen hasta tres y cuatro caballos, y yo también. Tengo plata y soy bien mirado por muchos caballeros y tengo amigos en Valdivia, en

<sup>101</sup> “Lloncon” en la versión de 1996.

<sup>102</sup> “Cheuquehuala” en la versión de 1907, aunque se alterna con Cheuquehuala.

<sup>103</sup> Véase el caso en el Memorial, en la pág. 256; compárese también con la *Crónica* (311, 319) y el *Epistolario* (XI: 428).

<sup>104</sup> Según el padre Sigifredo, la idea de nombrar a un cacique mayor fue sugerida por los dos periodistas (*Panguipulli*: 388). Kohut (12) pone en duda esta aseveración sobre la base de que una comparación con las versiones de Díaz Meza y Erlandsen (*OVERLAND*, I: 267-270) hacen sospechar que los sucesos se desarrollaron de otro modo.

<sup>105</sup> “ufisa” en la versión de 1996.



San José, en Temuco, en Pitrufquen y muchas partes más. Yo puedo ser el mayor y yo defenderé a los indios. ¡Ei!

El discurso de Cheuquehuala fue más largo; por lo menos duró veinte minutos y enumeró todos los méritos que tenía para ser cacique jefe. Los caciques oían el discurso impasibles; uno que otro caciquillo respondía al “Ei” que lanzaba de cuando en cuando Cheuquehuala para llamar la atención sobre sus recomendaciones y títulos. Los que respondían eran los mocetones que estaban a caballo formando rueda y más particularmente los caciques y mocetones de la reducción de Antilhue. ¡Es claro! Aprobaban y hacían claqué a las palabras de su jefe. En Arauco y en Chile es igual.

Cuando terminó Cheuquehuala, los caciques formaron corrillos y empezaron a hablar fuerte y poco a poco la conversación o discusión se acaloraba. Después de dos minutos, la bulla era grande; nadie se entendía al parecer, pero según nuestro intérprete, esa bulla quería decir que se estaban poniendo de acuerdo... Un indio avanzó unos pasos al centro y dijo con voz fuerte:

—*Ñemen dnum, ¡allquitupeyeñ!* (voy a hablar, ¡atiéndanme!)— El que pedía atención era José Cheuquefilu, cacique de Cayumapu. Dijo:

—Que haya un cacique mayor para que hable por todos y nos defienda, es muy bueno. Todas las reducciones deben obedecerle cuando él llame o mande algo; pero ese mayor no puede mandar ni manejar los mocetones ni los animales ni los terrenos de las demás reducciones, porque para eso tienen cada una su cacique. Cuando el mayor necesite algo de las demás reducciones, entonces hablará con el cacique que maneja esa reducción. Todos los caciques que están aquí ayudarán al mayor cuando necesite ir a Valdivia o a Santiago y pagarán entre todos el viaje del mayor y del lenguaraz.

—¡*May!*, ¡*May!*—, dijeron todos en coro.

—Bueno—, prosiguió el orador; —entonces hay que nombrar un mayor; este mayor tiene que ser bien mirado y rico, valiente y alentado. Los ancianos pueden hablar y señalarlo. ¡Ei!

—*Ayinke pu peñi* (queridos hermanos)— se oyó una voz, resuelta y varonil. Era Juan Catriel Rain, cacique principal de Trailafquen<sup>106</sup>. —Saben que yo he sido para todos los naturales un hermano, adonde han ido siempre a buscar amparo. Yo he tenido mi *ruca* para ustedes y la comida que han necesitado la han tenido en mi<sup>107</sup> casa. Plata le he dado al que ha necesitado y nunca negué a un mapuche un favor. También le he dado buenos consejos al que me los ha pedido y si se les han perdido animales, mis mocetones han estado listos para ayudarles a buscar. Yo he ido a Santiago para hablar con el Presidente, dos veces y las dos veces me ha ido bien y me han atendido y los reclamos que hemos hecho los han oído<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> El original incluye una foto del cacique sentado.

<sup>107</sup> “su” en la versión de 1996.

<sup>108</sup> Acerca de las circunstancias de los viajes, véase *Crónica*: 313, 327.

Es que yo he hablado bien con los caballeros del Gobierno y por eso es que me han atendido. ¡Ei! He gastado mucha plata en esos viajes y todo por ustedes, porque yo no he necesitado todavía que me defiendan; pero como tengo plata, animales y buenas siembras no siento gastar. ¡Ei!

Yo soy hijo de Reucanahuel Rain, el cacique más valiente que ha habido entre los mares (los lagos) de Trailafquen, Calafquen y Panguipulli y soy nieto de Nahuelanca, que era principal de Pitrufquen hasta Trailafquen. ¡Ei! Mi abuelo y mi bisabuelo Loncomilla, principal de Purulon y Traitraico, pelearon contra los españoles en grandes guerras hasta que los *huincas* fueron amigos de los indios. En mis posesiones<sup>109</sup> hay cuatro panteones<sup>110</sup>. ¡Ei! Soy rico, soy valiente; a mí no me asusta<sup>111</sup> Joaquín Mera (textual), yo pelearía con él si a mí me hiciera algo; he protegido a mis hermanos siempre, sin interés ninguno; yo debo ser el mayor. ¡Ei!—

Gran parte de los indios lanzaron una gran voz y empezaron a demostrar su aprobación haciendo sonar las *pifilcas* que es [un instrumento que está hecho de] un palo hueco [y parece] como un flautín (lám. 21). Se hace sonar soplando por una punta como en una llave.

—¡Ei!, ¡Ei!, ¡Mai!, ¡Mai!, ¡Catriel cacique!— gritaban entusiasmados.

Un indio viejo, alto, vigoroso aún, tuerto del derecho, de melena casi blanca, labios contraídos y gruesos, feo en general, pero imponente, se levantó con tranquilo continente, paseó la mirada por los circunstantes mientras recogía su gran poncho sobre los hombros y con voz entera y tono autoritario dijo:

—*Ñi allquimn!* (¡Óiganme!)—, el silencio fue casi simultáneo al mandato. Mauricio Hueitra<sup>112</sup>, principal de Ancacomoe y cacique de gran prestigio y ascendiente sobre los mapuches, empezó de esta manera:

—Mucho han parlamentado en esta junta contando lo que les han hecho los *huincas* y pidiendo que los ancianos digan lo que se ha de hacer para que alguna vez los naturales queden tranquilos en sus posesiones<sup>113</sup>. Bueno. Ahora yo voy a decirles lo que piensan los ancianos y esto han de hacer. Está bien que haya un mayor que hable por todos y que sea valiente y rico y alentado. Siempre ha habido entre los mapuches un mayor; pero desde mucho tiempo [h]a que no se reconoce. ¡Mayor soy yo! Mi padre fue el mayor de siete reducciones que pelearon con

<sup>109</sup> “poseciones” en la versión de 1907.

<sup>110</sup> En el *Epistolario* se hallan varios testimonios del padre Sigifredo que demuestran el esfuerzo que desplegaba para hacer cerrar esos panteones indígenas y hacer que los difuntos mapuches se enterraran en los cementerios cristianos (véase también Arellano Hoffmann: 128, nota 51). En una foto de la época (lám. 24), se observan ya en un panteón mapuche las cruces cristianas, junto con las tallas de madera mapuches que marcan los entierros tradicionales.

<sup>111</sup> “asunta” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>112</sup> En el original de 1907 aparece una foto de él, vestido tradicionalmente con *poncho* y *chiripa*, y está descalzo.

<sup>113</sup> “poseciones” en la versión de 1907.

Epulef<sup>114</sup> en Villarrica contra los españoles, hasta que se acabaron las guerras, cuando los *huincas* nos prometieron ser nuestros amigos. Yo soy ahora mayor de esas reducciones, anciano soy (*fichan*) y por eso, obedézcanme; también soy rico. Yo no puedo quedar a las órdenes de otro más joven que yo; a mí siempre me han respetado y mis reducciones son obedientes. Otros caciques serán más ricos que yo, pero no son ancianos y los mapuches deben acordarse de que sus padres y sus abuelos han obedecido siempre a los ancianos. Los caballeros le hacen más caso a un anciano que a un joven porque los jóvenes no tienen experiencia y hacen las cosas mal hechas [sic]. Yo, como anciano, debo ser mayor. ¡Ei!

—¡Ei!, ¡Ei!, ¡Mai! ¡cacique Hueitra!—, gritaron muchos que se aprestaban a continuar las demostraciones, pero la presencia de Catriel, que se para de nuevo, apaga los gritos y hace rápido silencio. Avanza hacia Hueitra y dícele, dirigiéndose también a los ancianos que gesticulaban en su contra:

—Nosotros respetamos y obedecemos a los ancianos; ésa es la ley de los mapuches; pero ahora no se trata de no obedecerles<sup>115</sup>. Todos los caciques tienen siempre la misma autoridad sobre sus mocetones, mujeres y animales. El mayor que debe elegirse es para que trabaje y defienda a los naturales sin meterse a mandar en las reducciones. El mayor tiene que ser joven porque habrá mucho que hacer; tendrá que ir a Valdivia, a Santiago y a otras partes; montar a caballo a cualquier hora para salir a defender a los indios cuando quieran echarlos de sus terrenos o quitarles sus animales, o quemarles sus casas. Un anciano no podrá hacer esto.

Todos los respetamos, sí; ahora lo que queremos es un mayor valiente, rico y alentado. Yo quiero ser mayor porque soy valiente y rico y tengo amigos que me ayudarán a conseguir mucho en favor de los naturales. Tengo buenos amigos en Santiago. Nada tendrán que decir los ancianos de mí, ni de mi familia. Ellos conocieron a mi padre y a mis abuelos que fueron principales.

Hueitra:

—Nadie te dice que no eres valiente, rico y alentado, ni que tu familia no ha[ya] sido principal; pero eres muy joven y yo soy más viejo y no te obedeceré porque no puedo dejar que me mandes.

Catriel:

—Yo no voy a mandarte ni a tus mocetones ni animales tampoco. Si necesito que me ayudes, hablaré contigo a la buena para que me acompañes y si tú necesitas algo también te ayudaré.

Sigue la discusión entre Hueitra y Catriel por el mismo estilo y en ella toman parte, a voces, los partidarios de ambos contendientes pues ya se han diseñado en

---

<sup>114</sup> Famoso caudillo mapuche que encabezó la resistencia contra los chilenos en 1882. El 31 de diciembre de 1882, los mapuches se sometieron al estado chileno. La rendición de los *longko* se realizó en contra de la voluntad de Epulef, de quien se cuenta que, al término de la capitulación, desapareció o se retiró a las montañas ([www.dcc.uchile.cl/~chenriqu/historia.html](http://www.dcc.uchile.cl/~chenriqu/historia.html) [última consulta: 25-6-2005]).

<sup>115</sup> “obedecerseles” en la versión de 1907.

el parlamento estas dos únicas candidaturas. Juan Cheuquehuala, el primero que lanzó su candidatura, se dio por derrotado ante los méritos de Catriel y ahora lo apoya. Cesáreo Antinahuel, cacique de una reducción que no recordamos, que también había pretendido la jefatura, fue francamente rechazado por todos. Según nos pareció, porque nuestro intérprete no nos dio detalles, le echaron en cara ciertos actos que había ejecutado contra los indígenas en compañía de unos “españoles”. También fue rechazada, o mejor dicho, poco y mal trabajada, la candidatura del cacique de Panguipulli, Camilo Aillapañ.

La discusión se hizo general en corrillos grandes y pequeños; algunos montaban a caballo y hablaban desde allí, para dominar los tumultos. Hubo un momento en que creímos que el parlamento había concluido a capazos, como cualquier sesión municipal; todos se amontonaban o circulaban por cualquier parte. El óvalo que habían formado al principio ya no existía y por más que exigíamos a nuestro intérprete algunos detalles, se excusaba con justicia, por la imposibilidad absoluta en que estaba de recoger siquiera una opinión.

El padre Sigifredo dijo que era inútil esperar que se pusieran de acuerdo. Hueitra no cedía y Catriel no llevaba inclinaciones de soltar la cuerda. Ambos tenían numerosos partidarios que discutían a su vez tratando de convencerse mutuamente. El sistema de votación, con el cual hubieran podido dilucidarse, no lo entenderían y si lo conocieran no satisfaría a los vencidos.

Invitamos al padre Sigifredo a comer un asado, que debía ser nuestro almuerzo, pues ya era más de la una de la tarde y nos retiramos de la reunión dejando a los caciques enfrascados en el *pandemonium* de su discusión a gritos. Nos fuimos como a una cuadra de distancia, debajo de unos árboles tupidos de ramaje que ofrecían una sombra bienhechora. Al frente, como a una media cuadra, teníamos el *trahuen* que se veía solitario, por cuanto los hombres estaban casi todos en el parlamento y las mujeres se habían metido debajo de las ramadas a dormir, conversar o descansar.

Desde nuestro “comedor” sentíamos la bulla y gritos de los parlamentarios. A veces amainaba un poco, durante algunos momentos, lo cual nos hacía creer que había algún acuerdo; pero luego oíamos un coro de voces que subía y subía de tono hasta alcanzar a las proporciones de coro a grito pelado. Nuestro espíritu pasaba en esos instantes por una cantidad de impresiones distintas y hubo momentos en que, reconociendo nuestra insuficiencia, deseamos ser, en vez de modestos corresponsales de diario, escritores de la talla de Amicis<sup>116</sup>, o Poe<sup>117</sup>, para

---

<sup>116</sup> Díaz Meza se refiere al famoso escritor italiano EDMONDO DE AMICIS (1846-1908), cuyas novelas de crítica socio-cultural han sido traducidas a muchos idiomas. En América Latina es bastante conocida su novela *Corazón*, que apareció por primera vez en 1886 en Milán (De Amicis, Edmondo. 1886. *Cuore: libro per ragazzi*. Milano: Treves). Existen ciertas afinidades entre De Amicis y Díaz Meza, como por ejemplo, la pasión de ambos por los viajes, la sensibilidad ante las penurias de los menos privilegiados, que sólo de apariencia están integrados en la sociedad; la crítica a la arrogancia de la clase superior frente a las supuestas mismas condiciones de vida de ciertos grupos de la sociedad que están “integrados”. Estos últimos eran para

describir con precisión<sup>118</sup> y con talento tanta escena, tanto detalle digno de ser transmitido y conservado para el futuro.

En el corazón de la selva araucana se renovaban, después de años o de siglos, esas escenas borrascosas provocadas por la rudimentaria concepción del derecho de supremacía. Con esas escenas los araucanos ponían en evidencia el espíritu de absoluta independencia que ha dominado en todo tiempo a los habitantes de esa selva. En esos momentos veíamos ¡el carácter indomable de los araucanos de Ercilla! Y en el calor de la discusión, se olvidaban tal vez de que ¡la patria araucana ya no existe! Y de que ¡el jefe que eligieran<sup>119</sup> no empuñaría el hacha de combate para llevarlos a estrellar sus pechos valerosos contra las bruñidas armas del *huinca*! Se olvidaban tal vez de que ellos, los dueños y señores de la selva que un día hicieron temblar al león de España, han sido perseguidos, robados y asesinados, no en campales batallas, sino ¡mientras un Gobierno les cubre los ojos y les ata las manos con un mentido protectorado!

Nosotros habíamos dejado a José Antonio Curipan, nuestro intérprete, en el *huepiñ* (local<sup>120</sup> del parlamento), a fin de que nos avisase cualquier ocurrencia; de modo que esperábamos su aviso para volver en el momento en que hubiera alguna novedad. Después de que hubimos almorzado, estuvimos todavía una media hora de sobremesa. Mejor diríamos de “sobrebanca” que tal fue nuestro comedor. Fuimos enseguida a visitar el *trahuen* pero no nos fue dado penetrar al circo; un sargento nos dijo que los españoles no podían hacerlo. Anduvimos, sin embargo, al rededor y pudimos mirarlo todo, que no era mucho. El padre Sigifredo se excusó de acompañarnos; después nos dijo que él tenía prohibido a los indios que hicieran fiestas en el *trahuen* con sacrificios de animales, por cuanto era ésta una costumbre bárbara e idólatra y que, por lo tanto, se recataba de presentarse alrededor del *trahuen* para que los indios recordaran que era malo y que a Dios no le gustaban esos sacrificios.

Vimos [a] un grupo de jóvenes indias ricamente ataviadas, que estaban sentadas debajo de una ramada, conversando y celebrando sus palabras con risas frescas y prolongadas. Una instantánea de ese grupo habría tenido mucho valor. Cuando nos vieron, callaron todas; nos miraban, cuchicheaban entre ellas y se reían debajo de sus *iquilla* (capas). Les hablamos dos o tres palabras y no dieron

---

De Amicis los niños de las clases pobres, que asistían a escuelas conjuntamente con los de clases superiores de la sociedad y sufrían el desprecio de éstos. Para Díaz Meza son los indígenas los que necesitan ser integrados y los que siempre se sienten discriminados. Ambos escritores se quejan igualmente sobre sus pocas habilidades narrativas.

<sup>117</sup> Edgar Allan Poe (1809-1849), escritor norteamericano, maestro de la narrativa corta, y de las historias de aventuras, suspenso y de detectives.

<sup>118</sup> “precisión” en la versión de 1907.

<sup>119</sup> “eligeran” en la versión de 1907.

<sup>120</sup> Díaz Meza da aquí un significado equivocado, como en otros casos; véanse Catrileo: 105-106 y GLOSARIO.

muestras de habernos entendido<sup>121</sup>. Hicimos plancha. Un tanto cohibidos nos detuvimos a mirarlas; había tipos verdaderamente interesantes. Una hija del cacique Calfinahuel tiene los ojos verdes y el pelo castaño, en vez de negro como la generalidad. Sus hermanas tienen el mismo tipo. Una hija del cacique Camilo Aillapañ de Panguipulli es un hermoso tipo de morena: facciones finas, cutis sonrosado, cara ovalada, ojos negrísimos y grandes y pelo azabache. Se llama Amalia. Respecto de esta familia Aillapañ hay una hermosa historia pasional que alguna vez he de escribir<sup>122</sup>. Nos retiramos de la ramada algo corridos, porque las indias no cesaban en su cuchicheo y risas frescachonas. ¡Quizás les pareceríamos unos tipos!

Debajo de las demás ramadas había más grupos que nos miraban con curiosidad. Algunas mujeres dormían con sus hijos completamente desnudos entre los brazos; por todas partes, y sobre pellejos sucios, en desorden, se ven mujeres que conversan, dormitan o dan de mamar a sus pequeñuelos; a su lado están las ollas y platos y cucharas recién usados, asadores de palo, fuentes de greda de forma característica y demás utensilios de cocina<sup>123</sup>. Sobre estacas hay trapos ennegrecidos por el uso, alforjas de tela o cuero llenas de “mantención”; colgadas de los horcones se ven palanganas, carnes muertas, cueros frescos; y amarrados al pie, corderos vivos y gallinas y patos que fatigados por el calor sofocante se guarecen debajo de las ramadas, acezando<sup>124</sup>, echados en medio de las mujeres y chiquillos que duermen. Más allá, sobre un saco de víveres y tiestos de uso doméstico, un montón de ropas, *chiripas*, ponchos, *chamales*, paños, etc., todo revuelto en el más completo desorden, sin la menor noción de higiene en un hacinamiento puerco de personas, animales y objetos de limpias y sucias destinaciones. Recorrimos esas ramadas casi a la carrera; ni el aspecto ni el olor convidaba a observarlas. El *trahuen* así visto, debiera desaparecer.

Caminábamos hacia donde [estaba] el padre Sigifredo, que había aprovechado nuestra ausencia para rezar su breviario, cuando oímos una algazara en dirección del *huepin*; *trutrucas*, *pifilcas* y cornetas empezaron un concierto con toques de marchas ligeras o dianas. Los gritos, agudos algunos, y las voces, llenaban el espacio y repercutían vigorosamente en las montañas y valles vecinos. Las banderas se agitan; los gritos y vivas son cada vez más fuertes, más sonoros; el entusiasmo raya en delirio.

—¡Viva Catriel Cacique!—, resuena en todas partes. Ocho o diez indios han formado una rueda a caballo y como si el mundo no existiera para ellos, con la con-

<sup>121</sup> “entendidos” en la versión de 1907.

<sup>122</sup> Acerca de su producción literaria sobre temas mapuches, véase Góngora: 185-186.

<sup>123</sup> Algunas fotos de la época muestran escenas similares (láms. 31, 32), que fueron posiblemente tomadas por el fotógrafo Odber Heffer Bisset, quien se hizo famoso por sus tomas de carácter etnográfico (Margarita Alvarado P., Mege R. y Christian Báez A. 2001. *Mapuche. Fotografías, siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago: Pehuén Editores, 144-173).

<sup>124</sup> “asesando” en las versiones de 1907 y 1996, “asando” en la de 2002.

tracción y el recogimiento que pudiera dar solamente el cumplimiento de una obligación ineludible, forman un coro para lanzar gritos estridentes que ponen en conmoción el sistema nervioso.

—¡Ei!, ¡Ei!, ¡huiiiii!...—, gritan al unísono, lanzando la voz al agudo con toda la fuerza de sus pulmones. La diversidad de tono en que lanzan esa voz forma tan descomunal desconcierto, que los caballos se alborotan y relinchan asustados.

Nosotros nos trasladamos inmediatamente al *boldo*. Cuando llegamos, Catriel y Hueitra, con el sombrero quitado, estaban tomados de la mano, rodeados de todos los caciques que se habían estrechado formando un grupo compacto. Hueitra hablaba y decía:

—No se te olvide que yo he querido que seas mayor aunque eres joven. Acuérdate que son muchas las obligaciones que tú mismo te has buscado y todas esas obligaciones tienes que cumplirlas si quieres que tus hermanos te respeten y que los ancianos te den la mano. Trabaja por [sic: para] que los naturales vivan tranquilos, por [sic: para] que no les quiten sus tierras ni sus animales y por [sic: para] que les devuelvan las tierras que les han quitado. No te pongas orgulloso porque<sup>125</sup> eres mayor; acuérdate que tú también eres mapuche y que si mandas es porque los ancianos lo han querido. Defiende a tus hermanos; eres valiente, eres rico, tienes amigos en el Gobierno y allí puedes conseguir algo para nosotros. No te olvides que el amigo mejor que tenemos entre los españoles es el “padrecito”. Él da buenos consejos porque conoce a los españoles; él nos defiende a todos y él no quita terrenos ni animales. Fuera de él, no te confíes en ningún *huinca*. Si te portas bien, todos los ancianos te ayudaremos en todo lo que pidas y acuérdate que Hueitra fue el que quiso que tú fueras mayor. ¡Ei!

—¡Ei!—, gritaron los caciques.

Catriel dijo:

—¡Ei! Los ancianos han querido que yo sea mayor y por eso soy; no olvidaré que mi obligación es defender a mis hermanos y por eso he querido ser mayor. Hueitra habría podido ser porque es valiente, rico y anciano; pero ahora se necesita un joven. Los ancianos me darán consejos. ¡Ei!

Catriel llamó a su sargento y lo mandó a buscar el toro amarillo que el nuevo *toqui* o mayor, como dicen ahora, debe sacrificar a *Nechen* (dios) y entre tanto pidió silencio. La bolina infernal que los indios habían continuado a cada momento con nuevos bríos, paró en pocos segundos. Los caciques volvieron a formar el óvalo con que empezaron el parlamento y Catriel, colocándose al lado de Curipan Treulen, presidente de la reunión, dijo alzando la voz para ser oído por todos:

—*Ayinke pu peñi* (queridos hermanos): ya sabéis que los caciques todos, ancianos y jóvenes, me han señalado y reconocido como mayor después de haber parlatamenteado [sic] largo rato. Vosotros sabéis también que siempre he sido amigo y defensor de todos los mapuches; ahora mejor los defenderé, puesto que es mi obligación. Tan pronto como tenga tiempo, mandaré al Gobierno un escrito di-

<sup>125</sup> “por qué” en las versiones de 1907 y 1996.

ciéndole lo que han hecho con nosotros los *huincas* y el Gobierno deberá oírnos<sup>126</sup>. Después veremos lo que habrá que hacer; yo tengo amigos y ellos y el padrecito me dirán cómo lo haré. Si hay necesidad iré a Santiago y hablaré con el Presidente. Cuando he ido otras veces, me ha ido bien. ¡Ei!

Yo les pido a todos los mapuches que sean obedientes; que respeten a su cacique y a los caciques les pido que cuando yo necesite algo y se los pida, me atiendan luego y que sigan los consejos que yo les daré. Así podremos conseguir algo, cuando vean que estamos unidos. ¡Ei! Cada vez que un indio sea atropellado por un español, le avisará a su cacique; entonces el cacique verá si puede hacerse respetar. Si no puede, entonces me avisarán a mí y yo saldré con gente que pediré a los caciques, e iré a defender al indio. Cuando un indio se porte mal, su cacique lo castigará. [Que] Ningún mapuche venda, ni arriende su terreno a los españoles, porque eso sirve para que el *huinca* viva cerca de nosotros y empiece a robarnos. Ningún indio debe hacer negocios con españoles, sin consultar a su cacique, al padrecito o a mí. ¡Ei!

Todos trabajen y tengan plata, animales y buenas siembras; anden bien vestidos, no se emborrachen, ni aunque los españoles conviden, porque si se emborrachan, los españoles les roban. Vivan todos unidos y defiéndanse siempre los unos a los otros, como hermanos. Sigán mis consejos. ¡Ei!

—¡Ei! ¡Viva cacique Catriel!

Los gritos se renuevan con el mismo furor que al principio. Los caciques se dirigen a sus caballos para ponerse al frente de su reducción y organizar el desfile, que es el primer acto de reconocimiento público y oficial, diremos, del nuevo jefe.

El parlamento ha terminado.

### **Desfile, sacrificio y baile**

Los sargentos imparten las órdenes atravesando el campo al galope tendido. Los caciques se han retirado, casi todos, para encabezar sus reducciones y el cacique jefe, acompañado de su capitán abanderado, de Curipan Treulen el viejo, del padre Sigifredo, del señor Erlandsen y del que esto escribe, se coloca a caballo a la sombra del boldo para presenciar el desfile. La columna se ha formado como a dos cuerdas de distancia. Se divisa flamear las banderas. Las cornetas no tocan.

Aprovechamos la circunstancia para interrogar a Catriel respecto de la elección y de su triunfo. Catriel se sonríe. Habla apenas el castellano y a media lengua nos dice:

—Me ha costado mucho, pero no aflojé. Yo quería ser mayor porque estaba seguro de que si era otro no trabajaría nada por los indios.

Sentimos las cornetas que empiezan sus toques alegres y marciales y vemos venir la columna a galope y en medio de una nube de polvo. Vienen adelante cua-

<sup>126</sup> El escrito o memorial se halla en pp. 253-261.



tro *trutrucacaman* con sendas *trutrucas* de más de tres metros de largo. Estos instrumentos suenan como un contrabajo. Detrás de estas cuatro *trutrucas* vienen cuatro cornetas, dos de metal y dos de madera (*trutrucas* cortas), tocando cada cual por su cuenta. Enseguida [desfilan] el cacique heredero, bandera y reducción de Coz Coz, con un grupo de ocho o diez *pifilca[ca]man* (tocadores de *pifilcas*). Enfrentan al cacique jefe y lanzan un grito que más parece alarido, al mismo tiempo que el cacique saluda con el sombrero y la bandera se bate a ambos lados. Pasan a todo galope sin detenerse.

Después de Coz Coz pasa Trailafquen, reducción del jefe [recién elegido]. Los indios de esta reducción están que no caben en sí mismos de alegría y al pasar frente a su jefe, se entregan a una tanda de gritos y de vivas ensordecedores. [El grupo de] Trailafquen no continúa detrás de Coz Coz, sino que da vuelta al *boldo* y se coloca haciendo escolta a Catriel; de modo que detrás de nosotros se forma un concierto de *pifilcas* y de cornetas y *trutrucas* que no hay más que oír.

Continúa Ancacomoe, con Hueitra a la cabeza. El cacique va montado en un soberbio caballo negro y ofrece un aspecto imponente. Pasa al galope, se quita el sombrero y su gente, más de ciento entre mocetones y caciques, lanzan el grito de reglamento. La pasada de Hueitra y su gente provocó un justo aplauso de nuestra parte.

Todos los indios iban bien montados y bien vestidos. Se habían formado en hileras de a cuatro y presentaban el aspecto de un escuadrón de caballería. Panguipulli, Huitag, Pucura, Malalhue, Pelehue, Cayumapu, Antilhue, Huenumaihue, Purulon, Quilche, etc., desfilaron con todo orden, puede decirse. De algunas reducciones, al pasar se disparaban tiros de revólver. La cosa era meter harta bulla. Por lo que hace a la reducción de Trailafquen, que teníamos de escolta, los *trutrucacaman* y *pifilcacaman* continuaban su desconcierto con un fervor a prueba de pulmones.

Por fin desfiló la última reducción y detrás de ella partió Catriel con los suyos. Iban al *trahuen* a sacrificar el toro amarillo que el jefe había mandado a buscar. Todas las reducciones habían rodeado el *trahuen*<sup>127</sup>. Las mujeres estaban sentadas debajo de sus ramadas, con todos sus atavíos y joyas de plata, esperando el momento en que fueran llamadas o sacadas al baile. En una estaca, al lado del manzano sagrado, estaba amarrado el toro esperando su hora. El fuego ardía, recién reavivado y a través de las llamas se veían las paredes del hoyo enrojecidas por el fuego permanente.

La llegada de Catriel se conoció por el silencio que se hizo. Los instrumentos callaron. Catriel avanzó hasta el manzano y cogió el cordel con que estaba amarrado el animal; lo llevó hasta cerca del fuego y allí, en un momento, ayudado de un sargento, lacearon el toro por las cuatro patas y lo botaron al suelo, fijando fuertemente las amarras a los troncos y estacas, a fin de que la víctima no se mo-

---

<sup>127</sup> “a sacrificar el toro amarillo que el jefe había mandado a buscar. Todas las reducciones habían rodeado el trahuen” está omitido en la versión de 1996.

viera. [Mientras tanto] el sargento y la *calfimalen* de Coz Coz dan las señales y los mocetones sacan a las indias para el baile. Catriel se ha quitado el paletó y subídose las mangas de la camisa; toma un puñal que le entrega un viejo y se acerca a la víctima; le pone una rodilla sobre el cuello y le entierra el puñal en el vientre haciéndole un tajo largo hasta el pecho. Las tripas e intestinos se vacían y el animal muge y quiere mover las patas, pero las amarras no lo dejan. El sacrificador hunde sus manos en el cuerpo del toro y revuelve las vísceras<sup>128</sup> para encontrar el corazón. Varias veces retira sus manos ensangrentadas; por fin encuentra la víscera<sup>129</sup> buscada y de varios tirones, rasgando las carnes vivas, la arranca y la muestra palpitante a la concurrencia que prorrumpe en un grito:

—¡Ei!

Enseguida, llevando el corazón con ambas manos y sujetándolo, porque salta, como queriendo escapar a esa barbarie, se acerca al tronco del manzano, destila allí la sangre rociando con ella todo el tronco y enseguida arroja el pedazo de carne, que contenía una vida, al medio del fuego. Siéntese el chisporroteo por un momento y enseguida el olor a carne quemada.

La *calfimalen* grita con voz infantil golpeando el *cunchun*<sup>130</sup> ¡*puruman!* ¡*puruman!*<sup>131</sup> y las parejas se lanzan al baile al son de *pifilcas*, *trutrucas* y cornetas y en medio de los gritos de aprobación de los concurrentes. Ha concluido el sacrificio del jefe y mientras Catriel se lava las manos como Pilatos, excusándose tal vez interiormente con la costumbre que lo obliga a hacer algo que a él mismo repugna, nosotros pensamos que tiene razón el padre Sigifredo al prohibir a los indios que tomen parte en esas costumbres no tan idólatras como bárbaras y repugnantes.

El baile se anima y las parejas tomadas de la mano procuran seguir el compás que marca la *calfimalen* con el *cunchun* y que siguen a su manera los bailarines, con los pies y con las *pifilcas*. La posición de las parejas es igual a la del “pase [sic: pas] de quatre”, con la diferencia de que los indios bailan casi pisándose los talones; el paso del baile es un pequeño salto hacia adelante, con un pie primero y después con el otro, el pie que no ha saltado se afirma de punta cerca del talón contrario. Y eso es todo; no hay otra figura, a lo menos en lo que yo vi. En este baile se pasan horas y a todo rayo de sol. Las parejas que se cansan se retiran del circo y se incorporan otras que esperan lugar, sin que la danza se perturbe. La *calfimalen* y el sargento son los bastoneros.

<sup>128</sup> “víceras” en la versión de 1907.

<sup>129</sup> “vícera” en la versión de 1907.

<sup>130</sup> *Cunchun*. Especie de pandereta que se toca con un palo [nota del autor, Díaz Meza] (véanse láms. 16, 17, 20, 31). “Cultrun” en la versión de 1996. La ortografía se mantiene a lo largo del texto. La nota al pie de página de la versión de 1907 había sido introducida en el texto principal de la versión de 1996.

<sup>131</sup> Véase OVERLAND VII: 288-289.

Los araucanos son poco<sup>132</sup> galantes, si he de juzgarlos por una escena que presencié. Había una muchacha que no había entrado al baile, ya sea por falta de pareja o porque no había querido acompañar a otros jóvenes. En mitad del baile llegó un mocetón a caballo y al verla sentada se desmontó y fue a solicitar su compañía. La muchacha le dijo que no bailaba, o cosa parecida y entonces él la tomó de un brazo, le dio dos o tres tirones y le arrastró hacia la rueda donde siguieron haciendo piruetas con toda tranquilidad<sup>133</sup>. Pregunté enseguida si ambos jóvenes tenían algún parentesco y un viejo me contestó que no, sin darme más explicaciones.

Durante el baile, las parejas se prestan a un interesante estudio para un espíritu observador. Siento no ser yo quien pueda hacer ese estudio de psicología araucana. Hay mujeres, sobre todo las niñas, que toman lo del baile tan a lo serio, que en su rostro y en sus maneras demuestran la profunda emoción que sienten al encontrarse en el circo, al lado de un hombre joven y sintiendo el contacto y la presión intencionada de su mano. Puede verse durante el baile que más de una pareja se abandona a un placer que ellas mismas no podrían definir, con su talento sin cultivo; se ve a través de los ojos velados de las jóvenes que también en sus almas salvajes germina el amor, que sienten su influencia avasalladora y que la costumbre bárbara de vender el padre a sus hijas no cuenta en muchos casos con el asentimiento de la vendida.

Me contaba a propósito de esto, el padre Sigifredo, que no hacía mucho tiempo había ocurrido en Huenui un drama pasional cuya protagonista, la india Llanquetrae, hija del cacique, podía figurar como heroína de cualquier novelista por entregas. Pretendía a la india el mocetón Pañlonco y ofreció al padre hasta dos toros, tres vacas y un caballo ensillado. El padre sabedor de que su hija no quería casarse, diremos así, con Pañlonco, se resistía a venderla, pero dádivas quebrantan peñas y tanto ofreció y cumplió el galán que obtuvo del padre el ansiado consentimiento.

Llegó la noche señalada para el rapto y como es costumbre, el novio llegó con numeroso cortejo de amigos y rodeó la *ruca* donde dormía la codiciada Llanquetrae. Al son de las *pifilcas*, el padre abrió la puerta de la *ruca* para dar paso al galán y a sus amigos que debían apoderarse violentamente de la novia y llevarla con grande algazara a la *ruca* del novio. El padre señaló el rincón y los pellejos donde descansaba Llanquetrae y los recién llegados se acercaron, esperando encontrarla lista con todos sus atavíos; pero la joven india no estaba allí. Sin que nadie lo notara en la *ruca*, había huido hacia el bosque, escapando de un matrimonio que ella no aceptaba. Al día siguiente se la encontró ahorcada, colgada de un *coigüe*. Entre una vida de sacrificio, unida a un hombre que no quería y una muerte violenta, había<sup>134</sup> preferido lo último. Este hecho consternó a los indios de esas reduccio-

<sup>132</sup> “pocos” en la versión de 1907.

<sup>133</sup> Compárese con la descripción que da OVERLAND (VII: 289) de la misma escena.

<sup>134</sup> “habría” en las versiones de 1907 y 1996.

nes. Pañlonco abandonó su *ruca* y animales y se fue a la Argentina a “rodar tierras”.

El baile continúa impertérrito, sin parar mientes en que pronto será de noche. Catriel y su reducción se ha[n] retirado, despidiéndose antes de nosotros y prometiéndonos que al día siguiente irá a vernos a la misión, pues desea consultarnos detenidamente. Sin tiem[po] para despedirnos de nadie, pues ya oscurecía, nos volvimos a Panguipulli, escoltados hasta la mitad del camino por más de cien indios que, de cuando en cuando, lanzaban gritos de —¡Viva *Cafalleru!*— que ya nos tenían sin tímpanos.

Llegamos a la misión después de las 8 de la noche y encontramos a los hermanos que terminaban de rezar sus oraciones para ir a la cena frugal del refectorio.

### Un rato de charla

—¿Están ustedes muy cansados?—, nos preguntó amablemente nuestro querido anfitrión, una vez que hubimos terminado la cena que nos esperaba. A nuestra respuesta negativa, el Padre nos propuso que aprovecháramos la placidez de la noche para dar un paseo por los corredores y así veríamos un espectáculo que seguramente nos llamaría la atención. Nosotros deseábamos, a nuestra vez, conversar detenidamente con el abnegado misionero. Nuestro espíritu estaba tan impresionado con lo que habíamos visto en todo ese día, que nuestras ideas respecto a los araucanos tenían todas las facetas del prisma: los encontrábamos grandes y bajos; bárbaros y espirituales; atletas y degenerados; víctimas y victimarios; admirables y repugnantes. Sus hábitos y costumbres íntimas nos incitaban a alejarnos, a abandonarlos, como si nuestro abandono fuera suficiente para que se concluyera la raza; pero sus sufrimientos actuales, los vejámenes que soportan, el ambiente de injusta ignominia que los rodea, como si se tratara de bárbaros peligrosos, esa atmósfera cruel e inhumana que les han hecho a los araucanos sus mismos explotadores, tan audaces como cínicos; la carencia casi absoluta de noticias ciertas de lo que pasa en la selva entre el civilizado y el civilizando; el error en que vive la sociedad chilena respecto a la verdadera condición del mapuche, y la ignorancia general que existe en lo que con los araucanos se relaciona, nos convence de que debemos cumplir nuestros deberes de periodistas sin escatimar sacrificios, exponiéndonos al anatema de algunos poderosos que en su lucha por el dinero acuden a los medios que el Código castiga con el patíbulo o con cadena perpetua.

La esterilidad de nuestra obra la sospechamos de antemano; aún más: en un país como Chile, donde todos y cada uno miramos con supremo estoicismo todo aquello que no acarrea perjuicio material inmediato a nuestras personas, será un hecho anormal que el Gobierno se preocupe de los gravísimos denuncios que en estas páginas haremos, apoyados en importantes documentos, que no son bastan-

tes ¡por desgracia! para producir la prueba plena, pero cuyo mérito podrá avalar<sup>135</sup> el Gobierno y el público, ante cuyo alto tribunal se ventilará esta causa santa.

El padre Sigifredo, cuyo talento está a la altura de su abnegación apostólica, al vernos preocupados, quiso distraernos y nos dijo:

—Ustedes como periodistas y hombres de letras, deben [de] haber leído el *Quo Vadis?* del famoso Sienkiewicz<sup>136</sup>. Allí, como recordarán, hay una descripción del incendio de Roma, en la cual el autor pone de relieve su talento. Los que leen el libro ven el incendio de la gran ciudad a través de los renglones bien o mal leídos. Ustedes van a ver materialmente ese gran incendio.

Pasamos enseguida a un patio amplio con inclinaciones de potrero y colocándonos a una pequeña altura miramos hacia donde nos indicó nuestro cicerone.

Era un valle, un bajo, extendido o casi encajonado entre dos mesetas que terminaban violentamente a orillas del profundo y borrascoso lago Panguipulli. Todo ese valle poblado de árboles enormes, cubierto de floresta virgen, tapizado aún con la primitiva alfombra de flores y de fresas con que lo creó la Naturaleza, ardía en una inmensa e inextinguible hoguera. El resplandor rojizo que arrojaba aquella pira de un par de leguas, se estrellaba contra las inmensas espirales de humo negro como nubes de invierno y formaba un conjunto grandiosamente aterrador, imponentísimo. De cuando en cuando alguna columna de fuego lograba romper la densidad de las nubes de humo y se lanzaba airada y terrible contra el cielo, alumbrando con siniestros arreboles la esfera encapotada. Un ruido sordo y prolongado acompañaba a este espectáculo. Es el ruido del tiraje que produce una chimenea colosal.

El calor de la columna de fuego produce su efecto y las nubes más bajas arrojan su líquido elemento sobre la hoguera, con lo cual la llama aminora; pero ha logrado también abrir brechas más arriba, por donde aparece un pedazo de cielo, cubierto de estrellas, cuya placidez en las alturas contrasta poderosamente con el huracán desenfrenado que reina en el abismo. Es la imprecación de Mefistófeles a los cielos, ¡impotente, pero grandiosa!

—Hace cinco días [h]a que está ardiendo—, me dice el Padre. —Yo anoche lo vi, pero no quise decírselos a ustedes, por no quitarles descanso.

—Diga, Padre, ¿cómo es que se incendian estos bosques sin destino alguno? ¿Quién es el dueño de ese bosque incendiado?

<sup>135</sup> “avaluar” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>136</sup> “Scziencekewik” en las versiones de 1907 y 2002, “Seziencekewik” en la versión de 1996. La 1ª edición de la obra del autor polaco Henryk Sienkiewicz (1846-1916). *Quo Vadis?: powieść z czasów Nerona* apareció en Varsovia: Gebethner i Wolff en 1896. La primera edición española se publicó sólo en 1900 bajo el título de *La corte de Nerón*, Barcelona: Sopena. Como el padre Sigifredo menciona el título original, probablemente él había leído la publicación alemana que apareció con el mismo título de *Quo vadis* en 1898. El famoso incendio se describe en los capítulos XXVI-XXVIII. Sienkiewicz era en ese entonces un autor de actualidad, ya que acababa de ganar el Premio Nobel de Literatura en 1905.

—Ese bosque es fiscal, y se ha incendiado porque un vecino quemó un roce que tenía hecho para siembra, y el fuego se comunicó a la montaña. Debo prevenirles que hay leyes que reglamentan las quemas de roces en los campos de la Araucanía; pero en estas selvas esa ley y muchas otras no se cumplen. Por aquí impera el capricho y la audacia. El derecho no existe. El libertinaje es el señor y de él nacen el robo, la violencia y el asesinato. En los dos años que yo estoy en esta selva, se han cometido varios asesinatos de indios, que han quedado impunes, a pesar de saberse quiénes son los autores o instigadores. De robos no tengo cuenta.

Sé y puedo decirles que antes de que llegara a establecerse en el lago Panguipulli la COMPAÑÍA GANADERA SAN MARTÍN, los indios de estos alrededores vivían tranquilos, felices en su vida patriarcal y primitiva. Tenían sus canoas con las cuales cruzaban el lago y hacían su comercio sin contrapeso. Nadie robaba a nadie, porque los indios de una misma reducción no se roban.

Todo fue [a raíz de] establecerse la Compañía en estos sitios para que cambiara inmediatamente la vida. No sé quién robó primero a quién; pero siento el hecho de que los indios y la Compañía se quejaban de que eran robados, y entre ambas entidades se estableció la tirantez que actualmente existe. La Compañía trajo un vapor a costa de grandes sacrificios, y lo armó en el lago. Este vapor, obedeciendo órdenes del señor Fernando Camino, gerente de la Compañía, echó<sup>137</sup> a pique o apresó todas las canoas de los indios y los redujo a la impotencia. Hoy no se ve en el lago ni una sola embarcación indígena, y los naturales tienen que rodearlo a pie cuando necesitan ir de un punto a otro. El vapor les pide un pasaje cuyo valor no pueden cubrir.

A esta tirantez de relaciones contribuye el hecho de que los empleados de la SAN MARTÍN amenacen a tiros, por cualquier futilidad, a los indios y los hagan creer que ellos disponen de la Justicia y de la gendarmería en apoyo de todo lo que hagan, porque tienen plata y porque los indios no la tienen. El indio, ignorante como es, cree efectivamente que es así, y su odio lo dirige al que cree directamente culpable, es decir, al que tiene plata y un revólver a la cintura. De aquí viene principalmente el odio que los indios tienen a “los franceses”. Yo he evitado muchos choques, alguno de los cuales pudo haber sido sangriento. Cuando asesinaron en el lago al cacique Millanguir y su hijo, los indios se enfurecieron y varias veces los hermanos de la misión hubieron de apaciguarlos. Querían asaltar el despacho y tienda de la Compañía, quemar la casa y castigar al presunto asesino, que era el capitán del vapor, de apellido Lange. Mañana sabrá usted de boca de los mismos indios, las incidencias a que dio origen ese doble y alevoso asesinato de dos personas a quienes los indios consideraban y respetaban altamente. Tadeo Millanguir, hermano y tío de las víctimas, vendrá mañana a hablar con ustedes. Bueno, este asesinato cometido hace seis o siete meses, ha quedado completamente impune<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> “hechó” en la versión de 1907.

<sup>138</sup> Descripciones detalladas del crimen se hallan más adelante en pp. 247-249 y en Díaz

El que se le quite a un indio su terreno a pedazos, destruyendo<sup>139</sup> sus cercos y haciéndole otros dentro de su propiedad, es corriente, y ya no me sorprende cuando vienen los indios a avisármelo. Joaquín Mera tiene su fundo adquirido y cerrado en esa forma. Poco a poco ha despojado a los indios de Coz Coz, Panguipulli, Pinco, Calafquen, y ha formado ese gran fundo cuyos límites no sabe precisar él mismo. Joaquín Mera hizo asesinar en su *ruca* a la india Nieves Añamco, cacica de Pinco. El sumario arrojó tal cúmulo de culpabilidad contra Mera, que el juez de Valdivia, don Manuel Fco. Frías, no pudo dejar de dictar orden de prisión en su contra, a pesar de la estrecha amistad que los ligaba. Sucedió lo que se presumía. El sumario se extravió y el sindicado Mera salió en libertad bajo fianza, después de ocho meses de cárcel. Las gestiones que se han hecho por los promotores fiscales y por las hijas de la víctima, para que el señor Frías reabra ese sumario, han sido inútiles, aunque parezca mentira. Mañana verá usted a la Antonia Vera Añamco, hija de la Nieves, y ella le referirá los hechos.

Podría continuar tan largamente esta conversación y referirle casos tan horrosos, como por ejemplo, el incendio que Joaquín Mera mandó hacerle a la india Antonia Vera, mientras ésta, su marido y sus dos hijos dormían en la *ruca*... y cuando los pobres indios huían asustados y medio asfixiados, los sirvientes de Mera se divertían tirándoles de balazos; pero prefiero que sean los mismos indios los que les refieran a Uds. sus penas. Ellos son más ingenuos; yo me horrorizo también y tal vez avance opiniones que no debo expresar. Queden, sí, convencidos de que lo que oigan será la verdad, porque yo estaré presente, y no permitiré que el indio diga más de lo que efectivamente ha pasado.

—Si ustedes gustan, nos vamos al dormitorio—, concluyó<sup>140</sup> diciéndonos el padre Sigifredo, —necesitan ustedes descansar de las molestias del día.—

Obedecemos maquinalmente; íbamos pensando en que el misionero nos quería preparar el ánimo para que entráramos a conocer el canallesco y cobarde proceder de los bandoleros que se han instalado entre los indios, amparados por jueces tolerantes a más ruines que esos mismos bandoleros.

### Audiencia de horrores<sup>141</sup>

Al día siguiente, temprano, nos instalamos en el salón del padre Sigifredo, dispuestos<sup>142</sup> a oír a todos los indios que se presentaran y como teníamos antecedentes para creer que vendrían muchos, convinimos con el señor Erlandsen en que, para abreviar, los dividiríamos en dos grupos, y cada uno de nosotros oíríamos

---

Meza (1907h, cit. en Aldunate: 56) y en la *Crónica*: 326-327.

<sup>139</sup> “distribuyendo” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>140</sup> “concuoyó” en la versión de 1907.

<sup>141</sup> La audiencia tuvo lugar del 19 al 22 de enero de 1907. Según el padre Sigifredo, los casos para contar eran muchos y en un solo día no se podía recopilar todo y escuchar a los muchos indígenas que habían venido a referir su situación (*Panguipulli*: 388).

<sup>142</sup> “dispuesto” en las versiones de 1907 y 1996.

a una parte y después canjearíamos nuestros apuntes. El señor Olaf [Oluf] Erlandsen ha enviado esos datos a las revistas extranjeras de que es corresponsal<sup>143</sup>. ¡Bueno[s] nos pondrán los ingleses, franceses, españoles y alemanes, cuando lean que esas lindezas suceden en los campos que el Gobierno de Chile ofrece para la colonización!

Como no es posible anotar todos los casos que se nos presentaron, vamos a referirnos solamente a unos cuantos, procurando presentar los casos típicos de las distintas formas en que se les explota, a saber: engañándolos, robándoles sus terrenos y animales, flagelándolos y asesinandolos<sup>144</sup>.

### I. Cómo se les engaña

Naguilef Noncon<sup>145</sup>:

—Yo vivo en Llongahue, de donde soy cacique. Hace tiempo que le di permiso, por caridad, a Abel Peña para que hiciera una casa en un pedazo de terreno cercano a mi *ruca*, y ahora quiere quitarme todos mis terrenos. Este Abel Peña había perdido un pleito muy grande que seguía desde mucho tiempo atrás contra el caballero Gerardo Guarda, y vinieron los gendarmes y le quitaron todo lo que tenía, dejándolo a él y a su familia en el camino público, sin tener donde dormir. En esa situación, Peña fue a pedirme que le permitiera hacer un rancho para guarcerse<sup>146</sup> mientras encontraba posesión. Yo, al verlo pobre, le dije que hiciera el rancho en un corral que está como a una cuadra de mi casa. De lástima le ayudé hasta con madera para que concluyera luego su rancho. Peña empezó a trabajar el terreno y a hacer barbechos y roces, yo le ayudaba con bueyes y herramientas, porque veía que el *huinca* quería trabajar para mantener a su familia. Al año, Abel Peña era otro hombre y ya tenía una yunta de bueyes, una vaca y varios corderos y gallinas. Bueno. Yo no quería pedirle la posesión porque el hombre estaba tan agradecido conmigo que, cada vez que me veía, me decía que nunca dejaría de ser mi buen amigo y que él me pagaría todo lo que había hecho por él.

A un mocetón mío que estaba por casarse y que me había pedido ese pedazo que ocupaba Peña, le di otro terreno, porque no quise molestar a mi buen amigo *huinca*. Bueno. Una vez, después de dos años, al ver que año por año tenía más y trabajaba más terreno, le dije que me entregara las tierras, porque yo también necesitaba para mis animales más extensión alrededor de mi *ruca* y que no siguiera barbechando ni rozando, porque mis mocetones reclamaban, pues ellos también querían que les dejaran los terrenos suficientes. Abel Peña me dijo que cómo iba

<sup>143</sup> A pesar de nuestra intensa búsqueda no nos ha sido posible averiguar los nombres de los periódicos extranjeros para los cuales Erlandsen trabajaba como corresponsal.

<sup>144</sup> Compárese con el reportaje acerca de estos crímenes en OVERLAND, IV: 277-280 ( “El despojo a los indios en la provincia. Cómo se forman las grandes fortunas. Siete medios infalibles para hacerse rico a costa de los indios”); véase también el Memorial en pp. 253-261.

<sup>145</sup> “Lloncon” en la versión de 1996.

<sup>146</sup> “guarnecerse” en las versiones de 1907 y 1996.



a dejar el terreno, cuando tenía allí tantas mejoras y que le iba a hacer muchos perjuicios y que le tuviera lástima y que no tenía donde irse con su mujer y sus hijos. El estaría dispuesto a pagar arriendo, si yo quería cederle ese pedazo de terreno. Me dijo tantas cosas que yo accedí en arrendarle el terreno en cien pesos al año. Lo que Peña tenía trabajado eran veinte cuadras<sup>147</sup>.

Al día siguiente de este convenio, Peña me dijo que iba donde el juez del distrito, Rafael Mera, su pariente. Cuando volvió, a los dos días, me dijo que fuéramos a Valdivia a firmar una escritura por el arriendo en que habíamos convenido. Yo fui con mi lenguaraz porque yo no sé hablar en español. Con Peña nos habíamos arreglado porque él sabe algo en mapuche y lo que no entendía, se lo decía el lenguaraz. Allá en Valdivia fuimos a la notaría y el lenguaraz firmó por mí un papel que según me dijeron era el contrato. Bueno. Al año le cobré a Peña el arriendo; entonces, él se rió y me dijo que no me debía nada. El vecino Peña había cambiado mucho. Una vez le tiró un balazo a un buey mío porque se le había metido a su potrero. El buey quedó manco. Otra vez le rompió la cabeza a un indio de mi reducción, porque fue a golpearle la puerta de su casa para darle un recado que le mandaba yo. Y muchas cosas más.

Cuando me dijo que no me debía nada, tomé la escritura que me habían dado en Valdivia, y me vine donde el padrecito (Sigifredo) y le conté todo. El padrecito vio la escritura y me dijo que allí decía que yo, Naguilef Noncon<sup>148</sup>, cacique de Llongahue y mis mocetones nos reconocíamos como inquilinos de Abel Peña, propietario del fundo Calafquen, adonde pertenece mi reducción. Agregaba la escritura que todas las mejoras en siembras, casa y animales, las dejaríamos a beneficio del fundo cuando nos fuéramos de allí.

Abel Peña edificó una casa de zinc<sup>149</sup> bien bonita, en lugar del ranchito que antes tenía. Ahora no me mira, ni me saluda siquiera. A mis mocetones los amenaza y una vez azotó a uno. Hace como dos meses me dijo que me saliera de mi posesión y que me fuera a otra parte, porque necesitaba ese terreno. Yo le respondí que era él que debía irse o pagarme el arriendo convenido. Se rió y me dijo que si no me iba, llamaría a los gendarmes para que me echaran. Yo quisiera saber si el Gobierno podrá permitir que me echen, cuando hace tanto tiempo que vivo

---

<sup>147</sup> Medida de superficie que fue introducida en la época colonial. Cada cuadra chilena tenía 150 brazas. Hoy día la braza es aproximadamente 1.6718 m (Archivo General de Indias, MP Perú y Chile 215 / Chile 154). El sistema métrico ya estaba entrando en Chile a fines del siglo XIX y comienzos del XX, pero el uso de términos como “millas y leguas” hace pensar que en esa época había una especie de transición de los sistemas de medición, así como se iban igualando en sus medidas. El padre Burcardo indica que una cuadra era aproximadamente 1½ Ha (Burchard Maria von Röttingen. 1904. *Jahres-Bericht über die Thätigkeit der bayrischen Kapuziner in der Araukaner-Indianer-Mission in Chile 1904*. Altötting: Hans Büttner, 20). Al presente, una cuadra es equivalente a una hectárea.

<sup>148</sup> “Lloncon” en la versión de 1996.

<sup>149</sup> Es decir una casa con un techo de zinc.

allí. Me han dicho que quiere quemarme la casa y yo tengo un mocetón para que [me] cuide de noche, para poder estar tranquilo; yo tengo muchos chiquillos...

—¿Y no pueden ustedes echar a Peña de donde está?—, le preguntamos violentamente al lenguaraz. —¿No se atreven a hacerse respetar? ¿Son cobardes ustedes? ¿Tienen miedo?

—¡Ah! ¡no señor! no tenemos miedo a Peña ni a nadie. Dénos usted una orden y vamos al tiro a sacarlo [de] allí y lo dejamos en el mismo camino público de donde lo recogió el cacique.

Cuando el cacique se enteró de nuestras palabras y de la respuesta del lenguaraz, sus ojos se inundaron con una suprema esperanza. ¡Creía el pobre que nosotros podíamos darle esa orden y librarlo de la creciente rapiña de un usurpador audaz y desvergonzado!

—Tengan confianza—, le dijimos<sup>150</sup>. —Puede ser que pronto se les haga Justicia.

¿Qué más les íbamos a decir?

Francisco Huichalaf:

—Soy cacique de Purulon y ahora tiempo tuve un pleito con un vecino por una cuestión de venta de animales. Entonces yo no sabía hablar en español y mi lenguaraz se enfermó mucho. El vecino no se pudo arreglar conmigo porque ninguno de los dos nos entendíamos hasta que buscamos un lenguaraz y se nos ofreció Francisco Becerra, que era trabajador al día y que sabía hablar en mapuche. Lo aceptamos y con su intervención pudimos arreglar con el vecino, en condiciones que a mí me parecían bien. Bueno. Becerra me dijo que había que ir a Valdivia a firmar la escritura ante el notario. Yo fui con Becerra y él firmó por mí una escritura, diciéndome que era el arreglo con el vecino y nos volvimos.

A las pocas semanas después Bernardo Cortés, yerno de Becerra, entró en mi fundo Catrico e hizo un cerco llevándome un buen pedazo de barbecho y de buena montaña. Yo le reclamé y le dije que por qué me quitaba terreno; entonces, él me dijo:

«¿No te acuerdas que me vendiste este pedazo?»

«¿Cuándo te lo he vendido?», le repuse, «cuando fuiste a Valdivia con mi suegro, pues», me contestó riéndose. Entonces yo fui donde el caballero Luis González, Promotor Fiscal de Valdivia, y él me dijo que en la notaría había una escritura firmada por Becerra a ruego mío y en la cual yo vendía a Cortez un gran pedazo de terreno en doscientos pesos de que me daba por recibido. Le puse pleito, pero hasta ahora no he podido sacarlo de allí en donde ha puesto un inquilino y se ha hecho fuerte. ¿Qué haré, señor, para que me entregue mi terreno?—

Un último caso, pues hay que dejar espacio para los demás.

---

<sup>150</sup> “digimos” en la versión de 1907.

Antonio Caniñamco.

Hijo de la india Queupu, viuda del cacique de Pucura, reclama los terrenos de sus padres, que están hoy en otro poder<sup>151</sup>, de la siguiente manera. Hace pocos años, la india Queupu vivía en la reducción de su difunto marido con su familia, grande y pequeña, respetada en su viudez y defendida por los indios de Pucura que la reconocían como “mayora”.

Uno de los vecinos colindantes, cuyo nombre se nos ha extraviado en nuestros apuntes, había hecho muchas tentativas para obtener una buena parte de los terrenos de la “cacica”, pero no había conseguido nada ni con ofertas de dinero, ni con amenazas, ni con violencias de hechos, porque los indios se hacían respetar en todo sentido. La cacica, vieja como era e ignorante además, como debe suponerse, tuvo una vez necesidad de un poco de añil para teñir unas lanas de tejido. Un poco de añil significa para los indios un viaje bastante largo a la ciudad más cercana, que es San José si no recordamos mal. Y como las relaciones con su vecino español estaban buenas, inmejorables, la india mandó a un mocetón a ver si podía proporcionarle un poco de añil. El obsecuente vecino tomó todo el añil que tenía por casualidad en su casa, una libra más o menos, y acompañado del indio se encaminó hacia Pucura a casa de la india Queupu.

La cacica, que vio satisfecho su deseo, que era un capricho de su segunda infancia, no halló qué hacer de agradecida con su generoso amigo, y le dijo que le pidiera cualquier favor. El español no se quedó corto y le dijo que en pago del añil le diera el terreno que alcanzara a ver desde donde estaba parado. La cacica asintió y el vecino se retiró con sus dos sirvientes que había traído<sup>152</sup>. A las pocas semanas el vecino tomaba posesión de extensísimos terrenos en Pucura, después de haber rendido, creemos que ante jueces de distrito, informaciones que acreditaban que la cacica Queupu le había vendido sus terrenos por una libra de añil. Sin otro título que ese, el “español” ocupa hoy ese extenso fundo, pues ha lanzado, después de la muerte de Queupu a todos los indios de esa reducción. Antonio Caniñamco, heredero de Queupu, anda errante de reducción en reducción y no es raro que ya haya emigrado a la Argentina en busca de “otra bandera”, como nos dijo, ya que en Chile no hay Justicia.

## II. Cómo se les roba

Este tema es muy lato. Nosotros llamaríamos ladrones a todos los “españoles” que se han establecido en aquellos campos de Panguipulli, Purulon, Trailafquen y Villarrica, haciendo una excepción de uno por mil. Al leer esto, muchas personas nos tacharán de exagerados, de ridículamente exagerados. Para responder a ese calificativo que nos desconectaría ante el público, propondríamos que se nos señalara un par de propietarios de esa región que no le haya robado a los indios

<sup>151</sup> No recordamos el nombre del actual poseedor [nota del autor Díaz].

<sup>152</sup> Estas tres últimas oraciones fueron omitidas en la versión de 1996.

animales o terrenos. Estamos seguros [de] que si se planteara seriamente esta cuestión, todos los “españoles” habitantes en esa zona se excusarían de dar a conocer sus títulos de propiedad de los terrenos que ocupan y no quedaría uno solo que pudiera decir que no tiene o ha tenido cuestiones con los indios por pérdida de animales. Pero, conociendo las leyes de nuestro país y, sobre todo recordando lo que se ha dicho del Código de Procedimiento Penal, no podemos aventurarnos a eso, sin temor de que se nos llame calumniadores. Por lo demás, el presente folleto indicará al público si la persona que lo ha escrito estará convencida de lo que dice.

El robo a los indios es una profesión como cualquier otra, con el aditamento de que es productiva y sin peligros. La Antonia Vera, hija de la india Nieves Añamco, mandada a matar por el usurpador más desvergonzado de Panguipulli, Joaquín Mera, nos refirió el siguiente caso, certificado con la declaración de algunos indios que pudieron presenciarlo o por lo menos saberlo.

Tenía la Antonia en los corrales junto a su *ruca*, en el fundo Pinco de su propiedad, los bueyes y animales que le servían para sus trabajos agrícolas. Un día en la tarde, después del trabajo y cuando ya todos los animales estaban encerrados, la Antonia sintió ruido alrededor de su casa y salió a ver lo que pasaba. Cerca de unas trancas divisó un grupo de animales y a dos jinetes que los iban arreando. Corrió y reconoció ocho de sus mejores bueyes de trabajo. Uno de los jinetes era el indio Calfinao, sirviente de Joaquín Mera.

—¿Dónde vas con esos bueyes que son míos?—, le dijo la Antonia.

—Mira, Antonia—, le respondió el sirviente ladrón, —mi patrón, Joaquín, me dijo que te viniera a sacar los mejores ocho bueyes que tuvieras. Yo lo siento mucho, Antonia, pero ya conoces a mi patrón, que si yo no hago lo que me manda, me azota.

Y sin otra explicación, siguió arreando los bueyes, que al día siguiente ostentaban la marca de Joaquín Mera, quien “los había comprado a la india Antonia Vera”.

Otro caso del mismo Mera. El fundo Pinco ha sido uno de los grandes objetivos de este flamante propietario y para la consecución de su propósito, no se ha parado ni ante el asesinato<sup>153</sup>, de manera que el robo, la violencia y el despojo han sido actos corrientes ejecutados o mandados ejecutar por él. En diciembre de 1906, es decir, el año pasado, Mera terminó de hacer un cerco dentro del fundo Pinco, con el cual cerco le quitaba a la Antonia Vera una gran extensión de sus tierras. Hecho el cerco, Mera mandó decir a la Antonia que buscara donde irse porque ese fundo ya no era de ella. En la noche del recado le robaron a la india una vaca y un chancho. La india tomó el partido de ir a Valdivia a reclamar ante el Protector de Indígenas y fue en busca de su única cabalgadura que era una yegua recién parida. La cría había desaparecido. Cuando la india volvió de su diligencia, la yegua se encargó de buscar su cría y al día siguiente la yegua y el potrillo pasta-

---

<sup>153</sup> “asesino” en la versión de 1907.

ban juntos. Los indios y la Antonia hicieron del potrillo un objeto de curiosidad por aquello de que la yegua hubiera buscado y encontrado su cría y con tanto mirar y remirar el potrillo descubrieron en la paleta del lado de montar... la marca a fuego de Joaquín Mera. ¡Había hecho marcar un potrillo a los 15 días de nacido, por robárselo o por lo menos por disputárselo a la pobre india! El que esto escribe vio el potrillo así marcado, oyó el ingenuo relato de la Antonia, el testimonio de estos hechos por muchos indios y la final confirmación por el padre Sigifredo.

Un tercer caso para terminar. Algunos individuos se dedican a recorrer los campos de los indígenas para comprarles animales, lanas, cueros, crin, etc. Generalmente esos individuos son agentes de la COMPAÑÍA GANADERA GENERAL SAN MARTÍN o de otros comerciantes o dueños de fundos de los alrededores. Estos agentes necesitan condiciones especiales para desempeñar su cometido, por ejemplo, conocer los caminos, saber hablar en mapuche, tener conocimiento de calidad y precio de las mercaderías que van a comprar y, sobre todo, estar interesados fuertemente en el negocio, pues las molestias que el agente se impone son muy grandes, como por ejemplo, dormir a la intemperie, comer mal, soportar lluvias frecuentes y calores sofocantes, etc.

Es sabido que los indios aprecian extraordinariamente sus animales, al extremo de que prefieren que el animal quede mejor instalado y sea mejor tratado que su misma persona. No es raro entonces, que cuando tienen un par de yuntas de bueyes para el trabajo, unas dos vacas y tres o cuatro caballos, los cuiden con más cariño que a sus hijos.<sup>154</sup> Pues bien, si a un indio se le propone compra de un animal de su propiedad lo primero que contestará será que no vende y cualquier persona que sepa o por lo menos que se figure lo que significa una yunta de bueyes en medio de la montaña, le encontrará razón al indio. Los agentes reciben generalmente la misma respuesta. Pero ellos, que ya conocen el terreno que pisan, van preparados y llevan en sus árguenas botellas y latas de alcohol, con el cual emborrachan al indio o indios de una *ruca*. Una vez borrachos, ya es más fácil que sean accesibles<sup>155</sup> y que vendan una yunta de bueyes en treinta pesos, un caballo en cinco o un carnero en cincuenta centavos, más una botella de aguardiente de granos como *llapa* que generosamente da el comprador. Una vez que reciben la plata, el agente y sus sirvientes arrear sus animales y siguen su camino, felices.

Elías Jaramillo era y ha de ser actualmente agente de la COMPAÑÍA SAN MARTÍN y hartos animales compró para la Compañía de la manera que dejamos apuntada; pero una vez tuvo un disgusto con el gerente don Fernando Camino o con algún empleado superior y dejó el empleo. En sus correrías, Jaramillo había sido hecho muy amigo del indio Juan Catalan, mocetón de la reducción de Nitrai. Al encontrarse sin empleo fue a casa de su amigo y le pidió alojamiento. Catalan lo convidó a entrar a su *ruca*, contra la costumbre mapuche, y le hizo cama en un

<sup>154</sup> Las dos oraciones anteriores están omitidas en la versión de 1996.

<sup>155</sup> "acsequibles" en la versión de 1907.

rincón. Jaramillo vivió cerca de un mes en la *ruca* del indio y aún le ayudó a trabajar para ganarse la comida.

Pero una vez se disgustaron estando bebidos y pelearon a bofetadas. El indio lo echó de la casa, pero Jaramillo no quiso salir y al día siguiente hizo una división “dentro<sup>156</sup> de la *ruca*” con estacas y palizadas y abrió una puerta para su uso exclusivo. A esta puerta le puso un candado. De esta suerte la *ruca* de Catalan quedó dividida en dos partes independientes.

No para en esto la cosa. A las pocas semanas, Jaramillo entraba en arreglos con la Compañía e ingresaba de nuevo a su servicio de comprador de animales, con el agregado de que ahora era inquilino de la COMPAÑÍA GANADERA SAN MARTÍN en los terrenos que ésta “había comprado en Nitrai”... Y como el indio Catalan se resiste a abandonar la casa que le dejaron sus mayores, la Compañía le ha puesto o le pondrá pleito y lo arrojarán con la fuerza pública. Este hecho es reciente<sup>157</sup>.

\*

A pesar de que dijimos que lo anterior sería el último caso de robo que citaríamos, no podemos resistir el deseo de anotar el siguiente que se nos ha venido a la vista hojeando nuestros apuntes. En la costa noroeste del lago Panguipulli hay un fundo denominado Neltume, que pertenece al caciquillo Valentín Callicul, heredero del cacique de esa reducción Cullin Ancalipe, ausente desde [hace] mucho tiempo. Desde que la COMPAÑÍA GANADERA SAN MARTÍN llevó al lago Panguipulli el vapor O'Higgins ha convertido esta embarcación en pirata, destruyendo todas las canoas de los indios y ejerciendo actos de dominio en toda la costa<sup>158</sup>; uno de estos actos de dominio se ejerció en Neltume, al norte del río Jui<sup>159</sup>, que desemboca en el lago. La Compañía llevó allí materiales de labranza, de madera para casas, inquilinos y animales y estableció trabajos a media cuadra de la *ruca* del indio Callicul.

Con los trabajos de la Compañía, los corrales del indígena tenían que destruirse porque los inquilinos se abrían paso por donde estaba más derecho. Callicul recurrió al padre Sigifredo y éste escribió una carta al señor Juan B. Sallaberry, subgerente de la SAN MARTÍN, reclamando del atropello que se cometía contra el indio. Aunque el señor Sallaberry no contestó en el tiempo que entre personas se estila, contestó al fin y tuvo la hidalguía de reconocer que “los mayordomos habían tomado posesión indebida en los terrenos de Valentín Callicul, pues la Compañía no tenía terrenos al norte del río Jui”; prometía el señor Sallaberry paralizar los trabajos, retirar la gente, indemnizar al indio o en su defecto, comprarle el terreno (se sabe que los indios no pueden vender). Pues bien, cualquiera podrá

<sup>156</sup> “adentro” en las versiones de 1907 y 1996.

<sup>157</sup> La versión de 1996 concluye aquí con la relación de vejámenes. De aquí continúa la “conclusión”.

<sup>158</sup> *Crónica*: 326.

<sup>159</sup> Debe tratarse del río Fuy.

figurarse que dada la buena voluntad del señor Sallaberry, subgerente o cosa parecida de la COMPAÑÍA SAN MARTÍN, el indio Callicul quedó tranquilo en sus posesiones. ¡Pues no! ¡todavía pueden verse las casas para los inquilinos y los trabajos agrícolas efectuados por la Compañía en el terreno de Neltume sin que se piense ni retirar [a] los inquilinos, ni paralizar los trabajos ni indemnizar al indio ni nada!

Muchas veces por carta y verbalmente ha reclamado el padre Sigifredo a la Compañía el cumplimiento de lo prometido por el señor Sallaberry: nada se ha hecho. De esta Compañía son accionistas personajes de caracterización, como por ejemplo, conspicuos miembros del Congreso.

### III. Cómo se les flagela<sup>160</sup>

Es “propietario” en los alrededores del fundo y reducción de Quilche el señor don Adolfo Stegmaier, caballero que ha hecho compras a los indios en extensiones que no bajarán de cincuenta o setenta mil hectáreas. Los indígenas de Quilche, con su cacique Lorenzo Carileu, son los genuinos propietarios desde remotos tiempos del fundo de ese nombre y forman la colectividad legal que se llama *reducción*. Entre Stegmaier, unos señores Mans<sup>161</sup> y otro tal Jaramillo hicieron un convenio para despojar a algunos de los indios de Quilche de buena parte de sus terrenos<sup>162</sup> y llegaron hasta el asesinato. Uno de estos indios de Quilche, llamado Antelef Compayante, que vivía cercano a la casa de Stegmaier, recibió un día un recado de este señor, por el cual se le invitaba a pasar a su casa. Antelef no sabe hablar en castellano, pero como el sirviente que le daba el recado era medio indígena, no tuvo inconveniente en acudir a la invitación. Stegmaier lo recibió en el corredor y le dijo por intérprete que le dejara los terrenos que ocupaba en Quilche, porque él los había comprado y que a fin de que no quedara descontento le iba a dar plata y algunos animales. El indio contestó que no vendería ningún pedazo de su terreno y que no quería plata pues estaba muy bien en sus posesiones. Stegmaier insistió y terminó diciéndole que si no accedía quedaba preso y que lo llevaría a la cárcel de Valdivia.

Y efectivamente, el pobre indio fue amarrado y encerrado en un rancho, donde en esa condición pasó dos días casi sin comer, hasta que fue llevado a Valdivia. Dice Compayante que en esa ciudad lo tuvieron siempre amarrado de las manos por detrás, en una casa y que lo único que le pedían era que vendiera el terreno y que nada más le pasaría. El indio reclamaba débilmente, en su ignorancia, del trato que le daban y por fin lo volvieron a Quilche. Cuando llegó a su tierra la encontró arrasada; su *ruca*, sus cercos y víveres, animales, etc. habían desaparecido y el terreno estaba una parte barbechado y la otra parte en trabajo. Desesperado

<sup>160</sup> La palabra “flagelar” se usa también en el sentido de ‘torturar’, como el lector podrá percibir según las descripciones que siguen.

<sup>161</sup> En la *Crónica*: 313 está escrito “Manns”.

<sup>162</sup> En el Memorial del cacique jefe Juan Catriel Rayen [sic], que publicamos más adelante, vienen detalles completos de estos hechos [nota del autor Díaz].

Compayante empezó a indagar el paradero de su mujer, hijos y animales y pronto supo por los mismos inquilinos de Stegmaier que habían sido llevados hacia una quebrada inhabitable en que apenas los cabros pueden tener acceso. Allí como Dios le había dado a entender, la india, mujer de Compayante, había armado la *ruca* para guarecerse con sus hijos. A causa de no tener dónde pastar, los animales del indio han muerto de hambre o despeñados en la quebrada.

Stegmaier ha alegado que el lanzamiento que efectuó en la persona y bienes de Compayante se debe a que el lanzador pagó una hipoteca de 250 pesos que Compayante y otros indios de Quilche habían adquirido con unos señores Mans. Por cierto que Stegmaier continúa con los terrenos y Compayante y su familia han tenido que emigrar. En la misma condición que el indio Compayante<sup>163</sup>, se encuentran los naturales Severino y Carmen Caifanti, que han sido arrojados de sus terrenos colindantes<sup>164</sup> con Stegmaier. No quiero extenderme relatando otros hechos criminosos cometidos por Stegmaier, porque debo dejar espacio para referirme a otros personajes, como el señor don Francisco Sproel, propietario de grandes extensiones en Quilquil, Puleufu, etc., etc. Este señor Sproel, que en cuanto a usurpaciones no tiene mucho que envidiar a Joaquín Mera, es uno de los más tenaces perseguidores de los indios, a quienes, según parece, tiene un odio atávico. Todo lo que sea indígena o chileno, según se nos informa, es para él una mala recomendación.

Vecino a sus posesiones de Puleufu vivía el indio Antonio Millahuala en un terreno que hasta entonces había escapado a las intenciones de Sproel, quien había hecho lo indecible porque el indígena le vendiera o le cediera sus derechos. A pesar de que la violencia ya la había ejercitado otras veces para quitarle terrenos a los indios, se le hacía trabajoso al hombre cometer un crimen tan a sangre fría. La casualidad vino en ayuda de Sproel.

Una noche entraron ladrones a sus corrales y le robaron una ternera de año. La bolina al día siguiente fue grande. No había rastro alguno del ladrón y Sproel y sus inquilinos se perdían en conjeturas. Buscaron, indagaron, pero sin resultado alguno. Pasados algunos días se le ocurrió a Sproel que con lo del robo podía sacar algún partido. Acompañado de dos o tres sirvientes, se dirigió a la posesión de su vecino Millahuala y sin más trámite lo amarró sobre un caballo y lo llevó a su casa. Lo encerró enseguida en la bodega y por mano de dos peones le hizo aplicar una tunda de azotes que le abrieron las carnes. El indio lloraba y gritaba preguntando por qué se le castigaba. Sproel decía que por ladrón, pues sabía que él se había robado la ternera. El indio protestaba en balde<sup>165</sup> y a fin de que no se oyeran sus gritos se le mandó poner mordaza.

Sproel se había empeñado en que Millahuala le prometiera irse de su vecindad y como el indio no quisiera acceder, le hizo colgar del cuello con un nudo firme

<sup>163</sup> "Compayanti" en la versión de 1907.

<sup>164</sup> "conlindantes" en la versión de 1907.

<sup>165</sup> "valde" en la versión de 1907.



para que no se ahorcara, mientras un sirviente lo tiraba de las piernas. Enseguida lo bajaron, lo volvieron a colgar de los brazos y le dieron otra azotaina con lo cual el indio se desmayó. Ante este espectáculo, Sproel ordenó que desataran al infeliz y lo tendieran sobre unas pajas, donde lo dejaron pasar la noche. Al amanecer, el indio recuperó los sentidos y, al verse solo y desatado, huyó de la casa saltando cercos y murallas.

Al día siguiente, Sproel lo hizo buscar por todas partes, incluso en su posesión, pero ni el indio ni su familia estaban allí. Pasó una semana y todas las informaciones decían que Millahuala había emigrado a la Argentina. Sproel aprovechó de esta ausencia para quemar la *ruca* y cercos del fugitivo y encerrar sus terrenos, que habían sido su deseo vehemente durante tanto tiempo. Como al mes después de estos hechos, apareció la ternera robada a Sproel en poder de Juan Huentelaf, conocido ladrón de animales, el cual confesó su delito sin mayor esfuerzo, ante el Juez de distrito. Sproel tuvo tal vez un poco de remordimiento, pero luego lo tranquilizó la idea de que Millahuala, su víctima, estaba muy lejos y no volvería.

No fue así, sin embargo. Los indios se encargaron de buscar a Millahuala y lo impusieron de todo. Pronto regresó a su patria el fugitivo y demandó a Sproel ante el Juez del distrito de Purulon. Durante el juicio, involucraron al indio de modo que le prometieron indemnizarlo por el despojo de sus tierras y por los azotes y flagelaciones recibidos. Pero no pasó de allí la cosa y el pobre Millahuala, sin terrenos, sin hogar, anda errante de reducción en reducción esperando la indemnización que le ha prometido el magnífico y flamante propietario, señor don Francisco Sproel.

\*

El cacique Manuel Calfuala de Rancahue, subdelegación de Pitrufrquen, dice que la Comisión Radicadora de Indígenas que señaló los terrenos fiscales en la concesión LATORRE Y CÍA<sup>166</sup> que ahora tiene la COMPAÑÍA QUEULE, ha procedido con evidente favoritismo para la citada Compañía en directo perjuicio para los indígenas de su reducción, que en número de 37 han sido arrojados de sus posesiones inmemoriales. Los empleados de la Compañía han hecho grandes volteadas<sup>167</sup> de árboles dentro de los terrenos de los indios y a éstos los han correteado a balazos y a tres o cuatro los han azotado, amarrados a los árboles a fin de atemorizarlos para que huyan y no vuelvan. El 24 de noviembre del año pasado (1906), los empleados de la Queule, “acompañados de gendarmes de la misma Compañía” quemaron la *ruca* del mocetón Felipe Nitrahuala y azotaron a la mujer porque no salía tan luego. Igual suerte corrieron las *rucas* de Pedro Huentelaf y de Manuel Ancahuala.

Ítem más. La línea férrea pasa al medio de los terrenos que la radicación señaló a los indios de Rancahue y como la QUEULE pidió y obtuvo que se le hiciera

<sup>166</sup> Sic, debe decir CAMINO, LACOSTE Y CÍA.

<sup>167</sup> Se entiende con “volteada” un cercado.

un paradero de ferrocarril frente a las casas de su fundo, la Empresa ha quitado a los indios cerca de ocho cuadras de terrenos magníficos para siembra que ellos tenían barbechado. El paradero La Paz, en la línea de Gorbea a Antilhue, ha venido a dejar sin recursos a un medio ciento de indígenas y a fomentar la ambición de una empresa que según se dice no ha cumplido sus compromisos con el Gobierno.

\*

Propietario en Coz Coz era el indígena Llancapi, de quien Joaquín Mera, tantas veces nombrado, se hizo gran<sup>168</sup> amigo, a fin de que le vendiera unas acciones y derechos en el citado fundo. Estas acciones y derechos<sup>169</sup> correspondían, por lo menos práctica y materialmente, a la posesión que Llancapi ocupaba en la reducción y que colindaba con el enorme fundo que se ha hecho Mera en Panguipulli. El indio se resistía a hacer cualquier transacción. Pero llegó un día en que, instigado por la necesidad o por el vicio, recurrió a Mera, el cual le dio la cantidad de ciento veinte pesos por cerca de cuarenta cuadras de tierra.

Un pariente de Llancapi, cuando supo este hecho, se puso al habla con los demás indios y a costa de grandes sacrificios reunieron entre todos la plata para devolverla a Joaquín Mera y a fin de preparar [sic] la negociación, el indio fue a casa del acreedor. Una vez adentro de la casa, los sirvientes de Mera lo amarraron y lo condujeron a una quebrada o lugar apartado, y allí lo flagelaron inhumanamente, retorciéndole los brazos y azotándole las espaldas con látigos y *coligües* nuevos. Mera le hizo prometer al pobre indio que no se metería en nada y que dejaría las cosas como estaban. El indio no tuvo otro camino que aceptar para librarse de los bárbaros martirios. Efectivamente, las diligencias hubieron de quedar hasta allí, pues no hubo forma de que el pobre flagelado quisiera continuar en su idea.

Cuando nosotros estuvimos en Panguipulli aconsejamos a los indios que entregaran la plata al padre Sigifredo para que él llevara a cabo la negociación con Joaquín Mera. Así lo hicieron efectivamente y el Padre quedó con el encargo; pero según supimos después, el negocio no se había finiquitado porque el indio Llancapi, el deudor, “no había querido”. Cabe preguntar con mucha razón: ¿puede creerse que el infeliz Llancapi, que no tiene dónde vivir, haya desistido espontáneamente<sup>170</sup> de recuperar sus terrenos, sobre todo cuando él no desembolsaba ni un sólo centavo? Hay antecedentes fundados para creer que Llancapi ha sido flagelado por Joaquín Mera para obligarlo a dar esa respuesta.

Los instintos de usurpación de Joaquín Mera se han reavivado cada vez que impunemente ha llevado a cabo una rapacería. A las indias Manuela y Antonia Vera, hijas de la cacica Nieves Añamco mandada asesinar por Mera, no ha podido hasta ahora arrojarlas fuera del fundo Pinco, que pretende incorporar a sus

<sup>168</sup> “grande” en la versión de 1907.

<sup>169</sup> Véase *Crónica*: 299, nota 9.

<sup>170</sup> “expontáneamente” en la versión de 1907.

dominios, pero en cambio las ha atropellado en la forma más inaudita. A fin de que renunciaran a sus derechos sobre Pinco, Mera las hizo flagelar a las dos en una de las bodegas de sus casa de Manquendehue. Y para que la renuncia tuviera valor legal, citó al Juez del distrito “el cual fue testigo de la flagelación y autorizó la declaración de la Manuela, según la cual, ambas hermanas renunciaban espontáneamente<sup>171</sup> sus derechos sobre el fundo Pinco, en favor del señor Joaquín Mera”. Uno de los tormentos que se aplicó a las infelices fue el de azotes hasta abrir las carnes y enseguida echarles sal en las heridas. Este caso<sup>172</sup> está citado en el memorial presentado al Ministro de Colonización por el *toqui* araucano Juan Catriel Rayen, documento inédito<sup>173</sup> que publicamos íntegro más adelante.

Tendríamos tantos casos por citar que nos parecerían estrechas las páginas de todo este folleto para apuntar el cúmulo de hechos criminosos que figuran en nuestros apuntes; pero debemos someternos al límite que tenemos para desarrollar este trabajo.

#### IV. Cómo se les asesina

Cuando la COMPAÑÍA INDUSTRIAL Y GANADERA GENERAL SAN MARTÍN, dirigida por el señor don Fernando Camino de la firma CAMINO, LACOSTE Y CÍA., llegó a los campos de Panguipulli a establecer sus operaciones mercantiles, los indios hacían su comercio atravesando el lago en canoas. El lago es extenso y sus costas muy fértiles. Los indios tienen sus *rucas* en las orillas y, en consecuencia, no existe lo que podríamos llamar camino de circunvalación por cuanto la comunicación es flotante. La canoa es, por lo tanto, el medio de locomoción casi único de los habitantes de Panguipulli.

La COMPAÑÍA SAN MARTÍN necesitaba cruzar rápidamente el lago y puso en práctica el proyecto atrevido de transportar hasta allí una barca a vapor. Desde Valdivia al lago Panguipulli hay no menos de cuarenta leguas, veinte de las cuales corresponden a la montaña casi virgen. A través<sup>174</sup> de esa selva y en más de quince días se logró transportar el barco desarmado. Las calderas y el casco fueron colocados en vehículos contruidos *ad hoc* arrastrados por seis u ocho yuntas de bueyes y de esta manera, atravesando desfiladeros y puentes contruidos especialmente y abriendo camino a hacha en algunas partes, se logró llegar hasta la ribera

<sup>171</sup> “expontáneamente” en la versión de 1907.

<sup>172</sup> Ver también OVERLAND, IV: 280.

<sup>173</sup> El padre Sigifredo preparó muy probablemente una versión temprana de este memorial en 1905, que contenía casos anteriores a 1905. El memorial fue publicado ese mismo año en los periódicos y entregado al Presidente (*Crónica*: 313). El padre Sigifredo se vale en gran medida de Ludovico Barra, redactor de *El Correo de Valdivia*, para hacer conocer estos hechos dolosos en 1905. Acerca del eco de este documento en la prensa, véanse también *Panguipulli*: 386-87. El memorial de 1907 informa, según testimonio del mismo Díaz Meza, casos de actualidad, que ocurrieron entre 1906 y 1907, pero probablemente se incluyeron casos del memorial anterior. Desde este punto de vista, el memorial de 1907 era realmente inédito.

<sup>174</sup> “travez” en la versión de 1907.

del lago. Este esfuerzo puede decirse titánico, es digno de un aplauso especial y conste que en estas páginas lo damos.

El vapor O'Higgins, capitán Ricardo Lange, surcó el lago con banderas, gallardetes, salvas y hurras. Los indios, admirados también, escoltaron la embarcación con sus canoas llenos de inocente regocijo, sin sospechar que la llegada de esa canoa más grande que la de ellos iba a ser la ruina de todos. A los pocos días de estar en servicio el O'Higgins, se hizo saber a los indios que era absolutamente prohibida la navegación del lago en canoas, sin permiso de la Compañía. Al efecto, el capitán del vapor tenía orden de apresar y de destruir toda embarcación que sorprendiera a flote.

En<sup>175</sup> efecto, en un viaje, el capitán Lange destruyó tres canoas que encontró a su paso. A los indios que las tripulaban, los recogió a bordo y los llevó a Choshuenco, [aunque] los indios iban a Panguipulli. Es lo mismo que llevar a Valparaíso a un sujeto que se dirige a Talcahuano. Los pobres indios tuvieron que rodear el lago para llegar a su casa más o menos unas siete leguas a pie. Esto ocurría como a mediados de mayo de 1906.

Más o menos en esa fecha llegó a Panguipulli el gerente de la SAN MARTÍN, don Fernando Camino. Ante él recurrieron los indios en demanda de justicia por los abusos del capitán Lange y del jefe de la Compañía en Panguipulli, don Adrián Duhau. El padre Sigifredo también se presentó con sus alegatos de siempre. Camino mandó a un cuerno a los indios y al padre Sigifredo y para hacer ver cuáles eran sus ideas al respecto, se embarcó en el vapor e hizo una travesía del lago, ordenando "personalmente" el apresamiento o destrucción de cuanta embarcación encontró a su paso, y aún de las que estaban amarradas en las riberas.

En esta expedición, que se llevó a cabo el 20 o 21 de mayo, se hizo acompañar por el mayordomo-vaquero Luis Monsalve, el cual recibió orden de destruir en tierra las canoas que no apresara el vapor en las aguas. Ese día de vergüenza desaparecieron casi todas las canoas de los indios, y en los siguientes desapareció el resto, menos una, que había escapado, quién sabe cómo, perteneciente al indígena Carlos Lingay, de la reducción de los caciques Millanguir, dueños del hermoso fundo Quechumalal, grandemente ambicionado por la COMPAÑÍA SAN MARTÍN. El señor Camino regresó a Valdivia con la conciencia tranquila, después de haber acentuado sus órdenes de una manera tan clara. Naturalmente, Lange y Duhau se creyeron autorizados para cumplir esas órdenes por cualquier medio.

En la única canoa que quedaba a flote, se embarcaron en Quechumalal, con dirección a su fundo Lonquil, el cacique Mariano Millanguir y su hijo Manuel<sup>176</sup>, joven de 20 años. Iban llevando víveres y herramientas de labranza para sus trabajos agrícolas en el último de estos fundos. Era el día 26 de mayo, como a las tres de la tarde. Desde Quechumalal a Lonquil, no podían demorar los indios más de

<sup>175</sup> "Con" en la versión de 1907.

<sup>176</sup> Véase también la descripción del crimen en la *Crónica*: 326-327 y en dos reportajes de Díaz Meza (1907g, h; cit. en Aldunate: 47, notas 42 y 43).

tres horas. El vapor O'Higgins hace diariamente una travesía al lago. Sale en la mañana de Panguipulli y llega a Choshuenco al mediodía<sup>177</sup>; de allí regresa después de un par de horas, para llegar invariablemente a Panguipulli entre cinco y seis de la tarde.

El día indicado, la canoa del cacique Millanguir hubo de encontrarse con el vapor O'Higgins. Lo que ocurrió entre los tripulantes de ambas embarcaciones no se sabe y probablemente quedará en el misterio. El vapor llegó a Panguipulli como a las 10 de la noche. Los empleados de la Compañía estaban llenos de cuidado con el atraso inusitado del O'Higgins, que como hemos dicho debía llegar a su destino antes de las 6 de la tarde, de manera que todos se habían trasladado al muelle donde comentaban agitadamente ese retraso. Duhau había reunido gente para enviarla al siguiente día por la orilla del lago a buscar noticias del vapor, por si había sido visto por los indios. Cuando el vapor atracó al muelle, Duhau preguntó en alta voz al capitán por qué había llegado tan tarde, a lo que respondió Lange con esta sola frase: —*viens ici*<sup>178</sup>—. Obedeció Duhau subiendo al vapor; ambos hablaron aparte y en francés y, según pareció a todos, el jefe de la Compañía quedó satisfecho de las explicaciones que le dio el capitán.

Todo volvió a su curso normal y ya al día siguiente nadie hablaba sino incidentalmente del atraso del día anterior. Pero Mariano Millanguir y su hijo no llegaron a su fundo de Longuil [sic: Lonquill] ni la canoa aparecía por ninguna parte. La familia hizo las más prolijas investigaciones sin resultado; el cacique Millanguir, hermano de la víctima, puso en actividad a sus mocetones en toda la costa del extenso lago y tampoco se encontró ningún vestigio. Sólo faltaba buscar en la superficie y en la costa rocosa que no podía reconocerse por tierra sin grandes dificultades. Los indios “pidieron permiso” a la Compañía para recorrer la costa en botes y al mismo tiempo encargaron al capitán y a la tripulación que se fijaran si en el centro del lago flotaba alguna embarcación.

A todo esto el tiempo pasaba. Los tripulantes del vapor habían declarado muchas veces que en sus viajes diarios no habían divisado ni canoas ni restos de los que se suponían naufragos. Los indios tampoco eran más afortunados. Habían pasado 44 días. El 10 de julio unos indios encontraron la canoa perdida y adentro los cadáveres de Millanguir y su hijo, boca abajo y en estado de putrefacción. La canoa estaba metida entre altísimos riscos en un lugar inaccesible por tierra, que es el paraje favorito de las aves acuáticas y de rapiña. Los indios se fueron inmediatamente a dar aviso a la familia y al padre Sigifredo y al día siguiente salían con el vapor O'Higgins a remolcar la fúnebre canoa. El capitán Lange, al enfrentar los riscos, dijo:

—Yo había visto varias veces esa canoa, pero nunca me pude figurar que contendría los cadáveres...

<sup>177</sup> “a medio día” en la versión de 1907.

<sup>178</sup> Francés: “ven acá”.

Se remolcó la canoa hasta Panguipulli y se llevaron los cadáveres a la misión. El padre Sigifredo hizo la autopsia y comprobó que Mariano Millanguir tenía una herida a bala en el cráneo por detrás y que el joven Manuel había muerto ahorcado.

Se pusieron las denuncias en poder del Juzgado de Valdivia. El señor Frías se trasladó a Panguipulli a levantar el sumario, sin llevar consigo al médico legista para que hiciera la autopsia médico-legal de los cadáveres. Tomó algunas declaraciones a los empleados de la Compañía y a algunos indígenas, que no pudieron hablar en su presencia de puro miedo a las bravatas que al lado, afuera y antes de declarar, les hacían Duhau, Lange y otros y sin esperar la única declaración que podía dar alguna luz, la del padre Sigifredo, se volvió a Valdivia al día siguiente de haber llegado. Atendieron al Juez, señor Frías, con todo esmero que se podía en aquellas alturas, los empleados de la SAN MARTÍN en cuyas casas se alojó y Joaquín Mera, el famoso usurpador de terrenos de Panguipulli. Por cierto que la causa se sobreseyó por falta de datos...

Los denuncios hechos por el cacique jefe, Juan Catriel Rain, en el memorial tantas veces citado, los que a su vez hizo *El Diario Ilustrado* a principio de este año y otras informaciones privadas, indujeron probablemente al Ministro Salas Edwards a pedir informes al respecto al Protector de Indígenas don Carlos G. Irribara, el cual no ha podido aún evacuarlo a pesar de la magnífica buena voluntad manifestada en toda ocasión por los gerentes de la SAN MARTÍN, para dar al Protector toda clase de facilidades para el desempeño de su cometido. Los cadáveres del caciquillo Millanguir y de su hijo están enterrados cuidadosamente por el padre Sigifredo, esperando que la Justicia chilena quiera descubrir a sus [sic: los] autores del crimen, que por otra parte están señalados hasta por el indio más infeliz de Panguipulli.

\*

Era mi deseo relatar —para dar remate a este pequeño trabajo— el asesinato de la india Nieves Añamco<sup>176</sup>, dueña del fundo Pinco que Joaquín Mera ha ido incorporando a retazos a su enorme fundo; pero no quiero que sea sólo mi palabra la que autorice esa relación. Hay un nombre, que sólo pronunciarlo, es garantía en todo lo que se diga respecto de la situación de los indios en Panguipulli: ese nombre es el del padre Sigifredo. Pues bien, si el afirmar un hecho en su nombre es suficiente prueba de certidumbre, lo será más aún el que él lo diga con su firma. La carta que va a continuación, es el salvoconducto que doy a las páginas de este folleto, por si alguien dudara<sup>177</sup> de la sinceridad de mis expresiones. No pretendo, lo repito, haber sido estrictamente<sup>178</sup> exacto en mi relación. Puede haber algunos errores de fecha o de pluma, pero en lo que se refiere al fondo mismo de los hechos, creo haber dicho la verdad; creo haber relatado sinceramente lo que vi y oí en mi viaje a la región de Panguipulli.

<sup>176</sup> Véanse también pp. 234, 239, 245, 249, 252, 258.

<sup>177</sup> “dude” en la versión de 1907.

<sup>178</sup> “extrictamente” en la versión de 1907.

La carta del Rdo. padre Sigifredo retrata la personalidad moral de Joaquín Mera y fue enviada al autor de este folleto a raíz de su artículo que publicó en *El Diario Ilustrado*<sup>179</sup> a principios de este año, titulado “¿Quién es Joaquín Mera?”. He aquí ese documento:

Padre Las Casas, Febrero 17 de 1907

Señor Aurelio Díaz Meza  
Corresponsal de *El Diario Ilustrado*  
Valdivia.

Muy respetado amigo:

Con mucha satisfacción me he impuesto de su artículo “¿Quién es Joaquín Mera?”. Lo que usted dice es la pura verdad; pero usted pinta a este hombre con colores muy débiles. Es un individuo mucho más feroz y tan malo que se debe considerar como uno de aquellos hombres peligrosos que debían ser arrojados de la sociedad humana.

Me permito rectificar en algo lo que usted ha escrito sobre él.

Joaquín Mera tiene escrituras de sus terrenos y ha comprado siempre acciones y derechos de chilenos que vivían ya entre los indios y a costilla de ellos, pero ¡no podían avanzar con nuevas “compras”! Cuando Joaquín Mera, ahora 16 años [atrás], compró a su hermano en Manquedehue, principió luego a deslindarse con los indios, quitando a todos sus vecinos por la fuerza bruta, lo que quería incorporar a su dominio. Así procedió con los indios [de] Huitag, Trailafquen, Pinco, Coz Coz, Pelehue, Quilche. En todas partes puede usted divisar techos de *rucas* quemadas por Joaquín Mera, formando el fundo inmenso que hoy día posee.

También se empeñó con indios de mala fe [en que] le vendiesen sus posesiones. Estos accedieron a la petición de Mera, señalaron los límites de dicho terreno según los deseos del comprador y fueron enseguida a Argentina dejando a sus hermanos pelear con Mera, que siempre [se] salió con la suya.

Muy interesado anduvo en un tiempo Joaquín Mera por los terrenos del indígena José María Frecaño. Lo que refiero me lo contó el mismo indio, quien está dispuesto a referirlo delante de las autoridades. Joaquín Mera instigó a José María Frecaño, indígena de Fovilafque, a robar animales al cacique Ignacio Nahuel de Jumalla, lugar situado cerca de Villa Rica. Frecaño hizo todos los preparativos necesarios y Joaquín Mera lo acompañó con los mejores consejos. Habiendo realizado Frecaño el robo y estando en marcha con los animales, el traicionero Joaquín Mera avisó al cacique Ignacio Nahuel y éste alcanzó al ladrón, quitándole todos los animales. Ignacio Nahuel quiso poner demanda contra Frecaño, pero generosamente intervino Joaquín Mera y consiguió que

---

<sup>179</sup> Véase Díaz Meza: «¿Quién es Joaquín Mera? – Una carta del padre Sigifredo» (Díaz Meza 1907f., cit. en Aldunate: 56).

Ignacio Nahuel desistiera de la demanda. Frecanao tuvo que pagar a Joaquín Mera, como precio y salario de sus consejos, enredos y desenredos, su terreno. Este hecho lo podemos probar, si es necesario.

Un [sic: Otro] caso concreto.

El indígena Maricao vendió el año pasado su posesión en Coz Coz a Joaquín Mera. Maricao no tenía escritura. Según sabemos, no se extendió tampoco escritura a favor de Mera, pero el hecho es que Joaquín Mera se considera hoy dueño del terreno de Maricao y entre límites que Maricao jamás habrá soñado y que alcanzan hasta el lago de Panguipulli. Como inquilino puso Joaquín Mera a su sobrino Antonio Mera, quien arrendó al indio vecino Lancapi a nombre de Joaquín Mera. De modo que los indios de Coz Coz quedan con tan poco terreno que no saben con qué mantenerse a sí mismos ni a sus pocos animales.

En Pinco quiso Joaquín Mera comprar el año pasado a Francisco Martínez, diciéndole:

—Si usted me vende, yo no tengo obstáculo, pues con una escoba grande voy a barrer con todos los indios<sup>180</sup>.

Cuando destruyó Joaquín Mera la última habitación en Futanome<sup>181</sup>, fundo, [a]saltando a los indios, hubo una batalla grande, primero de palabras y enseguida a palos. Dijo Mera a los indios:

—A fuerza de plata alcanzo todo en Valdivia. Todo Coz Coz será mío; el fiscal nada conseguirá para vosotros.

En una ocasión nos empeñamos mucho en que se solucionara un pleito, cuando había en Valdivia un juez interino. Mera se veía en apuros. Pero el tiempo nos alcanzó [sic: ganó] y Joaquín Mera cantó triunfos, porque había regresado Frías “su juez”, con quien él conseguía todo. Cuando habíamos perdido el proceso sobre el terreno de Futanome y el Promotor Fiscal apeló, Mera dijo:

—He pagado un par de cientos de pesos al Juez para que borre la apelación.

Infinitas veces ha dicho Joaquín Mera a los indios que sus reclamos eran inútiles, porque él tenía comprado al Juez Frías.

Respecto del asesinato, le digo: la víctima era la indígena Nieves Ayñamco. Esta india era natural de Fengil (Pitrufulquen); llegó con su marido a Pinco, fundo que entonces estaba desocupado porque los indios de aquella región se habían acabado con una enfermedad contagiosa. [De] esto hará unos 50 años.

La Nieves Ayñamco tuvo 4 hijos: Juan, Manuela, Pilar y Antonia, que todos tomaron por apellido el nombre Vera; es costumbre entre los indios mudar su apellido.

---

<sup>180</sup> El padre Sigifredo da a conocer más expresiones cínicas de Mera en una carta a Ludovico Barra con fecha de 16-2-1905 (*Crónica*: 331; *Epistolario*, V: 410 y véase facsímil del mismo en láms. 8a-e). Acerca de las fechorías de Mera, ver *Crónica*: 299, 306-309, 311, 313, 319, 324, 328, 330-331, 334, 344, 378.

<sup>181</sup> Hecho mencionado también en *Crónica*: 307-309 y *Epistolario*, V: 411-412.



Juan Vera vendió a Mera, aunque no tenía títulos. Escritura se hizo. ¿Cómo? Dios lo sabrá. Con esta compra quiso Joaquín Mera desalojar a la Nieves Ayñamco. Ésta [se] resistía tenazmente, no quedándo[le] a Mera otro recurso que mandar asesinarla<sup>182</sup>. Se efectuó el asesinato en presencia de un hijo de Joaquín Mera en la misma casa de la india. El mozo de Joaquín Mera, ¡Joaquín Calfiñao le partió con machete el cráneo!

Joaquín Mera estuvo seis meses preso en Valdivia y cuando salió libre principió a cercar la posesión de la Nieves, quemó la *ruca* y mandó robar los animales a la Manuela, en compensación de los atrasos sufridos por la prisión. ¡Que se oiga a la Manuela! si en realidad la Justicia tiene interés en escuchar la verdad.

¡Hoy día [se] pide partición del fundo Pinco! ¡¿No es esto una sangrienta ironía?! El que pide partición es Francisco García, que casi no tiene derecho alguno; pero es el palo blanco de Joaquín Mera.

Estando en viaje al norte tuve oportunidad de escuchar en el tren una conversación de varios caballeros que se ocupaban del artículo “¿Quién es Joaquín Mera?”. Uno de ellos decía que conocía a Joaquín Mera desde largos años, cuando era todavía un pobre roto en San José, de donde tuvo que arrancar por mal vividor. Era Mera en este tiempo un famoso ladrón de animales. Contó enseguida una larga historia que no pude entender bien. Se trató de unos caballos y yeguas de un vecino de Mera, llamado, si entendí bien, Fernández, que Mera echó al río, donde todos se ahogaron.

De San José, dijo el caballero (Eduardo Esskuch), se fue Joaquín a Aillapen donde su hermano Zenón. Pero este vecino fue tan molestado por Joaquín, que no dejó medio para hacerlo salir de su lado. Fue enseguida a Panguipulli, donde podía aprovechar a sus anchas las bellas prendas de su funesto y perverso carácter. Llegó a Panguipulli con un par de caballitos y unas cuatro vacas flacas y hoy día es Joaquín Mera, gracias a sus famosas depredaciones contra los indios, que efectuó a la vista y con autorización de empleados públicos, hombre rico con terrenos buenos y abundantes animales. Los indios han quedado en la miseria y Mera el “tuerto” es hoy día Rey de ellos.

Ésto para hoy. Más tarde le contaré más.

Doy a usted mis más expresivas gracias por su interés y valiente intervención a favor nuestro.

Saluda a usted del todo suyo,

Sigifredo

---

<sup>182</sup> En el texto original se halla en este lugar una foto con la leyenda siguiente: “Las hijas de la india Nieves Ayñamco, mandada matar por Mera.”

**El Memorial<sup>183</sup> del Cacique Jefe**

Como complemento de este extenso relato, publicamos a continuación el interesante memorial elevado al Gobierno por JUAN CATRIEL RAIN, a los pocos días después de haber sido elegido jefe de los araucanos en el Parlamento de Coz Coz. Catriel había estado en Santiago un mes antes del parlamento y en una entrevista que tuvo con el Ministro de Colonización [Ricardo Salas Edwards], este funcionario le pidió que presentara sus reclamaciones por escrito.

Señor Ministro de Relaciones Exteriores,  
Culto y Colonización  
Santiago

Muy distinguido señor:

En la audiencia que Su Señoría tuvo la bondad de concederme el día 18 de noviembre del año en curso, Su Señoría me había manifestado que por medio de un memorial pusiera en conocimiento de S.S. todos los abusos que se estaban perpetrando contra nosotros, los indígenas que vivimos en el departamento de Valdivia en las regiones del lago Panguipulli y sus alrededores.

Cumpliendo con los deseos de S.S. doy a continuación cuenta a S.S. sobre los asuntos que actualmente más nos afligen y que S.S. con su intervención puede subsanar<sup>184</sup>.

**I. Reducción de Quilche, subdelegación San José de la Mariquina, 5º distrito de Purulon**

A. En esta reducción se quejan muchos indígenas sobre los desmanes de ADOLFO STEGMAIER<sup>185</sup>. Este caballero ha adquirido durante 18 años un fundo inmenso, en parte legalmente tal vez, en parte por atropellos cometidos contra los indígenas. Viven todavía en Quilche escasas familias indígenas y de estos pocos restos se ven varios hostilizados por Adolfo Stegmaier.

1. Andrés Culfükura, Matías Catrükura, Francisco Calfükura, dueños en Quilche, donde han vivido siempre sus antepasados, han sido notificados por Adolfo Steg-

<sup>183</sup> El padre Sigifredo revela, en su informe *Panguipulli* (386-387 y notas 10, 11), que él es el autor de un Memorial que en 1905 había redactado para documentar los atropellos a los mapuches y que en parte da a conocer en el *Epistolario* (1905). Algunos de esos atropellos se hallan en este Memorial de 1907. Obviamente, el padre Sigifredo es el autor del mismo. Véase también nota 173.

<sup>184</sup> El ministro de Colonización toma conciencia de la existencia de este Memorial en una carta, publicada en *El Correo de Valdivia*, el 13 de febrero 1907, dirigida al Ministro de Justicia ("Los indígenas de Valdivia. Un documento oficial. Carta del ministro de Colonización, Ricardo Salas Edwards, al ministro de Justicia"; véase Aldunate: 49). Varios otros reportajes en *El Correo de Valdivia* toman como base el Memorial (véase Aldunate: 50, nota 52).

<sup>185</sup> *Crónica*: 322, 323, 338.

maier [para que] paralicen su[s] trabajos, que no barbechen este año y que abandonen el terreno después de la próxima cosecha.

El año de 1889 hipotecaron los indígenas Francisco Külapan y Lonkapan sus acciones y derechos en el fundo Quilche a los hermanos Manns, por la suma de \$250.

Adolfo Stegmaier canceló la hipoteca a nombre de los indios, pero les quitó a éstos el terreno, lanzándolos con fuerza pública en junio del año 1898. Aunque el fundo estaba proindiviso y Francisco Külapan y Lonkapan eran accionistas nomás, fueron lanzados, fuera de los hipotecantes, con toda injusticia a petición de Adolfo Stegmaier, los indígenas dueños en Quilche: Antülef Konpaiantü, Bernardo Antiao, Hilario Antüao, Carmen Calfüantü, José Huenupan, Ignacio Calfüantü, Reducindo Pichinantü y Lorenzo Calfüantü. El lanzamiento se efectuó de la manera más bárbara:

- a) Bernardo Antüao con su hermano Hilario perdieron una casa de 15 varas de largo por ocho de ancho. Perdió en el lanzamiento 35 fanegas de trigo y fanegas de habas, 8 fanegas de arvejas, 35 fanegas de papas, 60 fanegas de manzanas, 15 chanchos, 12 gansos y 25 gallinas. Los animales fueron echados al camino, entre ellos 35 vacunos, 15 yeguas, 45 ovejas, 5 caballos. De todos estos animales se perdió la mayor parte.
- b) Carmen Calfüantü perdió su casa, que fue quemada, 12 fanegas de trigo, 11 fanegas de arvejas, 7 fanegas de habas, 32 de papas. Perdió 10 animales vacunos, 1 yunta de bueyes, 40 gallinas, 10 gansos, 8 pavos y 20 chanchos.
- c) Pérdidas en igual escala tuvieron José Huenupan, Ignacio Calfüantü y Reducindo Pichinantü.

Resulta que todos estos indios estaban antes bien situados; hoy día se hallan en la miseria, pasan su vida en extremada pobreza, porque Stegmaier se llama hoy dueño de sus campos.

- d) El cacique Andrés Calfükura levantó casa en un potrero Huenüi. Cuando supo esto Stegmaier, se presentó armado donde Andrés Calfükura, lo tomó preso y lo tuvo detenido 5 días en su casa sin darle de comer. Enseguida le quitó el terreno y no permitió más que los indios entrasen en el potrero.

En este gran lanzamiento de 1898 se quemaron 11 casas y como se efectuó en invierno y [afectó] a muchas familias al mismo tiempo, los indios no sabían dónde refugiarse y perdieron de este modo todos sus haberes. Entre chicos y grandes se hallan atropellados por Adolfo Stegmaier 105 miembros de familias indígenas.

Una investigación seria de este caso tendrá por efecto grandes revelaciones respecto de terrenos defraudados a los indios y al Fisco, porque el terreno en cuestión es de una extensión enorme. Todos estos atropellos y defraudaciones de tierras se han cometido por la simple deuda de \$250.

B. El indígena Lorenzo Carüleu de Quilche sufre, desde largos años, las persecuciones de RAMÓN JARAMILLO<sup>186</sup>. Según documentos que figuran en poder de Carüleu, ha ganado éste sus juicios contra Ramón Jaramillo y, sin embargo, no ha conseguido nunca que Jaramillo abandonara estos campos. Ocupa hasta el día de hoy la casa del padre de Carüleu, la huerta, las plantas y demás adelantos de éste. El indígena Lorenzo Carüleu ha gastado en diligencias judiciales 3.560 pesos, fue lanzado una vez del potrero, le robaron una vaca gorda y un ternero de año, en el mismo tiempo en que se efectuó el lanzamiento.

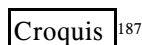
El hermano de Ramón Jaramillo asesinó a Atanasio Monje y arrancó enseguida a Argentina y el mismo Ramón Jaramillo asesinó a José Huishcaleu, hace dos años.

Lorenzo Carüleu con toda su familia, que forman 92 miembros, pide amparo contra las pretensiones de Ramón Jaramillo.

## II. Reducción de Panguinilahue, subdelegación San José de la Mariquina, distrito de Purulon

También estos indígenas reclaman contra ADOLFO STEGMAIER, quien penetra en su fundo quitándoles un retazo bien grande. Los indígenas de Panguinilahue tienen escriturado su fundo desde diciembre del año 1876. La escritura indica como límites de Panguinilahue: Norte, río Quilche; Este, Cordillera Concharo; Sur y Oeste, estero Willileufu.

Los terrenos tienen más o menos la forma siguiente:

 Croquis<sup>187</sup>

Stegmaier posee al lado norte de Panguinilahue el fundo Huenui y por los límites que él da a este fundo quita a los indios de Panguinilahue la parte sur. Según se ve, baja Stegmaier por la cordillera y quita a los indios el límite sur por completo. Todos los conocedores de Huenui dicen que este fundo no abarca el terreno que Stegmaier pretende poseer. La división de las aguas formará también la división de los fundos.

Los indios han pedido ya una vez amparo judicialmente y la sentencia les ha sido adversa. Pasando a Panguinilahue una vista ocular, los indios deben [ob]tener la razón [sic: una inspección ocular en Panguinilahue dará razón a los indios].

<sup>186</sup> *Crónica*: 324.

<sup>187</sup> Lamentablemente no se ha podido reproducir el croquis del original debido a la mala calidad de la imagen. El croquis fue hecho por el padre Sigifredo. A diferencia del croquis que sigue a continuación, éste no se encuentra en el *Epistolario*.

### III. Reducciones de Nerval, Malahue, Pichiponui y Ancapuile, en la subdelegación San José de la Mariquina, distrito Purulon

Todas estas reducciones entran en el extenso fundo que se ha formado CLODOMIRO CORNUY<sup>188</sup> durante los últimos años. La parte de [l] león<sup>189</sup> [la] posee hoy día Clodomiro Cornuy y los indios, primitivos dueños de esos campos, quedan con tan escasa tierra, que ni siquiera les basta para sus sembrados. Este caballero compra acciones y derechos y enseguida deslinda él mismo los terrenos comprados quitando a otros dueños, quienes en estas regiones siempre son indígenas que no tienen escriturados sus terrenos.

Hace poco intentó Clodomiro Cornuy encerrar por completo a los indígenas de Ancapuile. Éstos se opusieron porque se trataba de [un] retazo de terreno de 100 cuadras que Cornuy quería quitar a los indios. El intento ha quedado paralizado por ahora, pero pronto se renovará.

Contra toda ley y derecho está comprando actualmente Clodomiro Cornuy al indígena Virkanahuel, en Malahue, compra que se hace privadamente porque el indio no tiene escritura y perjudicará a los indios vecinos. Todos estos indios de las reducciones arriba mencionadas se podrían salvar por medio de una pronta radicación y quitando a Cornuy todo lo que ilegalmente ha adquirido.

### IV. Reducción Antilhue, subdelegación San José de la Mariquina, distrito de Purulon

Los indígenas de Antilhue están hostilizados desde [hace] mucho tiempo por ROMUALDO GARCÍA<sup>190</sup>, quien pretende unir su fundo Chanleufu con lo que en acciones ha comprado en Antilhue. Para realizar esto debe García privar a los indios de sus mejores terrenos. Grandes han sido hasta ahora los esfuerzos hechos por García para arrebatar a los indios sus terrenos, y hasta ha pedido lanzamiento contra algunos, declarando que no son dueños; pero el Promotor Fiscal, Luis González H., ha paralizado esta actitud<sup>191</sup>. Hasta ahora se mantienen los indios en sus terrenos, pero se teme que esté cerca el día en que también ellos quedarán privados de sus tierras. La radicación de aquellos indios que no tienen escritura se impone con mucha fuerza.

### V. Reducciones de Külaco y Nitrai, en la subdelegación de Maco

1) Los indígenas de Külaco han sido hostilizados durante largo tiempo por GUILLERMO ANGERMEYER<sup>192</sup>. Angermeyer ha comprado de Manuel Curühuala accio-

<sup>188</sup> *Crónica*: 310-311, 313, 320-324.

<sup>189</sup> Traducción literal de la expresión alemana "Löwenanteil", que figurativamente significa: "la mayor parte".

<sup>190</sup> *Crónica*: 311, 319. *Epistolario*, XI: 428.

<sup>191</sup> Acerca de la forma como los mapuches se defendieron, véanse *Epistolario*, XI: 428 y Noggler: 163.

<sup>192</sup> *Crónica*: 310-311, 313, 321.

nes y derechos en el fundo Külaco y nadie se habría incomodado si éste se hubiera conformado con la propiedad de este indígena. Pero Angermeyer quiso apoderarse también de las acciones de Horacio Carühuala [sic], que está actualmente en Argentina y que ha dado un poder, hecho por un subdelegado, a su hermano Manuel Curühuala.

Angermeyer se aprovechó de este poder para hacer entrar la parte de Horacio Curühuala en su escritura, contra la voluntad de Manuel Curühuala. Y como por los límites que Angermeyer quería dar a su terreno, quedaban afectados muchos indios que no tienen escritura, el Promotor Fiscal paralizó la actitud de Angermeyer, de manera que nunca ha podido tomar posesión efectiva en los terrenos usurpados. Sin embargo, ha vendido Angermeyer a Fernando Camino, uno de los jefes de la COMPAÑÍA GANADERA GENERAL SAN MARTÍN. Hasta ahora no ha habido más movimiento en este asunto, pero habrá más tarde, si no se radica pronto a aquellos indios que están sin escritura.

2) En Nitrai tiene Guillermo Angermeyer dos compras ilegales.

a) La Municipalidad de San José remató a Lefiñir Catalan su terreno porque éste no pagó el impuesto. Angermeyer fue el rematante. Según la ley, están los indios libres del pago de impuestos, en todo caso, si no tienen escriturados sus terrenos. Por eso debe ser nulo este remate.

b) Además compró Guillermo Angermeyer, ahora [hace] 2 años, terreno a Jacinto 2º Catalan, indígena que no posee escritura. Pago no recibió Catalan ninguno y por eso no ha entregado éste tampoco su terreno.

Angermeyer quiso probar que el abuelo de Jacinto 2º Catalan<sup>193</sup> era español, valiéndose de una fe de bautismo que no hemos visto nunca nosotros, que dice haberla sacado de la parroquia de La Unión. El abuelo de los Catalanos debía tener hoy día [según la supuesta partida de bautismo] por los menos 100 a 110 años de edad. En La Unión hay [sin embargo] parroquia [recién] desde el año 1836, así es que no existe y no puede existir una fe de bautismo de este Catalan en La Unión.

Los hijos de José María Catalan —el abuelo en cuestión— Mateo y Lefiñir Catalan, tienen actualmente 80 años de edad, son moros y no hablan una palabra en castellano. Ambos aseguran que su padre José María Catalan no hablaba el castellano y murió moro, de modo que una fe de bautismo no puede existir.

Tampoco en el terreno en cuestión ha podido entrar Angermeyer, por la noble actitud del Promotor Fiscal, Luis González H. Todo está actualmente en silencio,

---

<sup>193</sup> Compárese con la carta del 29 de enero de 1905 dirigida al juez de Valdivia, Juan M. Orellana (véase *Epistolario*, I: 401-404). El padre Sigifredo establece y analiza detalladamente el árbol genealógico de varias familias indígenas (véanse láms. 7a-d con el facsímil de la carta), para demostrar lo absurdo del argumento de Angermeyer y quitarle así el sustento jurídico a su reclamo frente a la corte; véase también Noggler: 165.

pero Angermeyer ha vendido a Fernando Camino, jefe de la COMPAÑÍA GENERAL SAN MARTÍN, quien es[tá] muy interesado por estos terrenos, porque se hallan al pie de la laguna Panguipulli.

La radicación de los indios de Külaco, como de los de Nitrai, se impone con urgencia.

**VI. Reducciones de Pinco y Coz Coz, en la subdelegación de Marco [sic: Maco]; Huitag, Calafquen y Trailafquen, en la subdelegación de San José de la Mariquina**

1) Los despojos más violentos han sufrido estos últimos años los indígenas de Huitag, Trailafquen, Pinco y Coz Coz, por parte del tristemente célebre JOAQUÍN MERA.

Hace ahora 8 años mandó asesinar Joaquín Mera a la india Nieves Ayñamco, con el fin de apoderarse de su posesión en Pinco, fundo contiguo con las demás usurpaciones de Joaquín Mera. Joaquín Mera fue reducido a prisión, permaneciendo 6 meses en la cárcel. Salió de la cárcel con fianza, sin que hasta ahora haya sido incomodado. Las tres hijas de Nieves Ayñamco siguieron juicio contra Mera, pero la Justicia de Valdivia no se preocupó más del asunto. Mera quedó dueño de la posesión de Nieves Ayñamco y las tres hijas de ella han tenido que sufrir las venganzas del bárbaro Joaquín Mera<sup>194</sup>.

Una de ellas, Manuela Vera, fue colgada varias veces por Joaquín Mera en un árbol y azotada. Un día mandó tomar presas a las tres hermanas y las llevó a su casa en Manguedehue. Estando todas en su casa, las obligó [a] que renuncien [a] sus derechos a la posesión de su madre. Las indias, afligidas por las amenazas de Mera, renunciaron de su posesión delante de un juez de distrito, que también para este fin fue llamado a Manguedehue.

El expediente sobre el crimen cometido por Mera dicen los unos está en Concepción, otros dicen que ya no existe. Sabiéndose protegido Joaquín Mera en Valdivia, cobró mucho valor: ensanchó sus posesiones por todos los vientos, de manera que hoy día dispone de un fundo inmenso, donde puede tener sus mil animales.

Ahora [sic: hace] 3 años quemó Joaquín Mera a Pedro Curüpan su casa en Huitag, le quitó el terreno y no lo dejó entrar más en sus campos en [sic: hasta] el día de hoy.

2) Un asunto de los últimos tiempos es el despojo de los indios de Coz Coz por parte de Joaquín Mera.

---

<sup>194</sup> Véase Díaz Meza: 234, 239, 246, 249, 250-252.

Desde el 21 de abril de 1904<sup>195</sup> están los indios fuera de sus posesiones, las cuales son ocupadas hoy por Joaquín Mera, según se puede ver en el siguiente mapa<sup>196</sup>.

[croquis]

En Chanchan vivía la viuda Tránsito Curüpan con sus hijos casados Floriano y Ramón Marican. Éstos dos últimos vivían en el fundo de su madre desde que fueron lanzados (el año 1903) por CAMINO, LACOSTE Y CÍA. del fundo Champulli.

En Futanome vivía Manuel Treulen Carüpan [sic: Curüpan?], casado y con 5 hijos, y José Martín Curipan. Éstos dos habían hipotecado su fundo a Joaquín Mera por un préstamo de \$300. Según recibos firmados por Joaquín Mera, pagó Martín Curüpan la deuda, pero Joaquín Mera niega su firma.

En Wankühue vivía Martina Lancapi con su hermano Francisco Linkochen y Manuel Caniupan con 5 hijos.

En Chuisko [vivía] José Antonio Curüpan y la viuda María Hoitra, con 4 hijos.

Si Joaquín Mera hubiera tomado únicamente el fundo Futanome, es decir, la posesión de Martín Curüpan, nadie hubiera dicho nada. Pero grande fue la sorpresa de los indios, cuando el día 21 de abril de 1904 fueron lanzados todos, los de Chanchan, Futanome, Wankühue y Chuisko, y quemadas sus rucas por Mera en persona. Y todas estas diligencias se hicieron estando Martín Curüpan en la República Argentina, quien jamás había sido notificado.

---

<sup>195</sup> *Epistolario*, V: 411-412, carta a Ludovico Barra del 16 de febr. 1905 (ver también Nogger: 161-162); *Crónica*: 306-309.

<sup>196</sup> El croquis original se halla en el *Epistolario* (249) y forma parte de un largo informe (*ibíd.*: 246-251) del padre Sigifredo a Juan Fuenzalida, administrador del periódico *El País* (Concepción) que le envía con fecha de 19-05-1905. Fuenzalida fue uno de los aliados del padre Sigifredo en su campaña de prensa. A él también le hizo llegar una copia del Memorial. Un croquis más simple que ilustra el mismo caso se halla en el facsímil del APÉNDICE (lám. 8c).



El Promotor Fiscal, en su carácter de Protector de Indígenas, puso demanda en contra de Joaquín Mera. Se trataba de probar que Martín Curüpan andaba en Argentina el 6 de junio de 1903, y que la notificación estampada por un juez de distrito era nada más que un acto arbitrario, una falsificación. Ambas partes presentaron sus testigos y el fallo salió adverso a los indígenas. El asunto está actualmente en apelación. Los indígenas despojados están hoy día completamente arruinados.

3) Estando ocupados en la elaboración de este memorial, hemos sabido que Joaquín Mera ha pedido la partición del fundo Pinco, el mismo fundo en que se ha realizado el sangriento suceso del asesinato de la india Nieves Ayñamco por Joaquín Mera.

Antes de pedir partición del fundo Futanome, cercó Joaquín Mera un gran retazo de terreno perteneciente a este mismo fundo, asegurándose de antemano la parte de [l] león, la cual no quiere que entre en la partición. Pero por otra parte se extralimita Joaquín Mera dando al lado norte a Pinco como límite, una volteada [sic] que quita a los vivientes [sic] de Calafquen la mitad de su fundo.

Una investigación de este caso revelaría grandes abusos por parte de Joaquín Mera y al mismo tiempo defraudaciones<sup>197</sup> de tierras fiscales y de indígenas.

4) En Calafquen está hostilizando a los indios ABEL PEÑA<sup>198</sup>. Dicho hombre es accionista<sup>199</sup> en Calafquen. Habiendo perdido Peña sus derechos a Calafquen en un pleito con Gerardo Guardia, desea ahora recuperar sus terrenos quitando a los indios. Además ha penetrado Abel Peña injustamente al fundo Longahue, de propiedad de indígenas, quitando a éstos un gran retazo de terreno.

## VII. Reducción de Reuveiro (Trafun), subdelegación de Maco

Por una pequeña compra que ha hecho el subdelegado DIONISIO VÍO<sup>200</sup>, de Maco, en Longahue, lugar situado a orillas del lago Trailafquen, del indígena Javier Aukapan, se ha apoderado Dionisio Vío de un fundo inmenso que parte del lago Trailafquen y alcanza hasta la cordillera de los Andes. Las pretensiones de Dionisio Vío alcanzaron su colmo, cuando pidió el lanzamiento de dos indios en Trafun, lugar cerca de la cordillera de los Andes. Los indios fueron lanzados, a pesar [de] que fueron dueños en Trafun desde tiempo inmemorial. Los indígenas lanzados volvieron a sus campos. Dionisio Vío pidió nuevamente lanzamiento y obtuvo una orden del Juzgado de Letras. Cuando un juez y los gendarmes estaban por

<sup>197</sup> “defraudaciones” en la versión de 1907.

<sup>198</sup> *Crónica*: 311.

<sup>199</sup> Es decir, el que posee *acciones y derechos* sobre las tierras comunales (*Crónica*: 299, nota 9).

<sup>200</sup> Acerca de los turbios manejos, tretas e intrigas del Subdelegado Dionisio Vío, véanse Jorge Vergara; Aldo Mascareño; Rolf Foerster. 1996. *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*. Santiago: CONADI, 106.

ejecutar la orden, se opusieron los elementos, los ríos no se podían pasar y los indígenas [se] quedaron en sus posesiones. Enseguida apeló el Promotor Fiscal a la Corte de Santiago y allí está pendiente el asunto. La orden de lanzamiento se suspendió.

Dionisio Vío, en su carácter de subdelegado, ha cometido grandes abusos entre los indios<sup>201</sup>. Siempre ha negociado con terrenos de indígenas y explotado a éstos de la manera más bárbara. Todos los años recorre Dionisio Vío con latas de alcohol la extensa subdelegación negociando terrenos y animales y “haciendo justicia”.

---

Por fin digo a Su Señoría que todos estos abusos los conocen las autoridades de Valdivia y han sido presentados mil y una vez. Pero las autoridades de Valdivia declaran que la situación creada ya en la provincia, no les permite solucionar los asuntos como fuera debido. El Promotor Fiscal, Luis González, nos ha favorecido en cuanto ha podido. El Protector de Indígenas, Carlos Iribarra, ha tomado en repetidas ocasiones serias medidas a favor nuestro, y el señor Intendente, Enrique Cuevas, nos trata con mucha consideración. Y, sin embargo, todos ellos no se hallan capaces de conjurar el mal. El tinterillaje se burla de los esfuerzos de las autoridades bien intencionadas. El Protector de Indígenas se halla oprimido de trabajo. No puede hacer otra cosa que escuchar reclamos, porque tiempo para la defensa no le queda<sup>202</sup>.

Suplicamos a Su Señoría tome las medidas del caso. Millares de indígenas levantan hoy día sus ojos y manos a don Pedro Montt<sup>203</sup>, llevando la esperanza que su Gobierno será también para ellos un Gobierno de regeneración [sic], después de largos años llenos de pesares e inquietudes.

Dios guarde a Su Señoría.

A nombre del cacique Juan Catriel Rayen firma:

P. Sigifredo de Frauenhausln [sic: Frauenhäusl]  
Misionero Apostólico Capuchino

Panguipulli, Enero 25 de 1907.

---



---

<sup>201</sup> *Crónica*: 317-318.

<sup>202</sup> Compárese con los ocho reportajes de Oluf V. Erlandsen sobre el Parlamento de Coz Coz y la situación desesperada de los indígenas, que fueron publicados en *El Correo de Valdivia* (OVERLAND I-VIII). El sexto artículo (*El Protectorado de los Indios*), que apareció el 16 de febrero de 1907, trata sobre la condiciones miserables en las que el Protector de Indios trabajaba (OVERLAND, VI: 284-286); véase también Aldunate: 39ss.

<sup>203</sup> Véase nota 39.

### Conclusión

He terminado este deshilvanado trabajo que fue escrito con un solo deseo: el de atraer la atención del Gobierno y de la sociedad hacia los desfallecidos y dolientes restos de la raza araucana, que fue grande y fuerte hasta poner en jaque al dominio español en el extremo más apartado de la América. No lo escribí con propósito de lucro ni por vanidad, y si alguna hubiera podido tener, está suficientemente halagada<sup>204</sup> con la benévola acogida que *El Diario Ilustrado* le ha otorgado y con los inmerecidos elogios que en curso de su publicación ha recibido el folletín.

Faltaría para llenar todos mis deseos que el Gobierno y el supremo congreso legislaran al respecto de proteger a los araucanos de los ejércitos de bandoleros que han sentado sus reales entre sus *rucas*. ¡Que se conserven esas pocas reliquias de nuestros aborígenes, de aquellos guerreros salvajes que nos enseñaron a defender nuestro suelo a costa de sangre y de sacrificios!

---

<sup>204</sup> “alhagada” en la versión de 1907.

## “Las opiniones erróneas que... circulan en la capital”

### La percepción cultural entre los *wingka* y los mapuches

Carmen Arellano Hoffmann

En las ciencias sociales y antropológicas se viene incidiendo mucho, en las últimas dos décadas, en temas referentes a patrones de comunicación indígenas mapuches, incluso en el ámbito intercultural, en el de la identidad y autoidentificación indígena, que incluye el problema de las percepciones interculturales, es decir, cuál es la visión del mapuche frente al *wingka* y viceversa<sup>1</sup>. Es interesante destacar que hasta el presente la subyugación de una cultura se ha explicado por factores políticos, coyunturas históricas, sociales y militares. Sin pretender mermar la importancia de estos factores, el tema de la percepción cultural va cobrando interés porque explica el efecto e influencia psicológicos que éstos tienen sobre una sociedad. En el caso mapuche explicaría su sumisión al estado chileno y su cambio de comportamiento a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Un cambio que revela la diferencia con aquel comportamiento mostrado en centurias anteriores.

Se trata aquí de explorar qué imágenes, visiones y tipos de discurso de los *wingka* eran frecuentes a comienzos del siglo XX y ponerlos dentro del contexto histórico de su época. Con la palabra *wingka* nos referimos al término *mapudungun* que designaba a todo aquel que no era mapuche, tal como el padre Sebastián Englert de Dillingen (1938: 944) refiere sobre el mapuche: éste “hace una distinción racial profunda y absoluta entre el mapuche y el *wingka*”<sup>2</sup>. Al hablar de la percepción cultural del *wingka*, se trata en realidad de varias percepciones culturales de grupos muy diferentes entre sí. Bajo el término *wingka* se comprende tanto a los chilenos<sup>3</sup> que vivían en las ciudades como Santiago, Concepción y Valdivia, así como a los que vivían en la región de Arauco, habitada también por

---

<sup>1</sup> Véanse Cartes Mena 1997, Casanova Guarda 1996, Casanueva 1998, González 1995, Kuramochi 1994a, Martínez Neira 1995, Martínez 2000.

<sup>2</sup> Ver la discusión sobre si el mapuche era y es xenófobo, en el 1<sup>er</sup> Congreso Virtual de Etnohistoria del Pueblo Mapuche: <http://csociales.uchile.cl/antropologia/etnohistoria/index.html>. El sentido de identidad propia y el concepto del “otro” (*wingka*) parecen tener raíces históricas profundas. En este sentido es sugerente la hipótesis de Boccara, en la que explica que la resistencia mapuche frente a la invasión española no era una mera lucha para defender su libertad, sino que se basaba en un concepto elaborado y ritual en el que el mapuche construía y reafirmaba su identidad de “sí mismo” y la del “otro” (Boccara 1999: 437). Bengoa (1987: 369) opina, al contrario, que, antes de la conquista de 1883, la sociedad mapuche era abierta, sin un “concepto de pureza de raza”. Según él, el trauma de la conquista, la pérdida de sus recursos y el cambio brusco de vida hicieron que los mapuches se replegaran en sus reducciones y se “endogamizaran”. Kohut (20) lo denomina “autosegregación”.

<sup>3</sup> A pesar de que los mapuches fueron nacionalizados chilenos, en general y en la bibliografía se sigue haciendo una diferencia étnica entre el chileno no mapuche y el mapuche.

los extranjeros, entre los cuales se comprendía a los padres capuchinos de Baviera, Alemania.

Para estudiar la percepción cultural que existía en la región entonces conocida con el nombre de Araucanía, nos vamos a valer, en primer lugar, de la obra de Díaz Meza, que llama la atención por la serie de juicios o prejuicios valorativos que el autor interpola en su texto cuando se refiere a los mapuches y su cultura. Partiendo de esta obra, queremos sondear las opiniones, posiciones y actitudes socio-políticas de los *wingka* como las de los padres capuchinos y el papel que desempeñaron en el afianzamiento o no de esos prejuicios entre la población mapuche y *wingka* mediante la educación, puesto que los padres se hallaban en contacto directo con los mapuches y a cargo de su educación. También nos interesa ver la interacción entre el mapuche y el *wingka* en vista de la nueva situación que enfrentaron después de la anexión del territorio de Arauco (1883) al gobierno central chileno. Para ello nos vamos a valer de los documentos que se presentan en este volumen —el informe de Aurelio Díaz Meza (1907) sobre el parlamento mapuche de 1907, los artículos periodísticos de OVERLAND de 1907, la *Crónica* del padre Sigifredo que comprende los años de 1904 a 1924, extractos de un informe suyo, inédito, sobre Panguipulli, y ciertas misivas suyas del año 1905— que son fuentes<sup>4</sup> de diferente carácter: eclesiástico, periodístico, literario-testimonial y privado. Éstas constituyen un corpus documental de valor para la etnohistoria y la antropología cultural de los mapuches.

Las percepciones e imágenes sobre los mapuches vamos a ir completándolas con aquéllas que se hallan en otras fuentes de la época como las *Lecturas Araucanas* del padre Félix José de Augusta<sup>5</sup>, quien recopiló con la ayuda del padre Sigifredo abundante y significativo material etnológico y lingüístico<sup>6</sup>; los artículos histórico-culturales de los padres capuchinos Jerónimo de Amberga (1913)<sup>7</sup> y Sebastián Englert de Dillingen (1938)<sup>8</sup>, así como el extenso manuscrito (1896-1921) del Prefecto Apostólico, padre Burcardo María de Röttingen<sup>9</sup>, de más de

<sup>4</sup> Parte II: DOCUMENTOS. Véanse Aurelio Díaz Meza, *En la Araucanía*, cit. como Díaz Meza: pág.; P. Sigifredo de Frauenhäusl, *Crónica de la Misión de Panguipulli*, cit. como *Crónica*: pág.; *id.*: *Panguipulli*: pág.; *id.*: *Epistolario*: foja; Oluf V. Erlandsen [seud. OVERLAND], *El Parlamento indígena*, cit. como OVERLAND, artículo: pág. Para comentarios sobre estas fuentes, ver *Prólogo*: xxi-xxvi y *Notas a la edición* de las fuentes respectivas; *Ref. bib.*: xxviii-xxix.

<sup>5</sup> Augusta 1910, 1934, 1991.

<sup>6</sup> Véanse Catrileo, Noggler y Schindler en este vol.

<sup>7</sup> Estado intelectual, moral y económico del araucano. En: *Revista Chilena de Historia y Geografía*, VII (11): 6-37. Santiago de Chile 1913.

<sup>8</sup> Un aspecto psicológico de la raza araucana. En: *Anthropos*, 33: 944-951. Mödling 1938.

<sup>9</sup> [Ca. 1921]. *Fuenf und zwanzigjaehrige Missionsthaetigkeit der Bayrischen Kapuzinermissionaere in der Araucanischen Mission Chiles, 1896-1921* [Veinticinco años de actividad misionera de los Padres Capuchinos de Baviera en la misión araucana de Chile, 1896-1921], 2 tomos; cit. como Röttingen, tomo: pág. Para comentarios sobre esta fuente, ver *Prólogo*: xxiv, xxvi; *Ref. bib.*: xxix. El ya mencionado informe del padre Sigifredo (véase nota 4),

850 páginas, en el que recopila e integra en su redacción, aparte de su propia experiencia, información tomada de las cartas o informes anuales de los misioneros dirigidos al Ministro Provincial de la Orden Capuchina. Además, hemos tomado en cuenta la obra del chileno Tomás Guevara (1908) *Psicología del pueblo araucano* y la de la religiosa sor Inez Hilger (1966) *Huenun Ñamku*. Aunque esta última no sea contemporánea de las obras anteriores, sus datos sirven a manera de constatación en cuanto a la persistencia de ciertas visiones o percepciones. Asimismo, el personaje que se cita como protagonista e informante consideraba al padre Sigifredo su “gran amigo”<sup>10</sup>, y fue uno de los principales informantes de este misionero.

Las obras publicadas e inéditas de los padres capuchinos constituyen no solamente una fuente invaluable para la etnohistoria y antropología de la época, sino que también nos demuestran la entrega de aquellos misioneros —aparte de su labor pastoral— no solamente a la lucha contra las injusticias sociales y políticas que el mapuche sufría, sino también a su vocación científica en cuanto al estudio de la cultura mapuche.

A la conquista y sumisión del pueblo mapuche siguió una política de cambio de identidad de los mapuches, que fue y sigue influida por los estereotipos que los chilenos y otros no mapuches tenían e impusieron sobre ellos. Al trauma de la conquista de 1883 y anexión al estado chileno le siguió un cambio de identidad, porque los mapuches pusieron en duda sus propios valores culturales. Esto debe de haber producido, como consecuencia, un cambio en la política y actitud de los caciques en el período inmediato a la conquista de 1883 y, en general, una actitud de desconcierto, apatía y ambivalencia que tendía a prevalecer dentro de la sociedad mapuche, alimentada a su vez por los estereotipos negativos que se fueron propagando contra la imagen del mapuche, como se puede apreciar en esta cita de Oluf V. Erlandsen [seud. OVERLAND]:

Desde luego, podemos adelantar que el espíritu bélico predominante en el antiguo araucano ha desaparecido por completo. El mapuche es ahora sumiso y ex[c]esivamente tímido, de temperamento flemático y muy poco ocurrente. La facultad de pensar está en ellos muy escasamente desarrollada, y carecen casi absolutamente de iniciativa propia. A pesar de esta desgraciada condición, no son incapaces de asimilarse conocimientos, siempre que encuentren una persona paciente que les inspire confianza, y que les enseñe una cosa sencilla<sup>11</sup>.

Ante la pérdida masiva de territorio, los crímenes y la usurpación de tierras que los mapuches de Panguipulli sufrían, éstos no parecían encontrar salida a la situación. Las leyes estaban en su contra, puesto que al ser considerados como menores de edad dependían de oficiales, muchas veces corruptos, para defender sus

---

*Panguipulli*, forma parte de ese extenso manuscrito y se halla en el tomo II: 618-657.

<sup>10</sup> Hilger 1966: 110; véase también Nogger: 176.

<sup>11</sup> OVERLAND, IV: 277; véase Kohut: 11

derechos. Eran los *wingka* que conocían su cultura, como el padre Sigifredo, los que los animaban a organizarse al modo como solían hacerlo, por ejemplo realizando un parlamento —que al final se llevó a cabo en 1907— con el fin de reforzar así su autoestima (*Panguipulli*: 389). El mismo cacique de Quilche, Lorenzo Carileu, afirmó durante el parlamento que, en parte, los mapuches tenían la culpa de que las cosas hubieran llegado tan lejos, porque ya no solían reunirse como lo habían hecho antes (Díaz Meza: 218).

En el ámbito de la comunicación intercultural son importantes, no solamente las palabras, sino también la presencia física, los gestos, el comportamiento. El interlocutor condicionado por su propia cultura y los valores inculcados por ella, en un proceso que suele darse de forma inconsciente, va evaluando lo que ve, percibiendo muchas veces una imagen equivocada o distorsionada de la realidad del otro porque va aplicando valores de juicio de su propia cultura a una cultura que no es la suya. Es así como se forman los estereotipos. Díaz Meza, *OVERLAND*, Guevara y los padres capuchinos, como miembros de la cultura dominante en Chile, eran conscientes de los muchos (pre)juicios que circulaban con respecto al mapuche<sup>12</sup>; pero la posición, comportamiento y política de cada uno de ellos frente al mapuche varía. Los (pre)juicios no eran ni unísonos, ni homogéneos, sino más bien podían ser contradictorios y ambivalentes, así como surgían según el contexto del momento.

Si bien todos los autores modernos afirman que la sociedad chilena tenía una imagen negativa y estereotipada del mapuche, no necesariamente fue ésta la que hizo que el gobierno chileno adoptara una política de asimilación forzada a la “civilización nacional”. Es evidente que también existía una imagen “positiva”, es decir, existía una visión del mapuche que reflejaba el respeto y hasta el temor que se le tenía; ésa era la imagen del hombre indómito, libre, que defendía sus tierras y su cultura<sup>13</sup>. Si no fuera así ¿cómo se explicaría el hecho de que el gobierno chileno declarara al mapuche menor de edad para facilitar su asimilación a la sociedad chilena y tener mejor control sobre las “nuevas tierras fiscales”?<sup>14</sup> Aunque se dice que esto se hizo para proteger, —si no acaparar— mejor las tierras indígenas y fiscales<sup>15</sup>, obviamente, esa política quebraba la voluntad y el es-

<sup>12</sup> Véanse Bengoa 1999, Boccara/Seguel-Boccara 2004, Casanueva 1998, González 1995, Christian Martínez Neira 1995, José Luis Martínez 2000.

<sup>13</sup> *OVERLAND*, VII: 287, incluso opina que ésta es la única virtud que se les reconoce a los mapuches. Esa virtud hizo que el mapuche fuera tomado como símbolo de lo chileno y considerado parte del orgullo nacional (Rinke 2003: 121ss.), aunque la élite chilena rehusara contemplarlos como antepasados biológicos de los chilenos (Casanueva 1998, Kaltmeier 2004: 85). Sin embargo, Misael Correa (Díaz Meza: 197), redactor del periódico santiaguino *La Unión* sí admite, en 1907, que hay chilenos que se ven como los descendientes de los mapuches. Obviamente existía una discusión abierta al respecto y disparidad de pareceres.

<sup>14</sup> Noggler (1982: 157) señala que los indígenas en Chile fueron declarados menores de edad por ley desde 1853 hasta 1927.

<sup>15</sup> El padre Sigifredo escribe a Ludovico Barra el 30 de enero de 1905 al respecto: “Ade-

píritu de libertad que el mapuche había tenido hasta entonces y facilitaba el control tanto de la población indígena como de sus tierras. Por ello se creó el cargo de *Protector de Indios*, oficial que ya existía en la época colonial para representar a los indígenas y sus derechos, quienes también habían sido considerados ante las Leyes de Indias como “menores” en ese entonces. ¿Cuál fue el impacto psicológico de esta ley en el ánimo mapuche? Los manuscritos de los capuchinos, especialmente del padre Sigifredo, nos permiten ver la impotencia que sintieron al no poder defender sus derechos como cualquier ciudadano chileno, sino tener que depender de un fiscal que hacía poco o nada por ellos. El mencionado cacique Lorenzo Carileu lo expresa así:

Ya hemos visto que para nosotros, los naturales, no hay Justicia. Vamos a Valdivia, allá estamos diez, quince días, sin poder hablar con nadie porque todos dicen que somos cargosos. Y al último, cuando reclamamos, por más buena voluntad que tenga el caballero Protector de Indígenas o el Promotor Fiscal, todo queda en nada en el juzgado. Nos piden testigos, llevamos los testigos, pagamos intérpretes, fuera de lo que hay que pagarle al secretario y al último dicen que nuestros testigos no sirven. ¡Ni pagando encontramos Justicia nosotros! (Díaz Meza: 218).

Muchas fotos de la época son testimonios visuales de la tristeza, miseria, impotencia y el descorazonamiento que mostraban los rostros de los mapuches<sup>16</sup>. La reacción del mapuche frente a la derrota —el encajonamiento en tierras reducidas y la consecuente miseria en la que se le había sumergido, aunado al degradamiento a persona de segunda categoría—, fue la huida a otras regiones, principalmente a la Argentina, a ciudades como Santiago, la transculturación, el aumento de la violencia y, por último, la fuga en el alcohol.

¿Cuáles fueron los (pre)juicios y reacciones de los chilenos y, en especial, de los padres capuchinos frente a la desmoralización que observaron en la población mapuche? Partiendo de las percepciones que el periodista chileno Aurelio Díaz Meza anotó en su informe sobre el parlamento, queremos presentar algunos enunciados sobre los mapuches y su cultura.

---

más quiero poner en su conocimiento que el Promotor Fiscal ha dejado inscribir varias posesiones de indígenas como terrenos fiscales para tener un título con qué defender a los indios. Claro es que estos terrenos no son fiscales netamente sino fiscales como posesión de indios siendo que ellos son menores. El fisco se presenta en este caso como tutor de los indígenas, porque el terreno debe estar a cargo de alguien” (*Epistolario*: 32).

<sup>16</sup> Ver láms. 23, 33 y Alvarado *et al.* (2001). El Protector Robles ya percibe esta apatía en 1904, como consecuencia de la conquista y reducción (Aylwin 1995: 43). Bengoa (1987: 336 y *passim*) describe cómo grupos mapuches, al perder sus territorios después de la conquista, deambulaban de fuerte en fuerte en busca de abrigo y comida.



### Aurelio Díaz Meza

Si bien Díaz Meza es bastante conocido en su patria, Chile, poco se conoce de este autor y periodista en el ámbito internacional. Gracias a la generosidad de su nieta, María Eugenia Góngora Díaz, especialista en crítica literaria, damos a conocer una breve biografía en este libro. Con espíritu aventurero se dedicó a viajar de joven, como su hijo lo describe: “Le gustaba viajar en coche”<sup>17</sup>. Desconocemos cuánto contacto tuvo con las culturas indígenas de Chile, pero aparentemente no conocía la región de Arauco antes del Parlamento de Coz Coz de 1907, porque quedó fascinado con los paisajes que se le mostraron, así como con la vida de los mapuches. Gracias al padre Sigifredo, a quien conoció en uno de sus viajes (Díaz Meza: 203), tuvo la oportunidad de descubrir un mundo desconocido para él. El misionero lo convenció de aunarse a su causa, la lucha por los derechos a la tierra de los mapuches.

El padre Sigifredo sabía que sólo iba a tener éxito en la conversión espiritual si los misioneros aseguraban un mínimo de respeto al hombre y a la supervivencia económica del mapuche:

La dificultad más grande en esta misión forma la defensa de los indios contra el despojo de sus campos. Como se trata para los indios [de] sobrevivir o no vivir, creo yo que incumbe al misionero la grave obligación [de] hacer valer toda su autoridad para que no perezcan los indios. Preocupados por el constante temor de ser arrojados de sus posesiones casi no dan cabida a la enseñanza religiosa, porque primero quieren ver, si el padrecito los ayuda bien<sup>18</sup>.

De ahí la importancia de buscar aliados, especialmente entre los periodistas como Díaz Meza y Oluf V. Erlandsen<sup>19</sup> (éste último era corresponsal de *El Correo de Valdivia* y otros diarios extranjeros). Ambos se aunaron a la causa y trataron de contrarrestar, principalmente a través de artículos periodísticos, ciertas imágenes negativas que para ellos eran una de las causas por las que el estado chileno y la sociedad capitalina de Santiago mostraban poco interés en las injusticias que sufría el pueblo mapuche, pues “influyen desfavorablemente en el ánimo de los hombres de Gobierno y en la prensa” (Díaz Meza: 203). Díaz Meza fue bastante prudente en no atacar al gobierno chileno directamente. Casanueva (1998: 90 y *passim*) ofrece una serie de ejemplos de discursos políticos en la que se observa cómo empezó a gestarse, entre 1850 y 1860, una política programática con la finalidad de crear una imagen negativa de los mapuches, promovida por la élite

<sup>17</sup> Entrevista realizada al hijo de Aurelio Díaz Meza, don Fernán Díaz Bastidas, el 14 de agosto de 2001, en Santiago.

<sup>18</sup> Véase Carta [anual] del 22 de enero al Prefecto Apostólico, padre Burcardo de Röttin-gen, *Epistolario*: 7-9, la cita está en la pág. 8.

<sup>19</sup> Díaz Meza: 204 (nota 47), 235 (nota 143). Véanse Noggler: 163ss. y Aldunate: 50, nota 52. Además, los padres capuchinos supieron buscarse periodistas moralmente íntegros, que no sucumbieron a los esfuerzos de los usurpadores por corromperlos con dinero (Frauenhäusl [ca. 1939]: 10).

y el gobierno para manipular la opinión pública a favor de una conquista de la Araucanía. Dentro de este marco político hostil, no nos debe extrañar que el padre Augusta asevere que la nación mapuche era “despreciada por cierta clase de personas que desean y proponen el secuestro de sus bienes y hasta el exterminio de su raza”<sup>20</sup>. Estas imágenes negativas tenían, además, sus sustentos en teorías pseudo-científicas acerca de la supremacía de la raza blanca, como veremos más adelante.

No sabemos si el padre Sigifredo influyó en el ánimo del entonces joven Díaz Meza. Podemos intuirlo porque el padre mismo se ocupaba del tema de las opiniones sobre los indígenas<sup>21</sup>. Él sabía que la imagen que la sociedad tenía, en general, era negativa y por esta razón invitó al periodista Díaz Meza a que “conozca a los indios en su vida íntima” porque “usted solo se formará [así] su juicio sobre esta raza” (Díaz Meza: 210). Para el sacerdote debió de haber estado también muy claro que muchos de los prejuicios se basaban en un desconocimiento de la cultura mapuche<sup>22</sup> y que mientras los mapuches no fueran respetados y aceptados, no cambiarían mucho la posición del *wingka* y las leyes del gobierno chileno a su favor.

De este modo, siguiendo el consejo del padre Sigifredo, Díaz Meza se abocó a presentarnos una serie de valores o juicios valorativos sobre los mapuches, que conscientemente formuló extrapolando la visión o prejuicio del chileno con la visión o nueva percepción que obtuvo en su corta visita al territorio de Arauco. Aunque no fuera el tema central de su obra, la presentación de estos juicios era una parte esencial de su texto. Él no dejó de dedicarse a enunciar opiniones y tratar de cambiar la imagen que se tenía en ese entonces del mapuche —aun cuando él mismo fuera del parecer que ciertos aspectos de la cultura mapuche deberían desaparecer, como veremos más adelante—, a través de subsiguientes artículos periodísticos<sup>23</sup> y algunas obras que dedicó a la cultura mapuche, entre las que se encuentran dos obras de teatro<sup>24</sup>. Según la nieta de Díaz Meza, M<sup>a</sup> Eugenia Góngora Díaz: “no sé si se puede llamar [a] esto una causa totalmente explícita, o si se lo asumió como una causa” —la de querer cambiar la visión del mapuche en la sociedad chilena—, “pero que hizo cosas como... ver a los mapuches de otra manera, de eso no me cabe duda”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Augusta 1991: II. Véase el excelente análisis acerca de los discursos sobre el indígena en el siglo XIX, pronunciados por políticos e intelectuales de la élite chilena, en Casanueva 1998.

<sup>21</sup> Véase Noggler: 163-164.

<sup>22</sup> Casanueva (1998: 78 y *passim*, 108 y *passim*) ofrece ejemplos de intelectuales chilenos que estaban en contra de considerar a los mapuches “bárbaros”. Precisamente estas opiniones favorables provenían de aquellos que conocían a los mapuches y su cultura.

<sup>23</sup> Véase una lista de sus artículos periodísticos en Aldunate: 55-56.

<sup>24</sup> Véase Góngora: 184-187.

<sup>25</sup> Entrevista realizada a María Eugenia Góngora Díaz, nieta de Aurelio Díaz Meza, el 14 de agosto del 2001, en Santiago de Chile.

A pesar de que tuvo éxito con sus obras y encontró un eco en el público de su época, éste decayó también rápidamente. Su zarzuela *Rucacahuiñ* versaba sobre una historia de amor y lealtad mapuche que contrastaba con los sentimientos de los chilenos que vivían en la región de Arauco. Ella se dio a conocer tempranamente en 1908 (Godoy 1982: 457), o sea un año después de su primera visita, pero se publicó sólo en 1918<sup>26</sup>. La región de Arauco iba a ser visitada muchas veces después por Díaz Meza, quien recorrería zonas ubicadas más al sur de Panguipulli<sup>27</sup>.

En cuanto al valor etnológico de su obra de 1907, se debe advertir que es el producto de las notas tomadas en seis días de estadía en la Araucanía y de las explicaciones que el padre Sigifredo le daba. Debido a ello, no es de esperar que el autor Díaz Meza analice ni profundice en la cultura, el sentimiento, mentalidad y psicología mapuches, dada su corta permanencia en la primera visita y su desconocimiento del *mapudungun*. El valor etnológico radica en las descripciones que proporciona; lo que va observando y viviendo lo va plasmando como estampas, cuadros costumbristas. Sin embargo, no debemos dejar de plantearnos las preguntas de rigor: ¿cuánto, por ejemplo, habrá entendido de los discursos mapuches, de su verdadera intención política, su dimensión cultural, a pesar de la traducción que le hicieron de algunos de ellos? Lo que percibe y en parte describe es la cadencia de la voz, tono, gesticulaciones, palabras del discurso mapuche, motivos principales del encuentro, etc., en fin, datos que solamente al final de los discursos podía apuntar y tomando en consideración las explicaciones del padre Sigifredo y probablemente de su traductor mapuche. No obstante, esta información es útil y sirve para futuros estudios etnológicos<sup>28</sup>.

Según su nieta, M<sup>a</sup> Eugenia Góngora Díaz<sup>29</sup>, su estilo es el de un cronista sin serlo y sin pretender que su obra sea una crónica. Es una narración descriptiva con interpolaciones de diálogos, con mucha facilidad para crear o recrear diálogos reales y ficticios. Esta habilidad lo llevó, más tarde, a escribir la obra teatral ya mencionada. El tenor del texto anexo a este libro sobre el parlamento de 1907 es más bien coloquial, sirviéndose de términos de uso cotidiano, con profusión de giros idiomáticos. El corto tiempo en el que su obra se redacta se debe sin duda a la necesidad de informar rápidamente acerca de los acontecimientos, para poder así influir en la sociedad santiaguina y en el gobierno chileno. Es por ello que Díaz Meza se disculpa varias veces en su libro por la falta de profundidad conceptual y de estilo literario<sup>30</sup>. En varios pasajes de su texto, su estilo es

---

<sup>26</sup> Véase lám. 12, que muestra la carátula del libreto de *Rucacahuiñ* con una caricatura de Aurelio Díaz Meza. Véase también Góngora Díaz: 185-186.

<sup>27</sup> Entrevista realizada..., ver nota 25.

<sup>28</sup> Véase el artículo de Dillehay en este vol. acerca del valor etnológico de la obra de Díaz.

<sup>29</sup> Entrevista realizada..., ver nota 25.

<sup>30</sup> Véase Díaz Meza: 204, 223. Agradezco a Roswitha Kramer por sus apreciaciones crítico-literarias, vertidas en esta oración y las siguientes de este párrafo.

casi como el de un telegrama, pero también hay pasajes donde se nota su habilidad de expresión literaria, especialmente cuando describe los paisajes<sup>31</sup>, evoca el pasado heroico de los mapuches<sup>32</sup>, así como también en los diálogos y la dramatización de las escenas al describir la junta y los discursos mapuches de los caciques<sup>33</sup>.

Conforme uno avanza en la lectura, se observa que el autor cambia paulatinamente de opinión sobre los mapuches. Sus vivencias y experiencias las comparte con el lector, a quien invita a repensar, junto con él, la perspectiva sobre el mapuche. Queremos recoger aquí las diversas percepciones que Díaz Meza presenta a lo largo del texto. Principalmente se centra en el modo de ser y modo de vida del mapuche, es decir, le interesa mostrar y tratar de cambiar las “opiniones erróneas que [...] circulan en la capital” (Díaz Meza: 203) sobre los mapuches:

el error en que vive la sociedad chilena respecto a la verdadera condición del mapuche, y la ignorancia general que existe en lo que con los araucanos se relaciona, nos convence de que debemos cumplir nuestros deberes de periodistas sin escatimar sacrificios [...].

Díaz Meza intercala descripciones de escenas de la vida mapuche con la mención de los juicios valorativos sobre ellos. Como ya se indicó, él va así paso a paso, contrastando la opinión de los *wingka* con la imagen de los personajes que va tratando, para demostrar cuán erróneas son aquellas aseveraciones, las que no tienen ningún asidero válido.

Es obvio que Díaz Meza está aquí yendo en contra de otros chilenos no mapuches de la época, como Tomás Guevara, quien se aunaba a la política del gobierno chileno de domar el espíritu del mapuche. Guevara fue rector del Liceo de Temuco y estaba bastante familiarizado con la cultura mapuche, sobre la cual publicó varias obras desde finales del siglo XIX, hoy difíciles de conseguir. En su libro *Psicología del pueblo araucano* (1908) —que es un texto más de carácter etnológico<sup>34</sup> que psicológico—, el autor no aspira a

ensalzar las cualidades de nuestros aborígenes, porque tal obra tendría el inconveniente de perturbar el criterio público i dificultar, por consiguiente, el plan de asimilación de los 70 a 80 mil indígenas que aun sobreviven (Guevara 1908: 5).

Presentar la cultura mapuche era para Guevara una forma de demostrar su inferioridad. Al explicarla, Guevara lo hace no solamente para “dar a conocer a la

<sup>31</sup> Por ejemplo cuando describe la selva araucana (*ibíd.*: 207), el panorama del lago y de los volcanes (209, 232), y el incendio casi apocalíptico que observa conjuntamente con el padre Sigifredo y Oluf V. Erlandsen desde la terraza de la Misión (232).

<sup>32</sup> P. ej. en Díaz Meza: 224.

<sup>33</sup> P. ej. véase el capítulo “El Parlamento” (Díaz Meza: 216-227).

<sup>34</sup> Muchos de sus alumnos mapuches son autores de partes del texto o le proporcionaron información.

raza aspectos que no pudieron estudiar los cronistas”, como lo indica en su preámbulo (*ibíd.*: 5), sino también para dar sus juicios y opiniones sobre la primitividad de tal cultura en cada capítulo y tema que toca en su libro.

Díaz Meza debió de haber estado familiarizado con estos prejuicios, los cuales él llama “opiniones erróneas” y que giran alrededor de tres temas centrales: las condiciones de vida, la conducta y el carácter del mapuche (Díaz Meza: 203), los que podríamos reformular en términos modernos como apreciaciones con respecto a la cultura y la personalidad del mapuche. Los datos a continuación están ordenados según estos rubros.

### Percepciones acerca de la cultura mapuche

Para comprender los juicios que se van a exponer, debemos considerar primero la forma de pensar de la gente de la época. Los no mapuches o *wingka* opinaban a principios del siglo XX que el tipo de vida que los mapuches llevaban no era concordante con el concepto de civilización. En la época en que el padre Sigifredo y Aurelio Díaz Meza estaban activos, existía una discusión abierta y cundían opiniones que desvaloraban la cultura de los mapuches y los indígenas en general<sup>35</sup>. Se propagaba la opinión de que la cultura europea era superior y un modelo a seguir para la sociedad chilena, que se veía como heredera de la cultura europea. Muchos de estos conceptos estaban basados en teorías que provenían de finales del siglo XVIII sobre el origen de las “razas” y de la superioridad de algunas sobre otras. El término “raza” era usado en aquella época indistintamente para designar tanto a un grupo cultural distinto, —en el sentido moderno de etnia o pueblo—, como para referirse también a diferencias biológicas, psicológicas e intelectuales. Desde finales del siglo XVIII se habían desarrollado diferentes teorías biológicas y antropológicas para explicar los diferentes tipos humanos o razas. Al mismo tiempo, tales teorías atribuían a cada “raza” cualidades morales, intelectuales y psicológicas específicas, que incluso podían ser “medidas”<sup>36</sup>. Estas teorías dieron fundamento a discriminaciones raciales, sociales y políticas, cuyas repercusiones negativas se sienten hasta el presente.

Llama la atención, de este modo, que términos muy comunes en la época colonial para designar a los grupos indígenas como “naciones”, “común de indios”, “pueblos”, caigan en desuso y sean reemplazados por el término “raza”, como veremos en múltiples citas más adelante. No nos debe asombrar así que la cultura indígena sea vista como algo no civilizado y atrasado, que debía ser absorbido por la sociedad dominante. En un discurso de importancia programática,

<sup>35</sup> Véanse Amberga 1913, Englert 1938, Guevara 1908, Rinke 2003: 121-122. Aunque el trabajo de Casanueva (1998) nos presenta los juicios valorativos del siglo XIX, éstos estaban todavía muy vigentes a principios del siglo XX.

<sup>36</sup> En las fuentes que se incluyen en este libro, se hace alusión a visitas de académicos para hacer mediciones craneanas y otros estudios de antropología física a los mapuches; véanse *Crónica*: 338 y nota 66; *Panguipulli*: 391 y nota 21; Amberga 1913: 8.

el padre Amberg se dirige a la Sociedad Chilena de Historia y Geografía para atacar los prejuicios de la sociedad chilena contra los mapuches y mostrar a éstos desde otro ángulo, más humano y con características culturales aceptables desde el punto de vista de la “civilización” moderna. El padre Amberg deplora que:

Todo el país está interesado en que cuanto antes se asimile esta raza a la civilización; o, si es incapaz de entrar en los derechos y obligaciones de nación culta; si es inferior y fatalmente estigmatizada por la maldición camita<sup>37</sup>, que desaparezca y no estorbe más el avance del progreso [...] (Amberg 1913: 6).

Así, la discusión giraba entre los extremos de absorción y aniquilación completa de su cultura —como señalaba el padre Amberg— hasta la asimilación lenta, que les respetaba cierto territorio para que pudieran reproducirse, que era la posición de los padres Augusta<sup>38</sup>, Amberg y Sigifredo, así como la de sus aliados.

Los alemanes que llegaron como colonos a ocupar las tierras mapuches pensaban lo mismo que los chilenos e iban aún más lejos en sus apreciaciones:

Los germano-parlantes se sentían superiores no sólo frente a los indígenas sino también frente a los chilenos, cuyo modo de vida en aquella región no se diferenciaba mucho de los indígenas, según la opinión de los colonos recién arribados. Los inmigrantes consiguieron incluso imprimir en el folklore chileno su idea de superioridad (Schindler 1990: 31).

Los padres Sigifredo, Amberg y Augusta iniciaron, entonces, una lucha que los llevaba constantemente al margen de la tolerancia social y política por el reto que significaban sus acciones frente a los prejuicios de la época, como veremos a continuación. Los capuchinos realizaron una labor misional sin par. El padre Burcardo de Röttingen —Superior regular de 1897 a 1901 y Prefecto Apostólico de la Araucanía de 1901 a 1924— apoyó y respaldó los esfuerzos de estos misioneros, pero al mismo tiempo trató de buscar el apoyo estatal para no poner en peligro las misiones. Su papel era muy delicado, pues no podía hacer parecer a sus misioneros como disidentes o revolucionarios frente al gobierno chileno. Pe-

---

<sup>37</sup> Amberg da a conocer aquí una opinión que debió de haber estado bastante extendida en su tiempo y que sostenía que los mapuches —como todos los indígenas en general— se hallaban bajo la “maldición de Cam” o “maldición camita”. Estas ideas provenían de teorías forjadas en la época de la conquista, donde se trataba de explicar el origen de los indígenas en el continente. Según una de las teorías, los amerindios eran los descendientes de los cananeos, quienes eran a su vez los descendientes de Cam, uno de los hijos de Noé. En el primer libro de Moisés (9 Gen., 18-27) se relata cómo Noé maldice a su hijo por haberlo visto dormir desnudo y contárselo así a sus hermanos, quienes después lo cubren con una manta. La teoría originalmente conllevaba la idea positiva de querer explicar y relacionar el origen de los indígenas con la Biblia. Sin embargo, el padre Amberg nos da a conocer que esta frase era utilizada en un sentido negativo, en ese entonces, por la sociedad chilena. El indio era visto como una criatura lasciva y representaba las tendencias a los bajos instintos de la raza americana en general. Agradezco esta información al padre Nogler.

<sup>38</sup> Véase Mora Penroz 1993, acerca de la labor del padre Augusta.

ro tampoco podía cerrar los ojos ante la realidad, por ello refiere el padre Röttingen que, al agudizarse el problema socio-económico de los mapuches, él mismo solicitó que se delegara un Protector de Indios para defender a los mapuches de la región (Röttingen 1904: 23).

Asimismo, él informa en su extenso manuscrito que se esforzaba por conseguir que el clero chileno apoyara la causa indígena<sup>39</sup>. Por este motivo respaldó, a pesar de su escepticismo, la decisión del arzobispo de organizar un congreso araucanístico (Röttingen, I: 450) a cuya inauguración asistieron, además del presidente de la república, los ministros y la aristocracia, también ocho obispos, quienes no habían mostrado interés por los mapuches hasta entonces (*ibíd.*, I: 451). El congreso tenía la finalidad de llamar la atención del público y de cambiar su percepción acerca de la cultura mapuche. Al pedido de la sociedad santiagueña, de traer mapuches en sus trajes típicos y hacerlos bailar, se negaron los padres (*ibíd.*) por la sencilla razón de que ellos consideraban que los mapuches debían ser respetados y no convertidos en objeto de espectáculo o voyerismo. Su labor de enseñar respeto por los mapuches se mostró también en ese hecho.

El padre Sigifredo apoyaba y ayudaba a los mapuches en el reclamo territorial y luchaba por el trato que los mapuches se merecían como seres humanos, de igual condición que cualquier otro. A pesar de esta labor encomiable, ¿en qué medida estaban estos padres verdaderamente a la vanguardia de su tiempo? ¿cuánta era su influencia para rescatar y salvar la cultura mapuche? ¿cuánta fue también su participación e impulso en el cambio del modo de vida de los mapuches? Si bien siempre ha habido voces en pro de la defensa de los indígenas, estas opiniones, sin embargo, no eran compartidas por la mayoría del público ni por los intelectuales ni políticos en general (Casanueva 1998: 99). Pensamos que los padres Sigifredo, Amberga y Augusta no podían tampoco sustraerse al marco ideológico de su época<sup>40</sup>, que veía la civilización europea como la civilización que debía preponderar e inculcarse entre los mapuches. ¿Se puso este juicio alguna vez en duda? Difícilmente sabremos la verdadera respuesta, dada la presión política y social de sus tiempos. Algunas citas, como la del padre Augusta, nos indican que a pesar de su interés en la cultura y lengua de los mapuches, la respuesta era negativa:

Solamente en nuestros colegios de la Misión Capuchina se educan cada año casi mil quinientos niños y niñas indígenas. Es esto una guerra pacífica y muy eficaz que con los años obtendrá por resultado el más completo cambio en las

---

<sup>39</sup> Es interesante observar que tanto el padre Röttingen como el padre Sigifredo se quejaban de la indiferencia del clero o de sus hermanos de Orden ante el problema. Sin embargo, 50 años antes (1859), la posición oficial de la iglesia iba en defensa de los mapuches y de sus tierras, al desatarse la campaña política en contra de los indígenas (Casanueva 1998: 96, *passim*).

<sup>40</sup> Compárese con Guevara 1908; véase también Noggler en este vol. Según Casanueva (1998), aun los pensadores más liberales no dejaban de opinar que el indígena debía ser asimilado y civilizado.

costumbres y los conceptos de los indios. Mas no somos nosotros los únicos que influyen en ellos<sup>41</sup>.

Amberga expresa de este modo los resultados obtenidos:

Hace algo más de diez años que abrimos el colegio de Padre Las Casas; era difícil reunir los niños suficientes para llenar la casa, huían muchas veces; el noventa por ciento vestía *chamal* y no sabía una palabra castellana; este año llegaron los ciento veinte en los cinco días de plazo del 15 al 20 de marzo: ningún niño viste *chamal* y el cincuenta por ciento habla algo de castellano. (Amberga 1913: 15).

Ésta era la meta de los capuchinos en su labor misional: enseñar en los internados a los niños mapuches lo necesario para construir un modo de vida “civilizado”, con lo que lograrían así cambiarles sus costumbres en cuanto a vestuario y alimentación, además de impartirles una educación que comprendía un bagaje de conocimientos, que no eran ni de la cultura mapuche ni de su lengua. O como Amberga lo formulaba:

Es preciso sacar al niño araucano de su ruca, de su ambiente para que aprenda pronto y bien el castellano; para que en el íntimo contacto con el niño blanco asuma las mil ideas que forman la vida civilizada y que el campo no puede prestar (Amberga 1913: 35).

De este modo, con la educación aspiraban a cambiar la opinión que los no mapuches tenían sobre los indígenas. Díaz Meza tampoco puso en duda que este tipo de labor misional civilizadora de los capuchinos fuera en beneficio de los mismos mapuches y en interés del gobierno chileno. Es más, Díaz Meza (205) menciona que la labor civilizadora, es decir la asimilación y aculturación, era parte del pacto establecido por el estado chileno con los padres capuchinos. El gobierno chileno planeó la asimilación e integración total:

[...] de acuerdo a la lógica del estado chileno, el requisito fundamental para la promoción del desarrollo y de la modernización era lograr la unidad territorial y cultural de toda la población del país, lo que implicaba necesariamente la dilución de aquellos rasgos culturales distintos a los de los grupos dominantes, como era el caso específico de los mapuches (González 1995: 38).

¿Cuáles eran “aquellos rasgos culturales que debían diluirse”? Los temas que va tocando el periodista Díaz Meza nos hacen ver que se trataba, en primer lugar, de la ropa y la vivienda, objetos que en su obra valora desde el punto de vista de la “civilización”. Su descripción no es profusa, con un fin etnográfico, sino que busca erradicar ciertas ideas equivocadas en cuanto al modo de vida en Arauco. En lo que se refiere a la ropa, el autor (205) no repite mucho lo que su sociedad

---

<sup>41</sup> Augusta 1991: 232. Sin embargo, uno tiene la impresión de que a veces dudaban de los efectos positivos que la educación podría tener, como veremos más adelante cuando hablemos del padre Sebastián Englert de Dillingen.



piensa al respecto, sino que se limita a enumerar brevemente las diferentes piezas de ropa que los hombres usan. No se detiene profusamente en describir la ropa porque, como Augusta revela para 1910, pocos mapuches se vestían a la antigua, sino solamente los viejos y los que no tenían dinero para comprarse pantalones y chaquetas de la época<sup>42</sup>. Sin embargo, Díaz Meza a veces se refiere a hombres mapuches que usaban todavía aquellos trajes extraños y ajenos a su cultura capitalina, como cuando habla del cacique viejo de Coz Coz, quien según él:

[...] no ha querido abandonar sus usos y costumbres y por tanto no usa sombrero ni botas ni menos pantalón. Usa *chiripa* y poncho y la hermosa cabellera gris la somete con el antiguo *trarilonco* o sea la cinta lacre con que se ve a los indios en las fotografías<sup>43</sup>.

La opinión que Díaz Meza trataba de contrarrestar era la de una imagen típica que los ciudadanos tienen de los mapuches, aquella en la que el indio andaba roto-so, descamisado, razón por la cual se le consideraba salvaje. Él contrapuso la imagen de un mapuche vestido de tal manera que le daba aire de prestancia y autoridad, como pudiera haber sido representado en la obra de Ercilla. En general, Díaz Meza opinaba así:

De todos los indios que vimos, el cinco por ciento y aún menos andarían mal vestidos y desaseados. Los demás vestían con toda decencia, ya fuera pantalón o *chiripa*, poncho de tejido indígena y de colores chillones con grandes flecos, botas y sombrero *guarapón* de paño. Los caciques, capitanes y sargentos se distinguían por la limpieza de su traje, como asimismo por el lujo de los arreos de la cabalgadura (216)<sup>44</sup>.

En cuanto a la vivienda mapuche, las calificaciones de Díaz Meza eran ambivalentes. Por un lado, al describir el espacio alrededor de una *ruca* o casa mapuche, rodeada de huertas y corrales, su evaluación era positiva:

Alrededor de la *ruca* se ven campos sembrados de trigo, maíz, papas y otras legumbres, todo en orden como en la mejor *chacra*. Los corrales para el ganado tienen sus buenos cercos (210).

Por otro lado, cuando se refería a la casa mapuche misma, la consideraba como un factor que “afeaba” el panorama. Para él, la *ruca* era un “rancho desvencijado y sucio” que debería desaparecer porque así “el aspecto de esta tierra sería otro” (210), aunque aquella ya estaba cambiando, pues el padre Augusta mencio-

<sup>42</sup> Augusta 1991: VIII.

<sup>43</sup> Díaz Meza: 215; véanse frontispicio y láms. 19, 20, 27.

<sup>44</sup> Es interesante que Díaz Meza aprecie aquí la limpieza de la ropa de los participantes en el desfile, puesto que después en su relato describirá su repudio al ver cómo las mujeres durante el parlamento tienen “sin la menor noción de higiene... un hacinamiento peruco de personas, animales y objetos de limpias y sucias destinaciones” (225).

naba en 1910 que muchos mapuches tenían casas al estilo europeo (Augusta 1991: VIII). De este modo, Díaz opinaba que

Si en vez del rancho desvencijado y sucio que se llama *ruca* hubiera en su lugar una casa de madera con techo de zinc, como la que he apuntado, y como son la generalidad de las construcciones de la región austral, el aspecto de esta tierra sería otro: más imponente, más alegre; sería el ideal soñado por un gran filósofo moderno [...] <sup>45</sup>.

La aculturación de los mapuches era grandemente alabada por Díaz Meza. Éste no se explayó mucho en cuanto a juicios valorativos acerca de la ropa típica mapuche, porque percibió que existía un cambio y que los trajes antiguos eran solamente llevados por gente de edad. Para él era más importante observar la limpieza y las buenas condiciones de los trajes. Esta forma de apreciación la aplicó también al valorar las casas mapuches como sucias y feas, desconociendo por completo el valor, el significado y el uso que ellas pudieran tener para el mapuche, sobre los cuales ellos mismos nos informaron en un trabajo de campo que realizamos en febrero de 2000 en la región de Temuco <sup>46</sup>, donde tuvimos la oportunidad de ser invitados a *rucas*. Que la casa mapuche encierre un valor cosmológico y preste una serie de utilidades a la vida doméstica diaria, pasó desapercibido para Díaz Meza y los demás. No sabemos si Díaz Meza fue invitado a compartir la hospitalidad mapuche en algunas de aquellas casas <sup>47</sup>, pero es interesante contrastar su opinión con la de Amberga, quien también solamente apreciaba el orden y la limpieza:

La *ruca* indígena, por más tosca que parezca su exterior, en su interior es abrigada, bien defendida contra viento y lluvia; las camas, pellejos, útiles, son en general más aseados que en muchas chozas de nuestra gente pobre del campo: y aquellos diminutos representantes de la fauna chilena que despiertan el interés por poco que seamos aficionados a la zoología, son, en general, más comunes en la chozas pobres que en las *rucas* araucanas <sup>48</sup>.

Décadas después Hilger nos da a conocer una apreciación similar acerca de las *rucas*, pues al visitar a Huenun Ñamku se quedó impresionada con la limpieza y el orden que imperaba dentro de la casa mapuche <sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Díaz Meza: 210. Véanse láms. 4-5, 22, 34-36.

<sup>46</sup> Trabajos de campo realizados en Trumpulo Chico, comunidad de Queupucura, 2000 y 2001. Parte de la información recopilada se halla en exhibición en la sala mapuche de la galería de exhibición *Nuestros Universos* en el Smithsonian/National Museum of the American Indian. La galería presenta ocho cosmovisiones indígenas del continente americano.

<sup>47</sup> En todo caso, parece que el otro corresponsal que lo acompañó, O. V. Erlandsen, sí entró a una *ruca*, puesto que describe su interior (OVERLAND, II: 272).

<sup>48</sup> Amberga 1913: 21-22. Véase también la descripción que ofrece el padre Röttingen de una *ruca* y de las diferencias arquitectónicas por regiones (Röttingen, I: 41-42). Compárese también con Hilger 1966, cap. III., donde se explica cómo se construye una *ruca*.

<sup>49</sup> Hilger 1966: 121. El intelectual y publicista chileno, Pedro Ruiz Aldea, certifica en

Es de notar que si bien, por un lado, se señala el desprecio por la cultura mapuche de parte de los chilenos *wingka*, por otro lado, se admira solamente lo típico o tradicional de ella. Así se relata que cuando se organizó una exposición sobre la cultura mapuche en Santiago, como programa adicional al Congreso Araucanístico, el público no le prestaba atención a los objetos modernos que producían los mapuches en los talleres de los padres misioneros, sino solamente a lo tradicional (Röttingen, I: 453).

Díaz Meza aborda, asimismo, temas de la cultura mapuche como la organización política y la religión. La organización social y familiar la menciona de forma muy tangencial y omite hablar de la poligamia<sup>50</sup> y las prácticas funerarias<sup>51</sup>, un tema que era constantemente atacado por los capuchinos. Interesante es que Díaz Meza no se pronuncie al respecto; quizá no lo hacía sobre la poligamia por la misma razón que los mapuches aducían, es decir, que los “caballeros” de las ciudades chilenas también mantenían a varias mujeres aunque solamente estuvieran casados con una. No obstante, la élite capitalina era ciega en cuanto al comportamiento de los “caballeros civilizados” y aducía que la poligamia mapuche era un rasgo de vida primitiva que desaprobaban (Bengoa 1999: 31).

En cuanto a la organización política, no vamos a entrar en detalles aquí, puesto que el tema es ampliamente desarrollado por Dillehay en este libro. Baste indicar aquí que Díaz Meza pretendía convencer a los lectores de que los mapuches no vivían en la anarquía y el desorden político, sino que también reconocían jerarquías y obediencia cívica y política (Díaz Meza: 199).

Otro tema de interés en Díaz Meza, y de amplia discusión en los escritos de los padres capuchinos, era la religión y la conversión al catolicismo. Díaz Meza informa acerca del *ngillatun*<sup>52</sup>, una ceremonia que enmarcaba el parlamento de 1907. Los padres capuchinos hicieron ciertos esfuerzos por entender la religión mapuche y por incorporar algunos elementos religiosos como el *ngillatun* en las prácticas católicas<sup>53</sup>. A pesar de ello, muchas otras citas nos muestran que los chamanes o *machis*, la religión y sus prácticas, como los sacrificios de animales en una rogativa o *ngillatun*, eran lo más combatido por los padres capuchinos. Algo que Díaz Meza aprobó al ser testigo de uno de ellos. En su cuadro descriptivo de la ceremonia del *ngillatun*, comenta que el padre Sigifredo no lo presen-

---

1868 que una de la cualidades de los araucanos era la limpieza que, según sus propias palabras, “la llevaban hasta el exceso” (cit. en Casanueva 1998: 110).

<sup>50</sup> Parte de los programas del padre Sigifredo en beneficio de los mapuches incluía siempre la erradicación de la poligamia. Ver *Crónica*: 365, nota 91; 373, nota 98 y *Epistolario*: 202, carta al juez Juan Orellana del 21 de abril de 1905 sobre la poligamia.

<sup>51</sup> Sobre ritos funerarios ver Augusta 1910: 260 y 262. El padre Sigifredo se preocupaba de que los mapuches abandonasen sus cementerios y se enterrasen en los panteones cristianos (*Epistolario*: 28, carta al Intendente Juan Gronov de Valdivia, 29-I-1905).

<sup>52</sup> Ver Schindler en este libro.

<sup>53</sup> Ver Nogger en este vol. Según Raschert (1985: 96), estos empeños no tenían una finalidad religiosa a largo plazo.

ciaba para mostrarles a los mapuches que el Dios cristiano desaprobaba las inmolaciones:

El padre Sigifredo se excusó de acompañarnos; después nos dijo que él tenía prohibido a los indios que hicieran fiestas en el *trahuen* con sacrificios de animales, por cuanto era ésta una costumbre bárbara e idólatra y que, por lo tanto, se recataba de presentarse alrededor del *trahuen* para que los indios recordaran que era malo y que a Dios no le gustaba esos sacrificios (224).

Las prácticas ceremoniales mapuches persistían, a pesar de los cambios introducidos y a pesar de que los *longkos* mismos aceptaban dar “toda clase de facilidades para catequizar a los indios” (215). Sabemos por el padre Augusta (1991: VIII-IX) que los *wingka* y muchos padres capuchinos condenaban la religión mapuche como anticristiana. Los mapuches que continuaban con sus creencias y prácticas eran calificados de “estúpidos y supersticiosos” (*ibíd.*: 6, 232). Los o los *machis*, como ministros de la religión mapuche, eran el centro de los ataques y el mismo Augusta afirmaba que: “en tales *machis* no hay percibimiento de inconsecuencias, sino sólo estupidez, confusión y diablura” (*ibíd.*: 225). Ante tanto celo cristiano por la conversión, se dejó de percibir en aquella época la profunda religiosidad del mapuche y solamente se captaba el interés superficial de la fiesta rogativa:

Allí reparten los indios muchas viandas y *chicha* de balde, hacen regalos de corderos y por eso quieren que los regalados de este modo se les devuelva en el año siguiente. Y de esta manera el interés y la gula nunca permitirán que se pusiera término a este culto supersticioso (*ibíd.*: 231).

El hecho de que la religión mapuche fuera algo que no lograran erradicar los padres capuchinos, como el uso de la ropa, el tipo de vivienda o la comida tradicional, era atribuido a que los padres de familia mapuches contrarrestaban la educación cristiana que los niños mapuches recibían en las escuelas misionales. Así, los padres de los niños eran los causantes de que éstos “recayeran” en la creencias antiguas, induciéndolos así al mal (Augusta 1991: 231).

En resumen, al final de la primera visita que Díaz Meza y Erlandsen hicieron a la región de Arauco, éstos se sentían ambivalentes en sus juicios sobre la cultura mapuche, como Díaz Meza mismo lo formula:

Nuestro espíritu estaba tan impresionado con lo que habíamos visto en todo ese día, que nuestras ideas respecto a los araucanos tenían todas las facetas del prisma: los encontrábamos grandes y bajos; bárbaros y espirituales; atletas y degenerados; víctimas y victimarios; admirables y repugnantes. Sus hábitos y costumbres íntimas nos incitaban a alejarnos, a abandonarlos, como si nuestro abandono fuera suficiente para que se concluyera la raza [...] (Díaz Meza: 231).

### Conducta y carácter del mapuche

Con “conducta”, Díaz Meza se refería a las formas de interactuar de los mapuches con los extraños. Sin decirlo explícitamente, al explicar extensamente la forma de los saludos mapuches, Díaz Meza quizá persiguía oponerse a la idea de “salvaje”, “corrompido” y “degenerado” (205, 209-210) que preponderaba entre los chilenos, es decir una persona carente de formas de cortesía y modales. Díaz Meza percibía, al contrario, que los mapuches eran gente con modales y tratos corteses, trabajadora, fuerte, útil, inteligente, algunos con dominio del español, especialmente los caciques y aquellos que trataban con los blancos (205-206, 215)<sup>54</sup>.

Con el término “carácter”, Díaz Meza apuntaba a una discusión muy amplia en su época sobre la condición humana del mapuche, su personalidad, carácter, sentimientos, que eran vistos como negativos por la condición de inferioridad humana del mismo<sup>55</sup> y que estaban aunados al concepto de “raza” que ya vimos anteriormente.

Muchas imágenes y percepciones que la sociedad chilena de principios del siglo XX poseía, no se originaban de la visión esporádica que algunos visitantes de la región de Arauco podían obtener y propagar, o de la que los mapuches podían haber dejado en las ciudades. Tampoco se debían exclusivamente a la mentalidad positivista y europeizante de la época<sup>56</sup>. Díaz Meza era consciente de que algunas de estas opiniones se encontraban ya vertidas en crónicas coloniales, como un legado del pasado<sup>57</sup>.

En general, los indígenas eran calificados por los chilenos blancos como “melancólicos, viciosos y flojos”<sup>58</sup>, y Erlandsen cuenta que, especialmente de los mapuches, se decía:

Existe la creencia de que los indios son escasos y cobardes, y esto alienta al mayor número de los que hoy son ricos propietarios en esas regiones para molestarlos, para robarles, estrecharlos y aún matarlos. También se agrega que los indios son holgazanes, que no cultivan los terrenos ni se dedican a ninguna ganadería (OVERLAND, I: 268).

La historia nos pinta al indio de Chile como guerrero tenaz, valiente y rebelde, pero holgazán, ladrón y mentiroso. Pues bien, no es ese tipo general del indio de hoy. Si es cierto que conservan algunas cualidades típicas, y aun

<sup>54</sup> Noggler (1982: 25-26) indica que la cortesía y la etiqueta social se hallan altamente desarrolladas en la sociedad mapuche y las describe ampliamente.

<sup>55</sup> Cfr. Guevara 1908, cap. XVI-XVIII.

<sup>56</sup> Godoy 1982, cap. 8: 371ss.

<sup>57</sup> Díaz Meza: 209-210. Véase König (1998) para una síntesis sobre la imagen del indio en América Latina, desde la colonia hasta el presente. Para una imagen del mapuche en la colonia, véase Casanova Guarda 1996.

<sup>58</sup> Mellafe 1986: 279; cf. también Casanova Guarda 1996, Silva 1992, Macera 1977a, b.

los hay que las reúnen todas, no es menos cierto que se nota en la raza araucana un cambio notable<sup>59</sup>.

A lo que se puede añadir lo que Augusta anota que se decía del mapuche, que era “brutal”, o como informa Amberga de la opinión chilena: “es un ser inferior, corrompido, holgazán”<sup>60</sup>. Muchos de estos conceptos provenían de los albores de la colonización española porque con ellos se la justificaba ideológicamente, así como la propuesta “civilizadora” del cristianismo<sup>61</sup>.

Estos calificativos negativos, que perduraron durante centurias, fueron siempre considerados como un freno para cualquier desarrollo nacional en Latinoamérica, incluyendo Chile. Díaz Meza y los padres capuchinos no compartían muchas de estas opiniones. Díaz Meza (201) sostenía que los mapuches no eran corrompidos, sino tímidos. Aunque el padre Sigifredo tuviera una opinión por lo general positiva del mapuche, a veces también él se quejaba de la “ociosidad” del mapuche, como cuando se trataba de introducir cuotas de matrícula escolar (*Crónica*: 368).

Precisamente para demostrar que los mapuches eran seres humanos con todas las virtudes y defectos de cualquier ser humano, el padre Augusta (1991: II) se preocupó en asegurar que el mapuche reunía todas “las disposiciones indispensables para el progreso de una nación en el sentido de la cultura y civilización”, dando a entender que una vez aculturado y habiéndosele enseñado la civilización, el mapuche sería una persona útil para la nación. Este tipo de aseveraciones definitivamente no contrarrestaban la pregunta general en la sociedad chilena sobre los mapuches “¿De qué sirve el indio para el acrecentamiento de la riqueza nacional?”. El padre Augusta (1991: II) se negaba, sin embargo, de forma decidida a intentar siquiera responder a una pregunta tan subrepticia, probablemente también porque desconocía el pasado de bonanza económica de los mapuches. Bengoa (1999: 38-40) señala que el mapuche en el siglo XIX, por lo menos hasta 1850, sí aportaba a la economía del país. Practicaba la agricultura y la ganadería y sus productos circulaban dentro del mercado chileno y hasta eran de exportación. Las ganancias que los mapuches obtenían de esa producción y comercio se veían en sus ranchos, y en la platería de sus mujeres y caballos. Muchos de los caciques se diferenciaban poco de agricultores pequeños o medianos.

Los esfuerzos de los padres Sigifredo, Augusta y Amberga por influir positivamente en la opinión pública con respecto a los mapuches iban dirigidos más a combatir los efectos negativos que la idea de “raza” implicaba, es decir, el racismo y la discriminación social. Por ello, el afán era de hacer ver a los mapuches como seres humanos de igual nivel. Pero al mismo tiempo, la acción misionarial no hacía más que reafirmar la idea general que predominaba en la sociedad

---

<sup>59</sup> OVERLAND, IV: 277. Erlandsen es mucho más explícito sobre los conceptos raciales imperantes (OVERLAND, V: 281).

<sup>60</sup> Augusta 1991: II, Amberga 1913: 7.

<sup>61</sup> Cfr. Marín González 1992, Valero 2002.

chilena de que el indio, en su propia expresión cultural, no era útil a la sociedad, aunque sí lo era civilizado, y que solamente la educación europea era una solución al problema. Esto podría explicar por qué los padres capuchinos, aparte de su labor pastoral, recopilaron información cultural sobre los mapuches de una forma muy selectiva. En la bibliografía consultada no hemos hallado nada todavía sobre el desarrollo y la tecnología ganadera, agrícola, textil o de otro aspecto cultural como el *kipu*<sup>62</sup>, este último mencionado muy marginalmente por el padre Englert (1938: 951).

Aunque las opiniones de los padres misioneros, así como de Díaz Meza, no parecen divergir mucho de las corrientes de ese entonces, para aquella época sí estaban en concordancia con lo que muchos “disidentes” decían (Casanueva 1998). Después de que el gobierno de Chile mandara censar y deslindar las tierras en la zona de Panguipulli (1908), cediendo así a las quejas del padre Sigifredo y de los mapuches, el mismo gobierno ordenó a los padres que no se pronunciaran más en contra de su política para poder llevar a cabo la radicación sin turbulencias en la zona de Panguipulli (1908-1911). El padre Sigifredo cuenta, en un informe tardío (Frauenhäusl [ca. 1939]: 10), que el gobierno chileno no veía con buenos ojos la campaña de prensa que él mismo, tan exitosamente, había llevado a cabo. Los padres estuvieron, de este modo, obligados a mantener los acuerdos del pacto cerrado con el gobierno de Chile sin expresar ninguna crítica públicamente. El pacto preveía la introducción del sistema formal de educación y la lengua oficial (González 1995: 40).

En sus esfuerzos por crear una imagen positiva y humana del mapuche, los misioneros se topaban, obviamente, con mucha resistencia, especialmente de parte de los colonos asentados entre los mapuches, quienes con actos criminales se apropiaban de sus pertenencias y les robaban sus tierras. El padre Sigifredo describe en su *Crónica* las amenazas de muerte que recibía, pero también la protección que obtenía de los mapuches, del Prefecto Apostólico Burcardo de Röttingen y de uno que otro colono. Desalentado, a veces, frente al poco fruto de sus esfuerzos, el padre Sigifredo escribe:

Estoy hojeando en mi copiador y contando el número de cartas que escribí hasta la fecha en defensa de los indios y me es sumamente doloroso tener que

---

<sup>62</sup> Un instrumento de registro binario de información, provisto de nudos que tenían un significado especial según su color y su posición. El instrumento era altamente usado en el imperio de los incas. Entre los mapuches parece haber sido usado solamente para contabilidad y uso calendárico. La Universidad de Harvard ha iniciado un amplio proyecto para describir su lectura (Urton 2003; Urton/Brezine 2003-2004 en <http://kipukamayuk.fas.harvard.edu>). Es de destacarse que el *kipu* que describe el padre Englert (1938: 951) se parece al tipo de *kipus* hallados en la costa del Perú (Arellano 1999). Guevara (1908: 131, 379) indica que se llamaba *pron* en *mapudungun*.

decir que no he conseguido absolutamente nada. La única ganancia que saqué es que estoy cargado de formidables enemigos<sup>63</sup>.

Quizá algunos de los incendios que sufrió la casa misional y que él lacónicamente menciona en su *Crónica* fueron probablemente provocados por sus enemigos. A pesar de que el gobierno chileno desaprobaba las opiniones de los padres capuchinos, éstos siguieron publicando artículos acerca de los mapuches y su cultura, especialmente en Alemania, en los órganos de la Orden Capuchina<sup>64</sup>. Decididamente sus acciones y denuncias en pro del mapuche, que se dieron a conocer en la prensa santiaguina también, no siempre eran aprobadas por todos. Incluso en el año 1914, cuando la libertad de expresión de los padres había sido limitada, se mantuvo la posición reservada hacia ellos. Cuando uno de los incendios destruyó la casa misional e internado<sup>65</sup>, el padre Sigifredo decidió ir a Santiago a recolectar dinero para la reconstrucción. Él relata cómo sus propios hermanos de Orden lo recibieron fríamente y hasta le negaron su ayuda en un principio. Cuando iba de puerta en puerta, los dueños de casa se negaban. Sus acciones, aparentemente, no eran aprobadas por sectores de la sociedad santiagueña e incluso del clero<sup>66</sup> y constata: "Regresé de Santiago contento como un prisionero que ha obtenido su libertad" (*Crónica*: 358).

Sin embargo, estos comportamientos de reserva o rechazo no amilanaron a los padres capuchinos. Ellos siguieron adelante con su doble tarea: la de cambiar la opinión pública en cuanto al mapuche y cumplir con el pacto de educarlo. Evidentemente los misioneros eran conscientes de la influencia aculturante de la escuela, por ello Augusta se preocupó por dejar testimonio de la cultura mapuche a comienzos del siglo XX, puesto que consideraba que desaparecería. Sus obras ya mencionadas hablan no solamente de la calidad de persona humana del mapuche, sino también de lo respetable de su cultura. Como dice Augusta (1991: II): "[...] de que aquí no se trata de una raza estúpida ni degenerada". Así también Amberga (1913: 9, 10) afirma categóricamente: "No, ¡esta raza no es inferior!", quien en su artículo trata de demostrar cuán humanos son los mapuches, que hasta los españoles que lograban conocerlos a fondo en la colonia no los subestimaban, sino que los consideraban sus iguales.

Casi se desconoce lo que los mapuches puedan haber opinado de sí mismos. Hilger (1966: xi, xvi) es uno de los pocos autores que nos indica los ideales mapuches: inteligencia, integridad, diligencia, orgullo, independencia, autoestima,

<sup>63</sup> *Epistolario*: 77, carta del 1 de marzo de 1905, dirigida al Procurador Luis González, Valdivia.

<sup>64</sup> Por ejemplo, *Seraphisches Weltapostolat, Altöttinger Franziskus-Kalender, Provinzbote*.

<sup>65</sup> *Crónica*: 356-357.

<sup>66</sup> El padre Burcardo de Röttingen se queja también de la resistencia que encuentra en 1917 en Santiago, al concluirse el congreso araucanístico (Röttingen, I: 453), y de cómo la misión capuchina se hallaba en peligro, ya en 1906, porque los críticos afirmaban que los capuchinos no cumplían con la tarea evangelizadora y civilizadora (*ibid.*: 469).



valor, cortesía, simpatía y calor humano. Pero, como bien apunta Mellafe (1986), estas características se aplican a todos los grupos humanos, pues qué grupo humano se va a calificar de modo negativo. Aunque Mellafe no lo señale, su crítica nos llama la atención sobre el aspecto general que estos calificativos tienen, si no se les precisa dentro del contexto cultural en el cual son expresados. Así la virtud de la cortesía entre los mapuches es entendida de un modo completamente distinto del que la sociedad chilena podría otorgarle. La descripción de Díaz Meza de un saludo mapuche nos ilustra la diferencia que existe con el escueto saludo chileno<sup>67</sup>:

El cacique recién llegado se baja del caballo y se dirige donde el dueño de casa; se dan la mano y empieza un largo discurso de saludo. En este discurso se hacen votos por la felicidad de cada uno de los miembros de la familia del dueño de casa y se les nombra; recuenta el forastero los detalles más insignificantes de la casa de su huésped y se interesa por el caballo tal y el toro cual no se enfermen y estén buenos para el trabajo. Durante este discurso, el cacique se interrumpe de vez en cuando para lanzar un grito a buena voz, dirigido a su gente que está a caballo. Este grito es algo así como llamándoles la atención hacia sus palabras, para que no se distraigan y participen y lo acompañen en la salutación que dirige al dueño de casa. A ese grito responden todos sus mocetones con otro igual que resuena más vigorosamente, toda vez que es lanzado por una cantidad de hombres (Díaz Meza: 213).

Díaz Meza (211) narra también un incidente en el cual el padre Sigifredo podía interrumpir a alguien en uno de esos saludos, con lo cual podemos imaginarnos que para los no mapuches aquellos saludos resultaban algo engorrosos. La importancia del extenso saludo en la interacción mapuche solamente se puede apreciar en su contexto cultural, donde la palabra hablada<sup>68</sup> es importante, como Golluscio lo comenta. El dominio de la lengua es esencial porque es “generadora de poder”, por lo tanto el uso de expresiones apropiadas era algo no solamente bien visto, sino también cargado de sacralidad<sup>69</sup>:

La palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más aborígenes de su religiosidad y con la concepción del bien y del mal [...]<sup>70</sup>.

De este modo, el saludo es parte de:

[...] estrategias de interacción comunicativa y verbal [...] definidas de acuerdo a los estereotipos que él ha creado con respecto a sí mismo como emisor/ agente y al “otro” como interlocutor/receptor [...].

<sup>67</sup> Cfr. Hilger 1966: 34-35.

<sup>68</sup> Véase Catrileo en este vol.

<sup>69</sup> Golluscio 1994: 229; Schindler: 78. Véase más adelante la sección referente a la educación.

<sup>70</sup> Golluscio 1994: 228.

[Se usa] para saludar a otro mapuche (especialmente en el *camaruco*<sup>71</sup>), con una clara connotación de “pertenencia a la misma etnia” y de cohesión de grupo y, por lo tanto, de exclusión del blanco, a quien se saluda en español<sup>72</sup>.

Otra de las virtudes que Díaz Meza (210) enumera escuetamente es la de la puntualidad, que es también mencionada por Inez Hilger a lo largo de su obra.

A pesar de que la cultura mapuche era considerada “no civilizada” por los *wingka*, la conducta y personalidad mapuche no fueron calificadas en general negativamente ni por Díaz Meza ni por los padres capuchinos<sup>73</sup>. Los padres capuchinos no sólo trataron de demostrar las cualidades del mapuche, sino que hicieron también una serie de halagos a la personalidad, sentimientos y carácter de los mapuches, los cuales eran importante destacar para demostrar no sólo que podían llegar a vivir “civilizadamente”, sino que en el fondo de su ser eran a veces más civilizados que los colonos chilenos y extranjeros que vivían en la región mapuche<sup>74</sup>. De este modo, cuando Díaz Meza describe el desarrollo del parlamento, advierte que los mapuches no son aquellos borrachos que se creía —como se decía de los mapuches que vivían en las ciudades dados al alcohol (Amberga 1913: 7)—, y que más bien los “civilizados” chilenos eran los que se solían propasar y necesitar leyes para controlar el consumo del alcohol, las cuales ni siquiera cumplían (Díaz Meza: 214). Para él, el problema del alcohol se concentraba alrededor de las tabernas establecidas por los explotadores de los mapuches en la Araucanía, con lo que los explotaban más. Sin embargo, el problema del alcohol sí debió de haber sido grave en la región mapuche, puesto que el padre Guido Beck logró establecer la “zona seca” en sus misiones a través de la UNIÓN ARAUCANA, con lo que controlaban el problema<sup>75</sup>. El padre Sigifredo relata algunos actos de violencia y homicidio entre mapuches, ocurridos en las

<sup>71</sup> Sic: *kamarikun* o *ngillatun*, ver Schindler en este vol.; GLOSARIO.

<sup>72</sup> Golluscio 1994: 230, 231-232.

<sup>73</sup> Existen vivencias negativas que Díaz Meza (230) da a conocer, como el episodio en el que un joven mapuche es poco galante con una mujer mapuche; o cuando describe los sentimientos de repulsión que en él (225) y Erlandsen se despiertan cuando observan a las mujeres aposentadas alrededor del *trahuen*, con sus menajes sucios y en desorden (las láms. 31, 32 nos dan una idea de aquella visión); el toque a veces cacofónico y a gran volumen de las cornetas y *trutucas* durante el Parlamento (211, 212, 225, 228); y sobre todo la aversión que siente cuando es testigo del sacrificio del toro durante el *ngillatun* (229).

<sup>74</sup> Compárese con Noggler: 164.

<sup>75</sup> El padre Augusta (1910: 262) contaba que en las misiones de ellos imperaba la “zona seca”, es decir, en una época anterior a la de 1928. Ver también Noggler 1982: 198; Raschert 1985: 89, 93. La UNIÓN ARAUCANA fue fundada en 1916, pero parece que la “zona seca” fue impuesta en todo el Vicariato sólo en 1928, cuando la UNIÓN ARAUCANA recibió su personería jurídica (Noggler 1982: 197, Raschert 1985: 93). Según Raschert (1985: 89), su creación fue una respuesta a los movimientos revolucionarios mapuches. Según Noggler (1982: 197), la creación se debía al interés por solucionar los problemas culturales de los mapuches: alcoholismo, poligamia, falta de educación, etc.

tabernas y por causa del alcohol (*Crónica*: 319, 330, 337, 346, 349). Díaz Meza alude también a la conducta cívica observada durante el parlamento:

El aspecto general de esa reunión no tenía nada de salvaje, de degenerado: era una reunión de ciudadanos que tenía mucho de imponente (216).

En cuanto a los sentimientos, por un lado, Díaz Meza destaca que los mapuches eran capaces de sentir lo mismo que otros seres humanos, que tenían sentimientos elevados, como él mismo dice que también “en sus almas salvajes germina el amor”<sup>76</sup>. Por otro lado, sin embargo, afirma (230) que las jóvenes mapuches tenían emociones que no podían definir por falta de cultivo del talento. En su obra *Rucacahuiñ*, ya mencionada, Díaz Meza (1918) precisamente trató de demostrar que los sentimientos mapuches eran más nobles que los de aquellos “civilizados” que vivían entre ellos, destacando la nobleza, lealtad y el amor mapuche. En general el periodista declaraba que eran “felices en su vida patriarcal y primitiva” (Díaz Meza: 233).

En comparación con los demás grupos en Chile, el padre Amberga certifica lo siguiente acerca del mapuche:

Nunca han llegado los indios al refinamiento de crueldad de sus enemigos, el indio es más humano. Los invasores mutilan y matan a todo ser humano que encuentran; encierran a mujeres y niños en chozas de pajas y las incendian; inventan horriblos suplicios para los prisioneros; roban a mujeres y niños en pleno tiempo de paz; los indios mandan mensajeros que son asesinados; los caciques son invitados a parlamento y cuando están reunidos, los soldados se lanzan sobre ellos y matan a los indefensos. Estas crueldades duran más de tres siglos. [...] ¿No tenían razón los indios, si contestaban a los misioneros: «No necesitamos la civilización; nosotros somos hombres mejores?» (Amberga 1913: 21).

Más adelante añade:

El indio no es inmoral, ni en su vida, ni en sus conversaciones; se distingue en este sentido mucho de otras razas [...] Yo vivo hace diez años en íntimo contacto con ellos, duermo en sus rucas, oigo sus conversaciones, observo a los jóvenes en sus inclinaciones, a las niñas en el despertar de los sentimientos, a los niños en sus juegos; he tenido año por año más de cien niños en el internado y sé que la moralidad del araucano es sana y normal, no se diferencia del medio europeo, más aún, yo creo que la perversidad sexual es menos común que en los centros de la civilización europea. La inmoralidad y perversidad es condenada y despreciada por la opinión pública entre los araucanos (*ibíd.*: 22).

---

<sup>76</sup> Díaz Meza: 230. OVERLAND, I: 268, indica que los *wingka* de la Araucanía consideraban a los mapuches como “seres irracionales que no tienen los sentimientos y las necesidades de los demás hombres.”

**Educación, percepción cultural e identidad<sup>77</sup>**

Aunque los mapuches nunca fueron dominados por los españoles, no dejaron de tener contactos, incluso comerciales, con ellos. Así, fueron incorporando muchos elementos no mapuches dentro de su cultura, la cual ha ido modificándose a lo largo de su historia<sup>78</sup>. En cambio, con la incorporación de los mapuches al estado chileno, su aculturación fue forzada e impuesta, y obedeció no solamente a una propuesta civilizadora que tenía como modelo las sociedades europeas, sino más tarde a la corriente indigenista y paternalista de la época. Sin embargo, se debe de tener en cuenta que la incorporación de nuevos elementos culturales al acervo mapuche ha variado de lugar en lugar en el tiempo y de comunidad en comunidad<sup>79</sup>. Las apreciaciones de Díaz Meza que aquí se presentan se circunscriben a la región de Panguipulli.

La apertura y capacidad de los mapuches para introducir nuevos elementos en su cultura la demuestra Díaz Meza con el ejemplo de la adopción de marchas militares chilenas, que fueron tocadas dentro del parlamento de 1907. Con ello el periodista quería probar “que los indios araucanos no son refractarios a la civilización y que, al contrario, ellos la desean; más aún: la buscan a su costa” (212). El padre Amberg nos da a conocer otros aspectos donde el mapuche muestra su capacidad de integrar elementos culturales ajenos:

Pero no es sólo la guerra donde el araucano da pruebas de notable espíritu de asimilación; en medio siglo aprendió el cultivo del trigo y otros cereales, adquiere grandes rebaños de vacunos y ovejas, deja sus primitivas herramientas de piedra y madera y usa arados y carretas, y mejora su terreno con canales de riego; es agricultor como los griegos en tiempo de Homero<sup>80</sup>.

Definitivamente, lo que Díaz Meza y los demás no percibían era el hecho de que una cosa era la adopción libre de elementos culturales ajenos y otra cosa era la imposición de elementos de la cultura dominante.

Las imágenes a las que Díaz Meza hace alusión, como la del mapuche borracho y salvaje, —si bien intenta contrarrestarlas con imágenes positivas de su propia observación—, en el fondo parecen tener un asidero válido, razón por la cual la educación debe ir en torno a superar tales “defectos”. Según la opinión de los padres capuchinos, su labor misional iba en beneficio de los mapuches, pero el hecho de que ellos estimaran que la civilización europea era la meta educativa para los mapuches, hacía que trabajaran para los intereses estatales chilenos de

<sup>77</sup> Compárese con el acápite sobre educación y multiculturalidad en Kohut: 17-21.

<sup>78</sup> Como indica Rinke (2003: 113), la zona de frontera era la zona en que la identidad propia y los límites con respecto al otro se recreaban constantemente. Véase también Bengoa 1987, 1999 y Casanueva 1998.

<sup>79</sup> Véase Dillehay en este vol.

<sup>80</sup> Amberg 1913: 17. Estaba previsto que el padre Amberg fuera director de una escuela agrícola que se iba a abrir en Boroa (Röttingen I: 548). El proyecto, no obstante, no se llevó a cabo por falta de financiamiento y personal idóneo.

asimilar a los mapuches y que cumplieran con el compromiso que tenían con el gobierno chileno. Al respecto nos indica el padre Sebastián Englert:

Nosotros [los padres capuchinos] opinamos sencillamente que el indígena de Chile, como el de cualquier otro país del Continente, debe educarse y elevarse a la cultura y civilización de su país, con el fin de ser capacitado de vivir en contacto con el mundo que lo rodea (Englert 1938: 949).

Los misioneros veían la labor civilizadora, además, como un medio para lograr convertirlos al catolicismo. El padre Burcardo de Röttingen (I: 187) informa así que, inicialmente, el acuerdo con el gobierno chileno no preveía la educación escolar. Pero los padres se dieron cuenta de que solamente podrían lograr conversiones si tenían la oportunidad de darles a los niños mapuches una educación cristiana. Para alcanzar este fin, al principio de la misión, es decir a finales del siglo XIX y todavía a comienzos del siglo XX, los padres capuchinos

salían al campo en busca de niños, persuadiendo a los mapuches con palabras y regalos que por favor mandasen sus hijos a los colegios misionales (Englert 1938: 949).

Cuando los mapuches vieron más tarde las ventajas que obtenían —dada la invasión de colonos—, los padres misioneros se vieron en la necesidad de limitar el número de niños mapuches, puesto que no tenían más capacidad para aceptar a todos los que querían asistir a sus colegios (*Crónica*: 364).

Por su parte, los mapuches aceptaron la educación occidental con sentimientos encontrados. Parecen no haber tenido una idea cabal acerca de lo que significaba la adopción de una educación en el sentido occidental, como la que los padres capuchinos ofrecían. Por un lado, eran conscientes de que la educación los “españolizaba” y la enseñanza de la religión católica creaba una crisis religiosa entre ellos. Por otro lado, el ofrecimiento de los padres capuchinos era atractivo porque a través de la educación podían conocer la lengua española, la cultura occidental y así defenderse mejor<sup>81</sup>.

Es interesante anotar que, a pesar de la situación de desventaja, ya las primeras generaciones mapuches que terminaron el colegio en la primera mitad del siglo XX fueron las que tempranamente se organizaron al modo occidental para entrar en la política de la defensa de su pueblo y derechos<sup>82</sup>.

Otras circunstancias desempeñaron asimismo un papel importante en la aceptación de la escolaridad. La situación de postración económica hacía que los padres de familia mapuches no pudieran afrontar la alimentación y el vestido de sus hijos. El hecho de que los niños recibieran comida y ropa en el internado era otro argumento de peso (Röttingen, I: 200). Según afirma González:

---

<sup>81</sup> Poblete (2001) señala que era una estrategia consciente de las comunidades mapuches de Panguipulli el aceptar la educación occidental.

<sup>82</sup> Bengoa 1987: 387 y *passim*; 1999, Kaltmeier 2004: 112, *passim*.

[...] la demanda por las escuelas dentro de las comunidades [...] obedeció a razones mucho más pragmáticas que la apropiación de elementos de la cultura dominante. [...] La escuela, junto con impartir conocimientos, también impartió otros elementos de entre los cuales el alimento, prendas de vestuario y otros no estuvieron ausentes. Frente a una condición de extrema pobreza, la escuela se presentaba entonces como la posibilidad de cubrir algunas necesidades más básicas que el aprendizaje (González 1995: 41).

Muchas de estas necesidades básicas dejaron paulatinamente de ser satisfechas en forma gratuita, ya en décadas tempranas como los años 20<sup>83</sup>.

La educación escolar dejaba su huella. Los padres capuchinos no estaban muy convencidos de los beneficios de la escolarización en vista del conflicto social y de identidad que se perfilaba entre los mapuches. El padre Englert (1938: 949) indica que muchas veces no eran evidentes las ventajas de la educación y la consecuente aculturación, puesto que al viajar a las ciudades los mapuches adoptaban los vicios de los *wingka*. Los que iban al colegio se dividían entre los que se aculturaban por completo y "manifiestan abiertamente la inferioridad de su raza" (Englert 1938: 949), y los que sentían un conflicto psicológico-cultural entre las tradiciones mapuches y la vida *wingka*. Los mapuches mayores y ancianos lloraban la pérdida de su cultura (*ibíd.*)<sup>84</sup>.

No sabemos si este reconocimiento de la situación era algo que preveían los capuchinos bávaros desde el comienzo de su actuación y que trataron de contrarrestar de alguna manera con una educación escolar "respetuosa". En todo caso, esto sería congruente con sus esfuerzos por lograr que la sociedad chilena viera a los mapuches como seres humanos. Por esta razón, los misioneros aprendían la lengua mapuche, para poder explicarles las materias en su lengua, aunque el currículum fuera en castellano. La llamamos "respetuosa" porque los padres señalaban que querían que los mapuches aprendieran verdaderamente en sus colegios y no que pasara lo que sucedía en los colegios fiscales. Los niños no aprendían nada porque los profesores no se preocupaban por ellos y castigaban a los niños cuando hablaban su idioma materno, además de que los profesores no sabían el *mapudungun* y los niños mapuches estaban a merced de la discriminación de los niños chilenos. Los niños mapuches aprendían además los vicios de la civilización y, por último, no eran cristianizados del todo<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> En la *Crónica* (368, 370, 373, 376) se señala que los padres empezaron a pedir el pago de pensiones escolares y contribuciones en forma de víveres; ver también Röttingen, I: 236.

<sup>84</sup> Amberga 1913: 17. Véase nota 81.

<sup>85</sup> Röttingen, I: 194; *id.* 1904: 16-17. El padre Sigifredo anota en su *Crónica* (346) que tuvo que despedir a un profesor porque castigaba mucho a los niños mapuches. El pedagogo Tomás Guevara (1908: 398-399) asimismo certifica el poco provecho educativo de las escuelas estatales para el mapuche. Véase Catrileo: 101-102 acerca del persistente problema de deserción escolar.

Asimismo, los padres capuchinos trataban de capacitarlos de modo que pudieran adaptarse a las circunstancias socio-económicas de su época. Ellos parecían estar preocupados también en darles las armas necesarias para lograr su supervivencia en el mundo chileno y “civilizado”. No bastaba con inculcarles habilidades lecto-escriturales, sino que había que enseñarles técnicas agrícolas, horticultura y otras habilidades manuales como carpintería, costura, etc. El padre Röttingen escribe que el currículum escolar era muy sencillo y que respondía a las necesidades de los mapuches (Röttingen, I: 455). En los internados se les impartían clases de lectura y escritura, cálculo, religión, geografía y en las tardes los niños ayudaban en las huertas y campos de cultivo, así como en el taller de carpintería de la misión (*ibid.*). Aunque no debe de haber sido parte del pacto con el gobierno chileno, el impartir conocimientos de agricultura, horticultura y apicultura parece responder a los esfuerzos de los padres por enseñarles técnicas con las cuales pudieran aumentar la producción de sus pequeñas parcelas, en vista de que su modo de vida había cambiado radicalmente<sup>86</sup>. El padre Sigifredo informa en su *Crónica* (368) que los mapuches muchas veces no tenían ya en agosto qué comer y le echaba la culpa a la flojera de los mismos<sup>87</sup>. Aparentemente los mapuches parecían no estar acostumbrados a vivir solamente de la agricultura. Al mismo tiempo, el padre Sigifredo relata que los mapuches solían tener abundante ganado en las *pampas* de Argentina<sup>88</sup>. Sin embargo, el acceso e importación de carne se restringió<sup>89</sup>, la pérdida de sus tierras y de los bosques, el acceso a ríos y lagos, de los cuales sacaban harto sustento en hierbas, frutos silvestres, pescados, etc. llevaron a un cambio drástico en la alimentación, con los efectos perniciosos de la hambruna. Entonces, la “ayuda” que los muchachos mapuches proporcionaban a los padres en los campos de cultivo de las casas misionales no servía solamente para la manutención de los padres capuchinos y los niños internos, sino también para aprender técnicas agrícolas que les garantizaran la sobrevivencia en la estrechez de terrenos en que se hallaban ahora. No obstante, estos esfuerzos de los padres no eran vistos positivamente por los mapuches. El padre Röttingen informa que se trató de crear una escuela agrícola en Boroa, pero que los mapuches no la aceptaron por pensar que se explotaría su mano de obra y no aprenderían nada (Röttingen, I: 456). Quizá la resistencia de los mapuches a aprender otras habilidades manuales para sobrevivir se debía a una posición de protesta frente a un cambio de condiciones económicas dictadas por los chilenos y que convertía a los mapuches en miembros de la clase social baja obrera, trabajadora y campe-

<sup>86</sup> El mismo Guevara (1908: 396ss.) indica que los colegios deberían estar diseñados de acuerdo con las necesidades de los indígenas y ser del tipo industrial. En otras palabras, Guevara recomienda hacer lo que los padres capuchinos hacían, sin mencionarlos, sin embargo.

<sup>87</sup> En su relación sobre *Panguipulli* (385), el padre Sigifredo observa que antes los mapuches disponían de amplios terrenos, motivo por el cual no necesitaban trabajar mucho.

<sup>88</sup> Ver *Panguipulli*: 385.

<sup>89</sup> Se introdujo un impuesto de aduana e importación, con consecuencias económicas para la población chilena en general, véase *Panguipulli*: 385, nota 7.

sina. Dillehay (67) alude al carácter político-económico de la hegemonía chilena de la región, que no solamente buscaba explotar los recursos sino la mano de obra de la región. En todo caso, los padres de familia mapuche exigían que a sus hijos se les enseñara solamente a leer y escribir.

La educación de “respeto” incluía también una política educativa en el sentido de tratar de cambiar las ideas racistas o discriminatorias de los chilenos frente a los mapuches en sus colegios. El padre Sigifredo ([ca. 1939]: 10) indica que en los 24 colegios misionales educaban tanto a los niños mapuches como a los chilenos juntos, para poder suprimir de ese modo los prejuicios de unos contra otros. A su vez, los padres misioneros mencionados estaban dispuestos a ir más allá de lo que dictaminaba la política educativa chilena. Ellos hubiesen planteado otro tipo de educación, como efectivamente quisieron hacer, pero fueron los mapuches los que los frenaron. Dentro de esta política de respeto al mapuche, probablemente los padres capuchinos tenían pensado impartirles clases en su lengua y hasta quizá darles cursos de su propia cultura. De lo primero sabemos por el informe del padre Röttingen (I: 194), que en 1900 el padre Augusta había escrito los primeros abecedarios y catecismos en *mapudungun* que se usaban en los internados. Una política educativa bicultural o bilingüe era usual entre otros grupos de lengua no española, como entre los colonos alemanes de la misma región de Arauco. Los alemanes avendados lo primero que instalaban eran colegios alemanes que garantizaran la continuación del idioma, así como que impartieran la cultura alemana a las nuevas generaciones fuera de la madre patria (Blancpain 1974, cap. VI). Por ello dice el padre Röttingen que no era más que natural el dar clases en el idioma mapuche (I: 194). Pero los padres de familia mapuches se quejaron y amenazaron a los misioneros con el retiro de sus hijos de la escuela, si ellos no aprendían el español pronto y bien<sup>90</sup>. Quizá ante la poca acogida que tuvo entre los mapuches fue que el padre Augusta se abocó a la producción de textos sobre la lengua y tradiciones orales mapuches para un público no mapuche; el texto que escribió con la ayuda del padre Sigifredo se mencionó al comienzo de este artículo. Mucho de lo que recopiló probablemente haya sido la base para la producción de textos de lectura escolares que nunca se llevó a cabo. Más tarde el padre Moesbach recopiló datos acerca de la flora y también publicó textos lingüísticos —entre ellos la biografía bilingüe del cacique mapuche Pascual Coña (Wilhelm de Moesbach 1930)—. Desde este ángulo, se entiende por qué el padre Augusta explica que escribe las *Lecturas Araucanas* con la finalidad de hacer perdurar la memoria de esa cultura para futuras generaciones, sin explicitar que sean las mapuches. Ya a principios del siglo XX, tanto los padres capuchinos como los mapuches eran conscientes de que la cultura mapuche iba a desaparecer o por lo menos a cambiar radicalmente. Para el padre Augusta

---

<sup>90</sup> Röttingen, I: 94; Witt [s/f, ca. 1967]: 32.



[...] la raza mapuche pasa por un período de transformación. Lo que nuestra obra refiere [...] dentro de poco ya no corresponderá a la realidad, ni se guardará memoria de ello; por eso hemos querido conservar estos detalles para la ciencia etnológica [...] (1991: II)

y agrega que la lengua mapuche no tenía más utilidad que para los misioneros, comerciantes y científicos (Augusta 1991: I).

Uno también tiene la impresión de que los lamentos de los ancianos mapuches dejaron una huella en el alma de los capuchinos y el deseo de querer salvaguardar algo de aquella cultura. Probablemente los padres capuchinos se identificaban con los mapuches ya que ellos mismos provenían de una región con una población campesina muy amplia y de tradiciones arraigadas (muchas de orígenes paganos, pero asimiladas ya desde centurias a la iglesia católica<sup>91</sup>) y con una cultura y dialecto alemán muy propios (Baviera). Aún hasta el presente, los bávaros se distinguen del resto de Alemania y mantienen una identidad fuerte. La identificación que ellos pueden haber sentido con los mapuches no ha sido mencionada en ninguna parte, pero podemos intuirlo.

Si bien la política educativa no estaba orientada a producir intelectuales mapuches, muchos alumnos lograron continuar sus estudios —también con ayuda de los misioneros— y convertirse así en otro tipo de líderes indígenas o en profesionales<sup>92</sup>. Pero nunca se creó un currículum escolar diseñado para los mapuches que respetara su cultura (que tuviese en consideración además de la tradición oral los conocimientos tradicionales mapuches sobre agricultura, pesquería, ganadería, manejo del medio ambiente, etc.). Éstas tampoco parecen haber sido las aspiraciones de los mapuches. Desde 1910 diversas organizaciones mapuches han estado exigiendo una política educativa, integración y respeto a su cultura<sup>93</sup>, pero sin plantear un programa alternativo. Como ya vimos, fueron los mismos mapuches los que se negaron a un currículum en *mapudungun* y hasta se opusieron a la enseñanza de cursos de capacitación manual. Probablemente desconfiaban de los consejos de los padres capuchinos o no lograron prever la importancia de lo sugerido por ellos por desconocimiento del sistema occidental de enseñanza, así

---

<sup>91</sup> Al respecto indica Röttingen (I: 48) lo que el padre Augusta le refirió. “Trotzdem können selbst Indianer, welche noch diesem Aberglauben huldigen, sich nicht Rechenschaft geben von dem, was sie glauben oder thun. Es sind wirre Ideen und alte, traditionelle Gebräuche, welche vielleicht heimlich noch viele Jahrhunderte weiter bestehen werden, auch nachdem sich die Race zum Christentum bekehrt haben wird, sowie sich auch heute noch in Europa Gebräuche aus der Zeit des Heidentums erhalten haben.” [A los indios, que siguen en sus supersticiones, todavía no se les puede pedir cuentas de sus creencias o de lo que hacen. Son ideas equivocadas, costumbres antiguas y tradicionales, las que quizás seguirán persistiendo por siglos a escondidas, aun cuando la raza se considere convertida al cristianismo, del mismo modo como ocurre hoy mismo en Europa, en donde las costumbres de tiempos paganos todavía siguen presentes. Trad. de la autora].

<sup>92</sup> Véase Rinke 2003: 123-124.

<sup>93</sup> Fiedeler *et al.* 1988: 87ss.

como el problema de la desvaloración de la propia cultura hacía que no se le diera importancia al conocimiento tradicional.

A pesar de estas discusiones, la confianza que los mapuches tenían en los misioneros y en su labor parece haber sido general<sup>94</sup>. Especialmente por la gran ayuda que les proporcionaban en la titulación de sus tierras, como describe el padre Sigifredo. Éste se valía de su habilidad y de sus conexiones con las autoridades para lograr ganarse la aceptación de los indígenas, como lo hizo en el caso de Coñaripe, después de haber encontrado allí antes animosidades, y así pudo continuar con el avance de la labor misionera (*Crónica*: 344). También la asistencia en años de hambruna fue un motivo más para buscar en los padres capuchinos apoyo y amistad (*ibíd.*: 359, 374).

Los efectos de los juicios valorativos y la consecuente política asimiladora a la civilización dominante han creado una crisis de identidad. Los mapuches hasta ahora no tienen una contra-propuesta, en el sentido de una política educativa para asegurar la continuidad de su cultura, aunque en los discursos mapuches se incide mucho en los valores cosmológicos y morales que los diferencian de los *wingka*<sup>95</sup> y en la importancia de mantener la lengua. Esto se debe probablemente a que las formas de transmisión del conocimiento cultural estaban unidas a la libertad de expresión de sus prácticas culturales, especialmente las religiosas<sup>96</sup>. Aunque éstas últimas hayan sido mermadas en el siglo XX, se siguen observando las prácticas del *ngillatun* o *kamarikun* y las de curación, donde las figuras centrales son los/las *machis*.

El lenguaje y la religión parecen haber sido siempre los dos pilares de la educación tradicional mapuche, pero no tuvieron cabida en el sistema educativo occidental. Catrileo (2002) sostiene que esto se debe a que el sistema educativo occidental está más orientado a la lectura, y menos a la cultura de la oralidad. El mapuche Liempi Marín nos indica las razones de la importancia de la lengua y la religión. La primera porque desarrolla las relaciones a nivel horizontal (con esto se refiere a las relaciones sociales dentro de la sociedad mapuche y la importancia de la palabra hablada). La segunda porque desarrolla las relaciones a nivel vertical, es decir: "[...] el espíritu humano es vigorizado por el contacto con lo Sobrenatural" (Liempi Marín 1986: 266). Noggler (1982: 25) afirma, en cuanto a la educación mapuche, que la retórica en *mapudungun* era de importancia y que al joven, hasta mediados del siglo XX, se le enseñaba a pronunciar discursos desde temprana edad.<sup>97</sup>

La importancia de estas percepciones culturales y juicios valorativos radica en el hecho de que cuanto más se los obvie, más difícil será para el estado chileno (y este problema se puede extender a toda Latinoamérica) resolver las tensiones

---

<sup>94</sup> Augusta 1991: 52-53.

<sup>95</sup> Véanse Fiedeler *et al.* 1988: 98ss.

<sup>96</sup> Acerca de la educación mapuche ver Noggler 1982: 26-27.

<sup>97</sup> Véase Bengoa 1987: 66.

sociales y los problemas políticos y económicos. Como indican Fiedeler *et al.* (1988: 86), desde la introducción del sistema de reducciones y su inserción en el estado chileno, los mapuches solamente muestran un esfuerzo continuo: la defensa de su propio sistema político, su estructura familiar, sus tierras, su cultura, sus formas de matrimonio, su religión, etc. Los esfuerzos del gobierno chileno están dirigidos solamente en un solo sentido: el de buscar la asimilación o integración del mapuche al estado.

En ningún momento la sociedad chilena y, por ende, el gobierno chileno, han visto la necesidad de incorporar en la educación oficial la idea de la multiculturalidad del país, o de considerar la opinión y reacción de los indígenas con respecto a la sociedad chilena<sup>98</sup>, a la política del país y a la visión que se tiene sobre la cultura mapuche, la que era cuestionada por Huenun Ñamku como informaciones sin sentido e incomprensibles (Hilger 1966: 3). El gobierno chileno tampoco ha visto la necesidad de que la sociedad acepte, mediante una política de educación, las peculiaridades de la cultura mapuche<sup>99</sup> y con ellas un capital cultural que pueda contribuir al desarrollo del país.

Por otro lado, la aceptación de los capuchinos por parte de los mapuches y su política educativa-civilizadora debe de haber influido en la imagen que los mapuches tenían de sí mismos. De este modo se produjo lo que König (1991:10) llamó la formación de una identidad o autoimagen, que fue sugerida o impuesta por agentes exteriores a la cultura misma, una característica general de las identidades en Latinoamérica. En parte, los mapuches eran conscientes de esto porque, cuando Huenun Ñamku se ofreció a dar datos a la monja Hilger sobre la antigua cultura mapuche que se iba desvaneciendo, él contó que muchos mapuches le sugirieron que no lo hiciera porque Hilger lo ridicularizaría (Hilger 1966: 3). La autoimagen de los mapuches varió, sin duda, hasta tal punto que debe de haber influido en el tipo de comportamiento que hasta en el siglo XIX les había permitido mantener su libertad y su identidad cultural, subyugándose al acondicionamiento civilizador que los capuchinos y los no mapuches o *wingka* habían estado ofreciéndoles.

Si bien se discute aquí el desarrollo y la dinámica de las percepciones interculturales dentro de un período corto del siglo XX, podemos afirmar que el tema sigue vigente. Muchos factores han incidido en la formación de su nueva identi-

---

<sup>98</sup> König (1991: 10) señala que, hasta ahora, no existen estudios que se ocupen de la imagen que los indígenas tenían de sí mismos y sus reacciones frente a las identidades impuestas desde la perspectiva del otro.

<sup>99</sup> Como, por ejemplo, la falta de comprensión de las prácticas ceremoniales que celebran los mapuches por parte del resto de la sociedad chilena. Esto se observa en el uso que se le da a la palabra mapuche *cahuin*, la cual ha adoptado, dentro del vocabulario español en Chile, con la frase “armar un *cahuin*” el significado de “armar un enredo”, dando a entender que las “fiestas araucanas son puro enredo, pelea, pelotera”. Comunicación personal de M<sup>a</sup> Eugenia Góngora, del 14 de agosto de 2001. Compárese con la descripción que Díaz Meza da del parlamento, en la que describe la bulla reinante, véase nota 73.

dad: la subyugación, el cambio de vida, la política de asimilación, la aculturación forzada o voluntaria que tuvo lugar al mismo tiempo, la cual forzó a una buena proporción de la población mapuche a vivir en zonas urbanas, y que ha traído, como ya se señaló, como consecuencia que se plantee el interrogante acerca de la definición de la identidad étnica a fines del siglo XX:

[...] a partir de la década de los 80, parecieran tener su origen [el problema de la identidad o autopercepción] en la relación conflictiva entre identidades étnicas e identidades culturales, relación que hasta el momento se ha presentado de manera confusa y contradictoria porque no se habían explicitado dentro del mundo mapuche factores de variabilidad interna tan objetivos como la diferenciación "urbano"/"reduccional-comunitario" (Martínez Neira 1995: 29).

### Consideraciones finales

A pesar de los esfuerzos desplegados por el periodista Díaz Meza y los padres capuchinos, a principios del siglo XX, la visión o percepción negativa de la cultura dominante que ha imperado sobre las culturas indígenas casi no ha cambiado hasta nuestros días. Si bien las opiniones de los padres capuchinos eran consideradas progresistas para su época, en el fondo no se diferenciaban sustancialmente de la posición general de que la civilización europea era superior. Esta percepción, como bien lo señaló Díaz Meza, sigue dirigiendo y dominando cualquier legislación y política indígena que se quiera aplicar hasta el presente.

La autopercepción del pueblo mapuche ha ido modificándose, a la par que su cultura iba adoptando (libre o de forma coaccionada) elementos culturales materiales de las culturas que los rodeaban. La política educativa del gobierno chileno ha sido otro factor que ha influido en su autopercepción y autoestima.

Si bien los mapuches empezaron a percibir que su cultura no tenía valor ante los ojos de los *wingka* y su autoestima cultural debió de haber llegado a un grado tal que la transculturación a la "civilización" debió haber sido vista como la respuesta al estigma social y a la ridiculización, la cultura mapuche siguió, sin embargo, perceptible, vigente y transmitiéndose a las nuevas generaciones. La religión mapuche (ver artículo de Schindler) y sus portadores, los/las *machis*, cumplieron y cumplen una función importante en esto. Y no sin razón se cuestiona la identidad mapuche de las nuevas generaciones que viven en las zonas urbanas, porque éstas no pueden participar o no participan más de los ritos mapuches.

La identidad y la cultura mapuche han perdurado, con modificaciones debidas a las vicisitudes de su historia, incluyendo la reciente después de 1973, con la caída de Allende. La redefinición de su identidad y su autopercepción van a incorporar necesariamente los elementos culturales heredados que los mapuches consideren de importancia, así como se van a orientar tomando en cuenta los nuevos valores adquiridos de la sociedad *wingka*. Si esto no sucede, la completa integración a la "civilización", la sociedad chilena, será inevitable.

## Bibliografía

### I. Manuscritos

Englert de Röttingen, véase Röttingen

Frauenhäusl, Sigifredo de. 1904-1924. *Crónica de la Misión de San Sebastián de Panguipulli. Primer Libro, 1904-1924* [véase *Ref. bib.*: xxviii-xxix].

—. 1905. *Epistolario* [véase *Ref. bib.*: xxix].

—. [ca. 1921]. *Panguipulli*. En: Burkhard Maria von Röttingen, *Fuenf und zwanzigjaehrige Missionsthaetigkeit der Bayrischen Kapuzinermissionaere in der Araucanischen Mission Chiles. 1896-1921*, tomo II: 618-657 [véase *Ref. bib.*: xxix].

Röttingen, Burkhard Maria von [ca. 1921]. *Fuenf und zwanzigjaehrige Missionsthaetigkeit der Bayrischen Kapuzinermissionaere in der Araucanischen Mission Chiles. 1896-1921*. 2 tomos [véase *Ref. bib.*: xxix].

Witt, Lothar [s/f, ca. 1967]. *Bausteine zu einer Geschichte der araucanischen Mission in Chile. 70 Jahre Araukanermision 1896-1966*. [Manuscrito inédito, 152 fojas; Archivo de la Curia Provincial de los Capuchinos, Múnich; Archivo de la Biblioteca de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt].

### II. Libros y artículos

Alvarado, Margarita; Pedro Mege R.; Christian Báez A. (eds.). 2001. *Mapuche fotografías, siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Amberga, Jerónimo de. 1913. Estado intelectual, moral y económico del araucano. En: *Revista Chilena de Historia y Geografía*, año 3, VII (11): 5-37. Santiago de Chile.

Arellano Hoffmann, Carmen. 1999. Quipu y tocapu: Sistemas de comunicación incas. En: Franklin Pease *et al.* (eds.). *Los incas: Arte y símbolos*. (Colección Arte y Tesoros del Perú). Lima: Banco de Crédito del Perú, 215-261.

Augusta, Félix José de. 1910. *Lecturas Araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)*, reunidas por Fray Félix José de Augusta, con la cooperación de Fray Sigifredo de Fraunhaeusl [sic: Frauenhäusl], Misioneros Apostólicos de la Provincia de Baviera. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.

—. 1934. *Lecturas Araucanas. Autorretrato del Araucano, Vetera et Nova*, con la colaboración de Fray Sigifredo de Fraunhäusl [sic: Frauenhäusl]. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.

—. 1991. *Lecturas Araucanas*. Temuco: Editorial Kushe.

- Aylwin Oyarzún, José. 1995. *Estudio sobre tierras indígenas en la Araucanía: antecedentes histórico-legislativos (1850-1920)*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Bengoa, José. 1987. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. 2ª edición. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- . 1999. *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena/Ariel.
- Blancpain, Jean-Pierre. 1974. *Les allemands au Chili (1816-1945)*. Köln: Böhlau Verlag.
- Boccara, Guillaume. 1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). En: *Hispanic American Historical Review*, 79 (3): 425-461.
- Boccara, Guillaume; Ingrid Seguel-Boccara. 2004. *Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo: el caso mapuche*. En: <http://www.nodo50.org/kolektivointur/investigacion.htm> [última consulta: 10-10-2004].
- Cartes Mena, Paula. 1997. *Imágenes sobre los indígenas en el discurso histórico del siglo XIX*. Tesis de Licenciatura. Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- Casanova Guarda, Holdenis. 1996. La Araucanía colonial – Discursos y estereotipos (1550-1800). En: Jorge Pinto Rodríguez (ed.). *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. Temuco: Universidad de la Frontera, 43-84.
- Casaneva, Fernando. 1998. Indios malos en tierras buenas: visión y concepción del mapuche según las élites chilenas del siglo XIX. En: Jorge Pinto Rodríguez (ed.). *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Temuco: Universidad de la Frontera, 55-131.
- Catrileo, María. 2002. Vestigios de la narrativa oral mapuche en el Parlamento de Coz Coz. En: *Lengua y Literatura Mapuche*, 10: 9-22. Santiago de Chile.
- Díaz Meza, Aurelio. 1907. *En la Araucanía. Breve relación del último Parlamento araucano de Coz Coz en enero 18 de 1907*. Santiago de Chile: Imprenta "El Diario Ilustrado".
- . 1918. Rucacahuiñ. En: *Mundo Teatral*, 1 (3): 24-32. Santiago de Chile.
- Englert [de Dillingen], Sebastián. 1938. Un aspecto psicológico de la raza araucana. En: *Anthropos*, 33: 944-951. Mödling.
- Englert de Röttingen, véase Röttingen, Burkhard Maria Englert von
- Erlandsen, Oluf V., véase OVERLAND [seud.]
- Fiedeler, Georg et al. 1988: *Mapuche in Chile. Geschichte, Kultur und soziale Realität eines bedrohten Volkes*. Hannover: Internationalismus-Verlag.

- Frauenhäusl, Sigifredo. 1928. Die Mission von Panguipulli im Silberkranze. Entstehen und Wachsen einer Indianermission. En: *Seraphisches Weltapostolat*, 4 (11): 327-334. Mödling.
- . [ca. 1939]. Religiöse Schwierigkeiten in der Araukanie und ihre Lösung. En: *Seraphischer Meßbund*, 8: 7-11. Altötting.
- Godoy Urzúa, Hernán. 1982: *La cultura chilena*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Golluscio, Lucía. 1994. Los modos de hablar de los mapuches de la Argentina. ¿Discurso ritual y arte verbal? En: Yosuke Kuramochi (coord.). *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 225-265.
- González, Jéssica. 1995. Elementos para el análisis del impacto de las políticas estatales en el proceso de construcción de identidad mapuche. En: *Pentukun*, 5: 37-50. Temuco.
- Guevara, Tomás. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imp. Cervantes.
- Hilger, Inez. 1966. *Huenun Ñamku. An Araucanian Indian of the Andes remembers the Past*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kaltmeier, Olaf. 2004. *¡Marichiweu! – Zehnmal werden wir siegen! Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista*. Münster: Institut für Theologie und Politik.
- König, Hans-Joachim. 1991. *Lateinamerika: Zum Problem einer eigenen Identität*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- . 1998. ¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica. En: Hans-Joachim König (ed.). *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. (Americana Eystettensia. Serie A. Actas. 18). Frankfurt: Vervuert, 13-31.
- Kuramochi, Yosuke (coord.). 1994a. *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México. (Colección "Biblioteca Abya-Yala". 5). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- . 1994b. Introducción. En: *id.* (coord.). *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 3-10.
- Liempi Marín, Sergio. 1986. *Mapudungun y Ngillatun como expresión de la condición humana universal*. En: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 2: 265-276. Temuco.

- Macera, Pablo. 1977a. El indio y sus intérpretes peruanos del siglo XVIII. En: *Trabajos de Historia*, tomo II: 303-316. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- . 1977b. El indio visto por los criollos y españoles. En: *Trabajos de Historia*, tomo II: 317-324. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Marín González, José. 1992. El factor étnico en el tránsito histórico de la sociedad colonial y la formación de la república del Perú y la perspectiva actual. En: M<sup>a</sup> Justina Sarabia Viejo (coord.). *Europa e Iberoamérica: cinco siglos de intercambio. IX Congreso Internacional de Historia de América. Actas*. Vol. III: 169-192. Sevilla: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA), Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía).
- Martínez, José Luis (ed.). 2000. *Los discursos sobre los otros. Una aproximación metodológica disciplinaria*. Santiago de Chile: LOM Ed.
- Martínez Neira, Christian. 1995. ¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico-prácticas. En: *Pentukun*, 2: 27-41. Temuco.
- Mellafe, Rolando. 1986. *Historia social de Chile y América*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Moesbach, véase Wilhelm de Moesbach, Ernesto
- Mora Penroz, Ziley. 1993. *Padre Félix de Augusta o la pasión por el verbo mapuche*. Temuco: Editorial Kushe.
- Noggler, Albert (Othmar). 1982. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas/Temuco: Imprenta y Editorial San Francisco.
- OVERLAND [seud.]. 1907. *El Parlamento indígena*. I-VIII [véase *Ref. bib.*: xxix].
- Pinto Rodríguez, Jorge (ed.). 1996. *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- . 1998. *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Poblete, María Pía. 2001. Comunidades mapuches de Panguipulli y educación: Las primeras décadas del siglo XX. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 5: 15-27. Valdivia.
- Primer Congreso Virtual de Etnohistoria del Pueblo Mapuche*. 2000. Simposio: ¿Existe un racismo mapuche? [Última consulta: 18.06.2005]. En: <http://csociales.uchile.cl/antropologia/etnohistoria/index.html>.
- Raschert, Sonja. 1985. *Chilenisierung und Missionierung der Mapuche nach ihrer militärischen Unterwerfung*. Tesis de Maestría. Freie Universität Berlin. Lateinamerika-Institut.
- Rinke, Stefan. 2003. "Grenze" in Lateinamerika: Mapuche in Chile zwischen Mythos und Verleugnung. En: Markus Bieswanger *et al.* *Abgrenzen oder*



- Entgrenzen: zur Produktivität von Grenzen*. Frankfurt/London: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 111-129.
- Röttingen, Burkhard Maria Englert de. 1904. *Jahres-Bericht über die Tätigkeit der bayerischen Kapuziner in der Araukaner-Indianer-Mission in Chile 1904*. Altötting: Hans Büttner.
- Schindler, Helmut. 1990. *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas*. München: Hirmer Verlag.
- Silva Galdames, Osvaldo. 1992. El mestizaje en el “reyno de Chile”. En: *Senri Ethnological Studies*, 33:114-131. Osaka.
- Urton, Gary. 2003. *Quipu: contar anudando en el Imperio Inka. Exposición julio 2003 – abril 2004*. Santiago de Chile/Cambridge: Museo Chileno de Arte Precolombino, Universidad de Harvard.
- Urton, Gary; Brezine, Carrie. 2003-2004. The Khipu Database Project. [Última actualización del 7 de diciembre de 2004/ última consulta 15 de octubre de 2005]. En: <http://khipukamayuk.fas.harvard.edu>.
- Valero, José. 2002. El otro como *no cultura* y como *anticultura* en el discurso épico de la conquista de América. En: *Espéculo. Revista Electrónica Cuatrimestral de Estudios Literarios*, VIII (20): 1-14. Madrid. En: <http://www.ucm.es/info/especulo/> [última consulta: 24-09-2003].
- Wilhelm de Moesbach, Ernesto. <sup>1</sup>1930. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX; presentadas en la autobiografía del indígena Pascual Coña*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes [véase otras ediciones en Catrileo: 112].
- . 1999. *Botánica indígena de Chile*. Prólogo y edición de Carlos Aldunate y Carolina Villagrán. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, Fundación Andes, Editorial Andrés Bello.