



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA

GRADO DE CONSERVACIÓN DE LOS RELATOS ORALES  
TRADICIONALES EN MAPUCHES RESIDENTES EN TRES  
COMUNAS DE SANTIAGO DE CHILE

Tesis para optar al grado de Magíster en Lingüística con mención  
en Lengua Española

Alumna: Silvia Castillo Sánchez  
Profesor guía: Dr. Gilberto Sánchez Cabezas

SANTIAGO DE CHILE  
2008

Dedicada a los hermanos de "Wechekeche ñi trawün " (Comunidad de Jóvenes Mapuches) que han compartido generosamente conmigo sus tradiciones, sus costumbres y su profunda amistad.

## **AGRADECIMIENTOS**

A Leonardo Anticán, a Paul Paillafilu, a Ximena Painemal, a Jaime Cuyanao, a Haydée Caniupán, a Julio Curín y, en especial, a Don Pedro Inaipil por compartir parte de su significativa cultura.

A Alberto, mi esposo, por su incondicional apoyo y paciencia.

A mis padres que, desde la distancia, creyeron en mi proyecto.

A Luis Sánchez por su permanente estímulo.

Por último, a mi estimado profesor patrocinante, Dr. Gilberto Sánchez Cabezas, por su abnegada labor pedagógica y su real compromiso con la lengua y cultura mapuches.

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	7
1.1. Objetivos.....	9
1.1.1. Generales.....	9
1.1.2. Específicos.....	9
1.2. Hipótesis.....	9
1.2.1. General.....	9
1.2.2. Secundarias.....	10
1.3. Relevancia del problema.....	10
1.4. Metodología.....	10
1.4.1. Determinación del corpus.....	10
1.4.2. Procedimiento.....	11
1.4.3. Plan de trabajo.....	12
2. MARCO TEÓRICO.....	13
2.1. Antecedentes bibliográficos.....	13
2.2. Contexto de producción de los relatos mapuches.....	21

2.3. Agrupaciones indígenas.....	24
2.4. Vitalidad lingüística del mapudungun.....	26
3. ANTECEDENTES DE LOS INFORMANTES.....	28
4. RELATOS RECOPIRADOS.....	29
4.1. Textos solo en español (de Chile).....	29
4.1.1. El <i>trapial</i> y el <i>ngürü</i> .....	29
4.1.2. El <i>ngenco</i> .....	31
4.1.3. <i>Nütram</i> referido a los <i>ngen</i> .....	34
4.1.4. Experiencia relacionada con los <i>ngen</i> .....	35
4.1.5. <i>Nütram</i> breve vinculado con los <i>ngen</i> .....	35
4.1.6. <i>Nütram</i> con dos versiones.....	36
4.1.7. Historia narrada por Pedro Inaipil.....	37
4.1.8. La apuesta del zorro y el <i>kanin</i> (jote).....	38
4.1.9. ¿Por qué le pusieron Witag?.....	41
4.1.10. <i>Nütram</i> narrado por Haydé Caniupán.....	42
4.1.11. El <i>ngürü</i> que quería cruzar el río.....	43
4.1.12. El <i>ngürü</i> , el jote y la perdiz.....	45
4.1.13. Rogativa.....	49
4.1.14. <i>Nütram</i> narrado por Julio Curín.....	50
4.2. Relatos en <i>mapudungun</i> .....	52
4.2.1. El <i>ngürü</i> que quería cruzar el río.....	52
4.2.2. El <i>ngürü</i> con el <i>kanin</i> y la <i>füchü</i> .....	55
4.2.3. <i>Ngürü ka pichi sañwe</i> (El zorro y el chanchito).....	57
4.2.4. Rogativas.....	58

5. PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS.....	59
5.1. Algunos rasgos del español en los relatos recolectados.....	59
5.1.1. Plano fonofonológico.....	59
5.1.2. Plano morfofonético.....	61
5.1.3. Plano morfosintáctico.....	63
5.1.4. Plano léxico-semántico.....	65
5.2. El <i>mapudungun</i> de los relatos recopilados. Breve caracterización.....	67
5.2.1. Fonología.....	67
5.2.1.1. Observaciones sobre el vocalismo.....	67
5.2.1.2. Observaciones sobre el consonantismo.....	67
5.2.2. Morfología.....	68
6. CONCLUSIONES.....	70
7. BIBLIOGRAFÍA.....	74

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio exploratorio pretende investigar y conocer el grado de conservación de los relatos orales tradicionales en mapuches residentes en tres comunas de Santiago de Chile: La Florida, La Pintana<sup>1</sup> y Quilicura.

Esa parte de la cultura mapuche ha sido eminentemente oral y, por ello, la presente investigación tiene como propósito indagar si el vasto repertorio de manifestaciones literarias mapuches sigue transmitiéndose de boca en boca y de generación en generación.

La lengua es el vehículo privilegiado de los seres humanos; no solo se emplea para representar y conocer el mundo, sino también para transmitir modelos de interacción personal y social. Desde esta perspectiva, constituye una herramienta esencial que permite conocer diversas actitudes humanas, a saber: los acontecimientos históricos, la organización social, las costumbres y tradiciones, los valores, es decir, la cultura en sus diversas manifestaciones. A través de ella se puede organizar la realidad e interpretarla.

Si bien la escritura constituye una extraordinaria invención social que amplió enormemente la capacidad de memoria de una sociedad, no se puede desconocer que toda sociedad letrada surge a partir de sociedades eminentemente ágrafas. Ello significa, entonces, que la oralidad es el sustrato de la literalidad y ocupa, por consiguiente, un lugar preponderante en la vida cotidiana de todo conglomerado.

Los relatos orales para los mapuches constituyen la identidad cultural de su pueblo; cada vez que narran, reconstruyen su visión de mundo. De ahí, entonces, nuestro interés por querer recopilarlos.

---

<sup>1</sup> En esta comuna fue posible entrevistar a un solo informante, Pedro Inaipil, quien nos proporcionó varios relatos.

Varios han sido los estudiosos que se han dedicado a recolectar los relatos tradicionales orales y a plasmarlos por escrito. Sin embargo, cada uno de ellos, guiados por su intuición, ha empleado diferentes criterios para organizarlos, por lo cual no existe un solo criterio uniforme. Ello ha dificultado aún más la labor de abordar esta problemática.

Para llevar a cabo esta investigación fue necesario revisar una serie de trabajos que han abordado el tema de la “literatura araucana” (mapuche), como la denominó, por primera vez, el Dr. Rodolfo Lenz. Su ejemplo motivó a otros estudiosos para continuar recolectando materiales y publicándolos, a fin de que perduren, entre los cuales puede mencionarse a los P.P. Félix José de Augusta, Ernesto Wilbelm de Moesbach y Sebastian Englert, y, en época más reciente, a los profesores Adalberto Salas, Hugo Carrasco, Yosuke Kuramochi y Gilberto Sánchez. Todavía quedan muchos relatos por rescatar en las diferentes comunidades del “país mapuche”.

## **1.1. Objetivos**

### **1.1.1. Generales**

- ❖ Determinar el grado de conservación de los relatos orales mapuches en diversos hablantes de tres comunas de Santiago, a saber: La Pintana, La Florida y Quilicura.
- ❖ Analizar el español y el *mapudungun* empleados por los informantes.

### **1.1.2. Específicos**

- ❖ Determinar si las narraciones obtenidas se conservan totalmente en *mapudungun*, solamente en español, o en ambas lenguas.
- ❖ Determinar las características principales que presenta el español y el *mapudungun* de los narradores.
- ❖ Identificar los contextos en los que habitualmente se narran los relatos.
- ❖ Describir el rol que cumple la lengua en los relatos orales mapuches.
- ❖ Clasificar los relatos obtenidos.
- ❖ Contribuir a acrecentar el repertorio de los relatos<sup>2</sup> ya existentes.

A partir de los objetivos propuestos, se proponen las siguientes hipótesis:

## **1.2. Hipótesis**

### **1.2.1. General**

- ❖ En la ciudad de Santiago de Chile, los relatos mapuches continúan transmitiéndose oralmente, de generación en generación.

### **1.2.2. Secundarias**

<sup>2</sup> Este objetivo estará condicionado por la cantidad de relatos que se puedan obtener.

- ❖ Los diversos relatos orales constituyen para los individuos mapuches una “visión de mundo”.
- ❖ Los relatos se narran con el propósito de entretener y educar.

### **1.3. Relevancia del problema**

Es sabido que en las últimas décadas la población mapuche, residente en las VIII<sup>o</sup>, IX<sup>o</sup> y X<sup>o</sup> Regiones, ha vivenciado un creciente proceso de migración. Ello tiene su evidente y clara explicación en factores tales como la desintegración del patrimonio reduccional, debido a las expropiaciones, la carencia de una economía de subsistencia o la falta de tierra, por mencionar algunos.

Según el último Censo de Población y Vivienda, realizado en el 2002, la Región Metropolitana constituye el destino principal de migración mapuche, ya que es en ella donde se concentra la actividad económica y cultural del país. Los resultados en torno a la distribución en las diferentes comunas señalaron que La Pintana es una de las que presentó mayor concentración de población mapuche. De ahí, entonces, nuestro interés por recopilar relatos en ella. Quilicura y La Florida cuentan también con un número significativo de “gente de la tierra”.

### **1.4. Metodología**

#### **1.4.1. Determinación del corpus**

La determinación del corpus se realizó de la siguiente forma:

- a) Se entrevistó a individuos que pertenecen a la etnia mapuche, residentes en la ciudad de Santiago de Chile. Si bien en un principio se pensó que el universo de estudio lo constituirían solo personas relacionadas a agrupaciones mapuches, en el transcurso de la

investigación se recopilaron relatos de individuos que actualmente no participan en ninguna agrupación mapuche urbana.<sup>3</sup>

El primer grupo lo conformaron personas que –dentro de su comunidad- son reconocidos como narradores.

El segundo conglomerado está constituido por individuos que, si bien no acostumbran narrar las historias que han escuchado, las recuerdan porque les han sido transmitidas oralmente.

En ambos casos la recolección se realizó mediante grabación magnetofónica.

- b) Se intentó contactar a informantes de ambos sexos y de distintas edades, con el propósito de entregar conclusiones que avalen el objetivo general del trabajo.
- c) Respecto de la cantidad de relatos, se reunieron alrededor de veintiuno, número significativo, considerando la dificultad que implica la recolección de los mismos.<sup>4</sup>

#### **1.4.2. Procedimiento**

Una vez obtenido el corpus de trabajo, se procedió a clasificar las narraciones en:

- a) *mapudungun*
- b) español

No fue posible obtener textos mixtos.

También se señaló a qué tipo de texto pertenecen.

---

<sup>3</sup> Solo uno de los informantes no pertenece actualmente a estructuras transicionales.

<sup>4</sup> Es importante recordar que los relatos orales surgen en contextos determinados.

Efectuada esta clasificación, no solo se realizó un análisis respecto de su estructura, sino que, además, se efectuó un estudio del español y del *mapudungun* empleado por los informantes.

Los textos de los relatos orales obtenidos no serán presentados en notación fonológica. Debe reconocerse que tal intención escapa a nuestra competencia en *mapudungun*; por tal motivo, serán transcritos empleando el alfabeto español y, cuando corresponda, el Alfabeto Mapuche Unificado.

### **1.4.3. Plan de trabajo**

La investigación se desarrolló en cuatro etapas:

a) Primera etapa:

Recopilación bibliográfica y confección del marco teórico.

b) Segunda etapa:

Recolección de relatos.

c) Tercera etapa:

Transcripción, clasificación y análisis de los diversos relatos recopilados.

d) Cuarta etapa:

Redacción del informe.

## 2. MARCO TEÓRICO

### 2.1. Antecedentes bibliográficos

Antaño la oratoria y el talento verbal jugaban un papel fundamental en la sociedad mapuche; incluso, constituían un requisito para cumplir el rol del cacique (*ñidol*). Sin embargo, actualmente dicho panorama no es muy alentador, pues se restringe a algunas comunidades<sup>5</sup> de la Araucanía que perseveran en mantener su lengua y aspectos de su cultura.

Como ya se señaló, estudiosos de diversas disciplinas y pertenecientes a distintas épocas (Rodolfo Lenz, Fray Félix José de Augusta, Sigifredo de Fraunhäusl, Adalberto Salas, Hugo Carrasco, Yosuke Kuramochi, Berta Koessler –en Argentina-, Gilberto Sánchez, Iván Carrasco, entre otros.) se han preocupado y ocupado de rescatar de la tradición oral el vasto acervo literario mapuche y de perpetuarlo por escrito. Los relatos mapuches han interesado no solo por su carácter valórico, sino también por su alto grado de vigencia y vitalidad en la actualidad.

El Dr. Rodolfo Lenz realizó un gran aporte al conocimiento de la etnoliteratura<sup>6</sup> mapuche, término acuñado por Hugo Carrasco. A fines de 1890 comenzó a reunir el más completo y variado corpus de textos en *mapudungun* que se conoce, recogidos en su obra *Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas, i cantos de los indios de Chile en la lengua mapuche con traducción castellana*, publicada entre los años 1895 y 1897. Él no solo se ocupó de describir las características de los textos que recogió, sino que intentó analizar sus aspectos más importantes con el propósito de clasificarlos.

---

<sup>5</sup> G. Sánchez (1996:289), en su artículo “Relatos orales mapuches (procedentes del Alto Biobío, VIIIª Región)”, menciona el sector mapuche pehuenche del Alto Biobío, el cual comprende las comunidades de Callaqui, Ralco-Lepoy, Quepuco-Ralco, Pitril, Cauñicú, Malla-Malla y Trapa-Trapa.

<sup>6</sup> H. Carrasco señala en su trabajo “El sistema funcional de los mitos mapuches” (1989) que la Etnoliteratura admite todas las manifestaciones textuales consideradas por el pueblo que las produjo como propias de su cultura, como reacciones propias y válidas de su tradición cultural y que, como tales, cumplen variadas funciones en la vida de las comunidades. Más exactamente, puede concebirse a la etnoliteratura formada por toda clase de textos que tiene como fin reencarnar y actualizar la tradición, permitiendo la manifestación de la creatividad verbal de los sujetos emisores/receptores, condicionada a las reglas, usos y al margen de libertad/restricción establecido por la tradición siempre reactualizada.

El Dr. Lenz reconoció dentro de lo que denominó “literatura araucana” dos importantes manifestaciones: por una parte, el estilo retórico (*weupin*), que se utiliza en las ceremonias religiosas y sociales y, por otra, la producción propiamente literaria. En esta última, el destacado estudioso distinguió una parte poética, cantada (*ülkantun*), y la narración en prosa que, según su argumento, puede ser de un cuento (*epew*) o de una narración histórica (*nütramkan*). Además, dentro de los cuentos distinguió tres clases:

- a) cuentos de animales,
- b) cuentos mitológicos,
- c) cuentos donde no aparecen animales ni seres sobrenaturales.

Respecto de esta clasificación, señaló que los cuentos de animales podrían ser claramente fábulas de las cuales, incluso, sería posible inferir algún tipo de moraleja o enseñanza. Tocante a los cuentos míticos, no los definió con precisión. Sobre los cuentos de origen europeo, manifestó que son aquellos relatos orales españoles que fueron asimilados por los mapuches. Aparte de los *epew*, afirmó que los araucanos cultivan otro género literario, el *nütramkan* o conversación. Se trata de verdaderos cuentos históricos que contribuyen a la formación de la epopeya nacional.

En 1893, y en forma casi paralela, la folklorista Sperata de Saunière comenzó a interesarse por recolectar relatos mapuches. Luego, a comienzos del siglo XX los Padres Félix José de Augusta, con "Lecturas Araucanas", y Ernesto Wilhelm de Moesbach con “Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX” (1930. Reeditada, en 1973, con el título de *Memorias de un cacique mapuche*) hicieron su aporte, incrementando el corpus de textos ya existentes. Otro estudioso de la cultura mapuche de la época, Tomás Guevara, registró en su obra *Folklore Araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas* (Santiago, 1911), textos en *mapudungun*.

Es importante señalar que el heterogéneo grupo de estudiosos antes mencionado reunió diversos corpora de texto de un valor inestimable. La mayoría de las manifestaciones tradicionales orales recopiladas corresponden al género narrativo. Y es justamente en la tipología textual donde surge la problemática, ya que ha sido difícil conformar un solo criterio que permita organizar la llamada “literatura mapuche”.

El P. Sebastián Englert, por ejemplo, en su valioso examen de este tema, mezcla “cuentos” y “relatos” con “poesías” (en realidad, cantos litúrgicos y sociales, como dicen los propios mapuches) y autobiografías. Y esto, pese a que muestra una seria preocupación por definir su objetivo de estudio<sup>7</sup>. Hugo Carrasco menciona, además, que recopiladores como el Dr. Rodolfo Lenz y el padre Augusta (por señalar algunos) han reunido textos de disímil índole.

Sin embargo, aquella visión quizá mayormente filológica tradicional ha obtenido valiosos resultados, pero ello no resta importancia a la urgente necesidad de clarificar no solo el concepto de literatura, sino también conceptos básicos como folklore literario, literatura indígena e indigenista, con el propósito de dilucidar la naturaleza discursiva del amplio patrimonio oral mapuche<sup>8</sup>.

Iván Carrasco, en su artículo *En torno a la producción verbal artística de los mapuches*, señala que “el folklore literario es un hecho distinto de la literatura, en cuanto a su modo de producción, de existencia, de conocimiento y de consumo están definidos por rasgos y factores específicos. Sin embargo, folklore y literatura se vinculan en un ámbito particular, el de los textos, ya que en el caso de la literatura el texto es el factor que coordina y funcionaliza los diversos elementos extratextuales que lo acompañan para constituir el hecho folklórico”. Y más adelante señala que “parece prudente considerar literatura a un tipo de texto producido por un autor individual, que tenga existencia sólo en la escritura; su condición artística está señalada por su capacidad de provocar una experiencia estética a un lector que tenga la competencia adecuada para percibirla, y una especificidad literaria por su naturaleza estrictamente textual. En cambio, la obra folklórica es un conjunto variable de versiones orales que existen en la memoria y creatividad de los intérpretes y que son expresadas en situaciones específicas de la vida de su comunidad; constituyen aspectos de un hecho más amplio y de mayor alcance que los discursos<sup>9</sup>”.

Lo anterior nos induce a pensar, entonces, a qué ámbito pertenece –en realidad– el acopio literario mapuche.

---

<sup>7</sup> Carrasco, I., 1981: 80.

<sup>8</sup> Es importante mencionar que el objetivo de nuestro trabajo no es precisamente aquello, aunque sí se intentará clasificar los relatos obtenidos.

<sup>9</sup> Carrasco, I., 1981:85-86.

Iván Carrasco, quien ha sometido a examen los criterios utilizados por sus antecesores, propone que la mayor parte de los textos rescatados de la tradición oral es de índole artística, es decir, que más que a la literatura propiamente tal, pertenecen al folklore literario.

Ahora bien, los distintos tipos de discurso mapuche, I. Carrasco los clasifica en tres grupos:

- a) **Textos folklóricos.** Incluyen los *epew* (de diverso origen, forma y temática) y algunos *nütramkan* de carácter épico.
  
- b) **Textos referenciales**, carentes de una intencionalidad estética. Se reconocen dos tipos:
  - ❖ *Nütramkan*, de índole histórica.
  - ❖ Memoriales: se incluyen aquí las autobiografías, relatos o descripciones de autores individuales de naturaleza testimonial y que, además, no representan necesariamente la tradición de la comunidad.
  
- c) **Textos literarios:** en este tipo de textos se reconocen dos líneas claramente demarcadas:
  - ❖ La literatura indígena, constituida por escritos en *mapudungun*, en los cuales el autor indígena se expresa desde la propia visión que tiene del mundo.
  - ❖ Literatura indigenista e indianista. La primera escrita por autores no indígenas con intención realista acerca de temas indígenas, y la segunda, con marcada intencionalidad idealista.

Por otra parte, es importante profundizar en los conceptos de *epew* y *nütram*, pues se reconocen en ellos subtipos.

En 1981, Iván Carrasco señaló que el tipo narrativo esencial de la cultura mapuche es el *epew*<sup>10</sup>, indicando, además, que en el *nütramkan* se distinguen dos grandes clases: el de carácter épico y el que corresponde al discurso histórico o coloquial.

Hugo Carrasco (1989: 117) plantea que, respecto de los ya conocidos *epew*, Iván Carrasco diferenciaba el *nütramkan* del *nütram*. “El *nütramkan* es un texto en el cual el hablante se encuentra involucrado en su discurso, se refiere a su vivencia personal e inmediata, y o a la experiencia de la comunidad. El término indica también la realización actual y presente del acto de conversar por los sujetos de la interlocución”. El *nütram*, en cambio, se refiere a una experiencia lejana en el tiempo, generalizada como patrimonio de la comunidad; tiene más elementos narrativos que el *nütramkan*, y el término indica que el presente discurso refiere a otro discurso ya pronunciado en otro momento o lugar. En cierto modo el *nütram* puede considerarse una clase textual intermedia y mediadora entre *epew* y *nütramkan*, ya que posee características de ambas”.

Adalberto Salas en *El mapuche o araucano* (1992:335), refiriéndose a un artículo de Hugo Carrasco de 1984, señala que *nütram* y *nütramkan* no son sinónimos como los presenta el autor. Según él, *nütramkan* es un verbo que significa “conversar”; por lo tanto, la única oposición lícita en el campo de las categorías narrativas es *epew/nütram*. En cuanto al *epew*, expresa que es una narración tradicional de ficción, y no cualquier narración como señala Carrasco. En cambio, el *nütram* es narración tradicional estipulada como histórica. De esa manera queda demostrado, para A. Salas, el claro contraste entre *epew* y *nütram*: relato ficticio (cuento), opuesto a relato no ficticio (historia).

Otro estudioso que recopiló de manera rigurosa una apreciable cantidad de relatos fue el Dr. Yolando Pino, quien en su libro *Cuentos mapuches de Chile* (1987) propuso también una clasificación temática, a saber: cuentos de animales, cuentos míticos, cuentos mágicos, cuentos novelescos, cuentos del diablo engañado, cuentos picarescos y anecdóticos y cuentos acumulativos. Yosuke Kuramochi, por su parte, discute la pertinencia de aplicar a las

---

<sup>10</sup> Para I. Carrasco el *epew* es un relato considerado como “algo que se cuenta”, “lo que relatan los mayores”, “los que saben”, y representado por un narrador que no se involucra en la historia narrada, porque le basta transmitir los que ha recibido de la tradición y que por lo mismo es digno de consideración.

producciones verbales mapuches la categoría general de relato, debido a su ambigüedad y propone llamarlos "conversaciones".<sup>11</sup>

Por su parte, Hugo Carrasco postula la existencia de dos tipos de *epew*: el *epew-verdad* y el *epew-mentira*.<sup>12</sup> El primero haría referencia al relato mítico y subtipos menores (*feyentun*, *perimontun*) y el segundo, al cuento de animales y otros relatos de intencionalidad lúdica (*koneo*, o un juego verbal dialogado de carácter narrativo).

Atendiendo a lo anterior y considerando los estudios realizados en el sector Piedra Alta o Piedra Alta-Huapi, alumnos de Hugo Carrasco concluyeron que el folklore literario mapuche está constituido por textos narrativos en prosa. Reconocen en ellos tres tipos de relatos:

- a) Narración mentira, equivalente al llamado *epew-mentira*. Gilberto Sánchez lo define como un relato de ficción, cuyos protagonistas son animales y aves que interactúan entre sí y –a veces- con el hombre. Son narrados, primeramente, con el propósito de divertir, entretener. Por eso son *ayekan*, palabra que significa “reírse” y también “chanza”. En ellos se reconoce su carácter didáctico-moralizante, es decir, se inculcan valores como la honestidad, la justicia, etc. A través de este tipo de textos es factible conocer y reconstruir también diversos aspectos de la cultura mapuche que hoy en día ya no se encuentran vigentes, tales como la organización social y relaciones de parentescos, las creencias y las tradiciones.<sup>13</sup>
- b) Narración verdad y mentira. Como no hay criterios uniformes para definir y clasificar la naturaleza del relato oral mapuche, aquí se incluyen aquellos textos cuyos límites no se hallan bien definidos. En el caso del *shumpall*, algunos lo consideran como verdadero, porque existen evidencias explícitas que lo atestiguan; sin embargo, otros consideran que es un *epew-verdadero*.

---

<sup>11</sup> Kuramochi, 1992.

<sup>12</sup> Sin embargo, dicha distinción apunta solo a una precisión y no resuelve el problema de que a veces un mismo relato es considerado como *epew* por algunos hablantes y como *nütramkan* por otros.

<sup>13</sup> Sánchez, 1996:289-301.

- c) Narración verdad, llamado *nütram* o *nütramkan*<sup>14</sup>.

G. Sánchez señala al respecto que la palabra *ngütram* (forma pewenche de *nütram*) puede traducirse como “narración, relato, conversa, historia”. Tiene como propósito informar acerca de los acontecimientos que son considerados verídicos, vivencias experimentadas por antepasados (cercaos o lejanos, por otros miembros de la comunidad ya fallecidos, por personas del presente, etc.). El *ngütram* comprende no solo aquellos sucesos cotidianos personales, sino también aquellos ocurridos a grupos de personas que pueden considerarse históricos o, incluso, legendarios.

Carrasco, H. (1989:124) menciona que para Painequeo, Escobar y Pedreros (todo ellos informantes), el *nütram* es una “narración verdad”, distinguiendo en él:

- a) *Nütram* épico: la leyenda del rey Atahualpa, Kalfukura.
- b) *Nütram* mítico: Tren Tren y Kai Kai, Shumpall.
- c) *Nütram perimontun*: Julio Huentén (“Dicen que Julio Huentén tuvo una visión”).

Consideramos necesario referirnos a la definición que propone G. Sánchez de *perimontun ngütram*. Señala que fue definido en las gramáticas coloniales del mapuche como algo extraordinario, que comprende desde un pez, o un pájaro, hasta un fenómeno de la naturaleza de grandes proporciones, erupción de un volcán, por ejemplo. Incluso los P.P. Valdivia, Febrés y Havestadt lo consideraban como un milagro. Claro que no fueron muy exhaustivos, pues "no precisaron si dicho *perimontun* era experimentado por cualquier persona, o solamente por algunas".<sup>15</sup> Guevara afirmó, en 1908, que *perimontun* son acontecimientos sobrenaturales que algunas *machi* han visto (piedras que saltan, animales míticos que cruzan el espacio). También, denomina así “el hecho de ser hablado el mapuche mientras duerme por alguna persona, animal u objeto”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Hugo Carrasco se refiere a la utilización de estos conceptos. Señala que la explicación más exhaustiva es la de Manuel Loncomil, quien dice que se utiliza *nütramkan* para indicar la realización actual y presente de la acción por los sujetos de la interlocución (“esta conversación de nosotros ahora”), y *nütram* para referirse a un discurso ya pronunciado por un sujeto ausente en otro lugar.

<sup>15</sup> Sánchez, op. cit.: 291.

<sup>16</sup> Sánchez, op. cit.: 291-292.

Actualmente, parece ser que el *perimontun* es experimentado por algunas *machis* y también por otros mapuches que no lo son. ¿Qué ocurre en sectores donde no hay *machis*? G. Sánchez, quien se ha dedicado a rescatar y estudiar los relatos orales mapuches procedentes del Alto Bío-Bío, VIIIª Región, manifiesta, al respecto que, en la zona antes mencionada, el *perimontun* es una visión que tienen algunas personas, a las cuales un espíritu (la mayoría de las veces malo) les ocasiona una perturbación. En casos extremos, cuando el espíritu logra dominar completamente, la persona se trastorna e, incluso, puede llegar a morir. Se dice que cuando alguien experimenta un *perimontun* suele perder el sentido de la realidad, mientras dura, y no es dueña de sus facultades. Cuando sale de su estado de inconsciencia parece no haberle ocurrido nada. Pero no es un sueño (*pewma*); sus efectos se observan casi de inmediato. En la actualidad los *perimontun* ocurrirían solo en raras ocasiones, debido a que los pehuenches son cristianos. Antes estos hechos sucedían más a menudo, porque la gente no estaba bautizada, entonces sus almas deambulaban por la tierra, sin posibilidad alguna de alcanzar la Gloria.<sup>17</sup>

Como puede verse, no existe un criterio uniforme de conceptualización. Dicha carencia no radica en la poca exhaustividad de quienes han abordado el tema, sino que se origina en los textos mismos, porque, en ocasiones, en un relato se pueden reconocer varios géneros o tipos (de animales, autobiografía, épico, mítico, etc.) o el mismo narrador señala: “Y ese es como un cuento. Es real, es verdad” (afirmación de don Pedro Inaipil, informante consultado para la presente investigación).

Finalmente, y de acuerdo con los textos revisados, no existe una noción del todo satisfactoria de relato mítico, pues “la tradición mítica mapuche se manifiesta y transmite prácticamente en todas las formas discursivas o clases de textos existentes en su cultura”.<sup>18</sup> “En sentido amplio, puede afirmarse que en la actualidad el mito es uno de los elementos estructurales fundamentales de la identidad etnicocultural de los mapuches, en la medida que funda y organiza con pautas tradicionales la cosmovisión propia de este pueblo, sus creencias, la interpretación del pasado, el presente y futuro, las costumbres, la educación y la vida cotidiana en sus diversas expresiones”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Sánchez, op. cit.:291-292.

<sup>18</sup> Carrasco, H., 1985:84.

<sup>19</sup> Carrasco, H., 1989:91.

## 2.2. Contexto de producción de los relatos mapuches

Los textos etnoliterarios son de propiedad de un grupo etnocultural definido. En el caso de los relatos mapuches, son patrimonio común del pueblo y no de las personas individuales que los narran. Poseen carácter comunitario, es decir, pertenecen al conglomerado social.

“El narrador de cuentos ha encontrado oyentes siempre y en todas partes. Aunque su cuento sea la simple información sobre un hecho reciente, una vieja leyenda, o una elaborada e inventada ficción, hombres y mujeres han estado pendientes de sus palabras y satisfecho su anhelo de informarse o divertirse, por inclinación hacia hechos heroicos, para la edificación religiosa, o para liberarse de la abrumadora monotonía de sus vidas”.<sup>20</sup>

G. Sánchez manifiesta que generalmente los narradores más destacados cuentan sus relatos cuando el sol se esconde, pues a esa hora del día no se sienten perturbados por el mundanal ruido. Una vez que dichas condiciones están dadas, la persona, encargada de narrar, reúne a todo su grupo familiar para que escuche atentamente y perpetúe en la memoria su discurso.

Leonardo Anticán, uno de los informantes consultados para esta investigación, confirma lo anterior:

-“Cuando chico mi mamá nos contaba en la noche, le pedíamos que nos contara mientras ella hacía las tortillas. Nos contaba, porque había más tiempo igual, donde estábamos todos. Se contaban en la noche. Estábamos en la casa solos, los hermanos, en familia, ahí nos contábamos, porque era entretení’o”.

Según este testimonio, así ocurría en las comunidades del sur de nuestro país. Sin embargo, ¿qué sucede aquí, en la Región Metropolitana, lejos de la tierra ancestral? Por lo que hemos indagado, los relatos siguen transmitiéndose oralmente. Hemos sido testigo de cómo

---

<sup>20</sup> Thomson, 1972:25.

surgen los textos, principalmente en la noche, cuando la gente de la comunidad<sup>21</sup> se reúne a celebrar algún acontecimiento.

En cuanto a la tarea de recolectar los relatos, G. Sánchez señala que se necesita mucho tiempo y bastante paciencia, ya que puede resultar difícil obtenerlos en un primer contacto con el narrador. Él aconseja convivir con ellos en su *ruka* y esperar el instante preciso cuando afloren espontáneamente. Los resultados serán mejores si se logra establecer un vínculo profundo de amistad con las personas, superando cualquier tipo de desconfianza. En realidad, se requiere de mucha calma y perseverancia; no resulta una labor fácil obtener los relatos, incluso después de haber encontrado al narrador adecuado.

Deseamos consignar que resultó una ardua tarea la recolección de relatos en la ciudad. En más de una ocasión, las citas con los informantes no se concretaron por diversos motivos, especialmente por no disponer ellos de tiempo.

Para llevar a cabo la investigación fue crucial el apoyo que nos brindó *Wechekeche ñi trawün*, comunidad de jóvenes mapuches de la comuna de La Florida. Integrantes de la agrupación, Jaime Cuyanao y Ximena Painemal (ambos estudiantes universitarios), nos contaron varios de los relatos recopilados. Además, nos contactaron con el Sr. Pedro Inaipil, *longko* (jefe) de una de las agrupaciones de La Pintana. El encuentro con esta autoridad grupal fue grato. Nos recibió en su casa cordialmente. Al principio no quiso narrar los relatos en *mapudungun*; no era lógico -para él- contarlos en su lengua materna si nosotros no la entendíamos. ¡Tenía razón! Sin embargo, después de una agradable “conversa”, accedió a contarnos dos *nütram* en español, que él llama *nütramkan*. Los había escuchado en su niñez y aún los recordaba. Dijo:

-“Eso es una parte de relatos antiguos, cuando recién comenzaron a llegar los conquistadores, los evangelizadores.

-Es un *nütramkan*.

-Entonces son historias que contaban, tantas historias, son muy antiguas. Yo las escuchaba siempre, yo estaba chico, nueve años, pero no le daba importancia, pero me quedó grabado. Pero

---

<sup>21</sup> Hemos participado en una de las agrupaciones mapuches de la comuna de La Florida, denominada “Wechekeche ñi trawün”. Por lo mismo, hemos tenido la oportunidad de escuchar diversos relatos. Además, gracias a los jóvenes de la comunidad ya mencionada se ha podido llevar a cabo esta investigación.

cuando llegué, cuando empezamos el movimiento<sup>22</sup>, ahí me acordaba recién, porque yo hablo el *mapudungun* ciento por ciento”.

También dijo una rogativa en ambas lenguas (español y *mapudungun*). Además, cantó en *mapudungun* y tocó *trutruca*.

Los relatos narrados por Leonardo, Ximena y Jaime fueron recopilados en Quilicura, en nuestra casa. Al caer la tarde, comenzaron a surgir los relatos.

El resto de los textos fue recolectado también en esa comuna. Además, Haydée Caniupán, alumna del Liceo de Adultos “Poeta Vicente Huidobro”, fue entrevistada en nuestra casa. Ella reconoció no hablar en *mapudungun*; por lo tanto, sus relatos fueron solo en español.

Los últimos relatos recopilados pertenecen a Julio Curín Curín<sup>23</sup>, también estudiante del Liceo Municipal de Adultos. La entrevista tuvo lugar en una de las salas del establecimiento; en esa ocasión el joven solo se limitó a saludar y a despedirse en *mapudungun*. Manifestó no tener la fluidez adecuada para narrarlo en la lengua indígena, por lo cual se comprometió a escribirlo. Pudimos obtener de él un texto oral solamente en español y otro escrito totalmente en *mapudungun*.

Quien cuenta relatos se empeña por narrar un texto interesante, ameno y agradable para el público que lo escucha con atención. No solo se preocupa de los elementos paraverbales (entonación de la voz, énfasis, pausas...), sino que también de los gestos, con el propósito de hacerlo más placentero. Thompson (1972) indica que, si el narrador es talentoso, tiene dominio de todos estos viejos y bien ensayados recursos, añadiendo a esto su genio personal y, a menudo, el genio del hombre o de los hombres de quienes aprendió su arte.

---

<sup>22</sup> Se refiere a la organización mapuche a la cual pertenece en La Pintana. No indicó el nombre.

<sup>23</sup> Julio Curín es alumno del colegio donde trabajamos. El día de la entrevista expresó haber perdido la fluidez del *mapudungun*, hecho que desmentimos, porque el año pasado, mientras se celebraba en el liceo el “Wetripantu”, fuimos testigo de cómo Julio hablaba en *mapudungun* con Paul Paillafilu, integrante de “Wechekeche ñi trawün”. Es más, en esa oportunidad, Paul comentó: “me alegra saber que todavía hayan jóvenes que hablen *mapudungun* tan bien”.

G. Sánchez menciona que el relato es siempre en *mapudungun*, si se trata de un buen narrador. Solo a veces se introducen en el relato palabras en español. Esto no es aplicable ciento por ciento a los textos obtenidos en la ciudad. En esta investigación fue posible obtener relatos tradicionales en español y solo seis completamente en *mapudungun*. Ello se debe a que la competencia en *mapudungun* de los integrantes de las agrupaciones [mapuches] urbanas es bastante limitada. En el caso de la Asociación de Jóvenes Mapuches de la comuna de La Florida, solo tres de los que participan poseen un amplio conocimiento de la lengua indígena y la hablan con bastante fluidez. El resto conoce solo algunas palabras y frases, elementos que no les permiten realizar la interacción comunicativa íntegramente en *mapudungun*.

### **2.3. Agrupaciones Indígenas**

Ya se mencionó que la Región Metropolitana alberga a un alto porcentaje de población indígena, distribuida en sus diversas comunas, siendo Puente Alto, La Florida y La Pintana las que cuentan con una mayor concentración de dicha población. Por eso trabajamos con informantes de las dos últimas mencionadas.

El 5 de octubre de 1993 la Ley Indígena n° 19.253, publicada en el Diario Oficial, reconoció que existe una importante concentración de población indígena en las diversas ciudades del país. Por lo mismo, se intenta impulsar y fortalecer su desarrollo mediante el surgimiento de formas de organización. Así nacen estas agrupaciones cuyo rol consiste en desarrollar las expresiones culturales, artísticas y sociales de las distintas etnias vigentes en el país.

Cabe destacar la importancia del artículo 2° de la Ley, pues en él se estipula que se considera indígenas a las personas de nacionalidad chilena que se encuentran en los siguientes casos:

- a) Los hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva;

Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.

- b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena. Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y
- c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas.

De acuerdo a lo anterior, “se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo alguno de los requisitos del artículo 2° de esta ley se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional...”<sup>24</sup>

Para la Ley en referencia será Asociación Indígena aquella “agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo”. También establece que cuando se constituya una Asociación Indígena se tendrá que exponer en forma precisa y determinada su objetivo, el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de actividades educacionales y culturales; profesionales comunes a sus miembros; y económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganadores, artesanos y pescadores.<sup>25</sup>

De acuerdo a lo anterior, las organizaciones mapuches cumplen un rol fundamental para quienes pertenecen a una determinada etnia y emigran a un ambiente ciudadano. No solo actúan como edificadoras de identidad, de comunidad en la ciudad, sino que funcionan como mecanismos de integración social.

---

<sup>24</sup> Ley Indígena, Art. 75.

<sup>25</sup> Ley Indígena, Arts. 36 y 37.

## 2.4. Vitalidad de la lengua mapuche en los relatos tradicionales

A lo largo de la investigación fue posible inferir que la narración de relatos funciona como un eficaz factor de cohesión familiar. Sus propósitos están íntimamente ligados a la entretención y a la transmisión de la cultura, creencias y costumbres.

Según A. Salas (1992:253) “en la práctica, la narración de cuentos va desde las generaciones mayores (padres, abuelos) a las menores (hijos, nietos) en el ambiente doméstico, cuando la familia socializa relajadamente al fuego, en las largas veladas invernales”.<sup>26</sup> “Si se trata de un buen narrador, el relato siempre es en *mapudungun*. Solo en ocasiones se entremezclan palabras en español”, señala G. Sánchez. Pero en realidad, ¿qué sucede con la lengua nativa cuando los relatos son narrados en ambientes citadinos, especialmente en las diversas agrupaciones mapuches donde aún se acostumbra transmitirlos?

Antes de responder aquella interrogante, es importante entregar algunos datos significativos.

“Una lengua que no goce de vitalidad entre sus hablantes sufrirá desplazamientos parciales o totales en beneficio de otras lenguas en contacto dentro de la comunidad lingüística mayor, lo que podría traer como consecuencia la sustitución de tal lengua como instrumento comunicativo en parte o en todos los contextos comunicativos”.<sup>27</sup> Podríamos decir que el *mapudungun* en las ciudades experimenta una situación similar a la expuesta. La migración de la población indígena a centros urbanos trajo consigo la necesidad de aprender español para desenvolverse sin mayores problemas dentro de una sociedad con costumbres, tradiciones y lengua distintas. Por lo tanto, el *mapudungun* fue perdiendo vitalidad entre sus hablantes; en casos más extremos, fue abandonado completamente.

Los relatos tradicionales mapuches no estuvieron ajenos a esta realidad. De los veintiún textos que se obtuvieron en las tres comunas ya citadas, seis de ellos fueron narrados

---

<sup>26</sup> Es importante señalar que G. Sánchez ya había consignado lo mismo.

<sup>27</sup> Lagos, 2004: 28.

completamente en la lengua indígena.<sup>28</sup> Ahora bien, es importante señalar lo siguiente: Pedro Inaipil (62 años), con domicilio en la comuna de La Pintana, manifestó que no entregaría los relatos en su lengua materna, debido a que no poseíamos competencia lingüística en el *mapudungun*; solo por eso los contó en español. Sin embargo, durante la entrevista dejó en evidencia el profundo manejo que posee de su lengua materna. Es más, nos proporcionó tres rogativas y algunos cantos en la lengua nativa. Señaló:

-“Estos son el ruego que hago todos los días. Mi señora en la noche tiene otro ruego, pero todo en *mapudungun*. Yo lo tengo escrito”.

-“(…) yo hablo el *mapudungun* ciento por ciento”.

Leonardo Anticán (27 años) y Julio Curín (18 años) entregaron sus relatos en *mapudungun*. Ello nos permite afirmar que es posible escuchar todavía algunas narraciones tradicionales en la lengua indígena. Ambos arribaron a la capital siendo adolescentes, y también participan activamente en agrupaciones indígenas urbanas. Respecto de su lengua materna, Leonardo Anticán expresó lo siguiente:

-“El *mapuzungún* muchas veces dicen algunas personas que hablaron, dicen que se le olvidó, pero no se le olvidó, no se le olvida. No quiere hablarlo. Muchas veces algunos que saben... eh no se olvida, pero sí se le pierde un poquito la fluidez, pero es cosa que se junte con un *peñi* un par de rato”.

---

<sup>28</sup> Tres *epew* y tres rogativas.

### 3. ANTECEDENTES DE LOS INFORMANTES

Informantes / Aspectos	Leonardo Anticán	Ximena Painemal	Jaime Cuyanao	Pedro Inaipil	Haydee Caniupán	Julio Curín
Lugar donde Nació	IX Región Puerto Saavedra	R. M. Santiago	R.M. Santiago	IX Región Chol-Chol	X Región Panguipulli	IX Región Purén
Ocupación	carnicero	estudiante de Psicología	estudiante de Ingeniería Automotriz	_____	estudiante	empleado de un frigorífico
Escolaridad	_____	15 años	16 años	_____	3 años (tres ciclos., educación vespertina. Considera hasta 8° año.	5 años en Liceo de adultos. Incluye hasta 2° medio.
Estado civil	soltero	soltera	soltero	Casado	casada	soltero
Edad	30 años	23 años	24 años	62 años	25 años	18 años
Cantidad de hijos	dos	_____	_____	tiene, pero no especificó número	uno	_____
Lugar de residencia	La Florida	La Florida	La Florida	La Pintana	Quilicura	Quilicura
Lengua materna	<i>mapudungun</i>	español	español	<i>mapudungun</i>	español	español
Hora de grabación	20:00 hrs. aprox.	20:00 hrs. aprox.	20:00 hrs. aprox.	12:00 hrs. aprox.	17:00 hrs. aprox.	20:00 hrs. aprox.
Tiempo de grabación	50 minutos	30 minutos	20 minutos	80 minutos	30 minutos	20 minutos
Lugar donde se realizó la grabación	Quilicura	Quilicura	Quilicura	La Pintana	Quilicura	Quilicura
Tipo de textos recolectados	<i>epew</i>	<i>nütram y epew</i>	<i>nütram</i>	<i>nütram rogativas</i>	<i>nütram</i>	<i>nütram</i>
Tipo de entrevista	informal	informal	informal	Informal	informal	informal

## 4. RELATOS RECOPIRADOS

### 4.1. Textos solo en español (de Chile).

Los relatos de Ximena Painemal, Jaime Cuyanao y Leonardo Anticán fueron recopilados en la comuna de Quilicura, en nuestra casa, el domingo 22 de abril de 2007.

#### 4.1.1. El *trapial* y el *ngürü* (El león y el zorro)

Narrado por Ximena Painemal, en Quilicura.

El león y el zorro urden un plan para conseguir comida. El zorro comienza a llamar a todos los animales diciéndoles que el león está muy grave y necesita hacerle un *machitún* para que pueda sanar pronto. Los ingenuos animales acuden al encuentro y, mientras danzan alrededor del enfermo, este atrapa a un ciervo y se lo come. Lo malo es que le deja solo los huesos al zorro. Este, indignado, piensa rápidamente en vengarse. Inventa que el mundo se dará vuelta; por lo tanto, es necesario amarrarse a un árbol. Con su discurso convence al león, quien pide ser atado. Finalmente, el zorro le confiesa que todo es mentira y se mofa de él.

Como señala Stith Thompson en “El cuento folklórico”, los animales juegan un importante papel en todos los cuentos populares. En este *epew* se observa con claridad la tendencia de adscribirles cualidades humanas, en este caso, al león y al zorro.

"Uno que el *ngürü* hace que le hagan un *guillatún*<sup>29</sup>, pa' poder conseguir comida. Se junta, llama el *ngürü* al *trapial* que es el león y el *ngürü*, el zorro, dice al *trapial* que le diga a todos los animalitos que está enfermo y que vengan a 'cerle un *machitún* para poder salir de esa enfermedad, porque así de esa manera ellos pueden atacar a los animales y poder comérselos. Fue una trampa y ahí es donde el *ngürü*, el zorro, empieza a llamar a todos, a todos los animales (entre los dos estaban pensando eso). Entonces el *ngürü* empieza a decir:

---

<sup>29</sup> *Ngillatun*: Ceremonia religiosa tradicional, a la cual los miembros de la comunidad piden a la divinidad mapuche *Ngünechen* que vele por sus sembrados y animales domésticos, mande lluvia o buen tiempo, y les proporcione bienestar físico y espiritual. El *machitún* es una ceremonia de sanación, practicada por un(a) *machi*.

- "El *trapial* está enfermo, necesita que le hagan un *machitún*." Y toda la gente llega y empieza a ‘cer *machitún*, y empiezan a danzar alrededor del *trapial* y el *trapial* después ahí dijo:

- "¡Ya, a atacar!"

Y ahí pescó a un ciervo, lo atrapó y se lo comió todo, y lo malo que le dio el puro hueso el *trapial*, o sea, el *trapial* se comió to’ a la comí’ a y le dejó los huesos al *ngürü*.

- "Este condena’ o" –decía el *ngürü*- "me dejó puro hueso, ya no má’." Y el *ngürü* dijo:

- "Me dejó lo’ puro’ hueso" [...].

Dijo que el mundo se iba a dar vuelta, porque él se estaba amarrando a un árbol y el *trapial* le dijo:

- "¿Por qué te estás amarrando a un árbol?"

- "Porque el mundo va a dar vuelta, entonces así yo no me caigo." El *trapial* dijo:

- "Entonces, amárrame a mí primero."

Era pillo el *trapial*, él quería to’ o ganar. Entonces el *ngürü* dijo: "Lo amarro".

Y lo dejó amarra’ o, bien amarra’ o.

- "Aquí te las veo, *trapial*" –le dijo. Y lo amarró bien.

- "Y ahí jodiste" –le dijo. Y ahora, al final, lo dejó atrapa’ o. "Y eso era mentira por to’ o lo que tú me hiciste, que me diste puro’ huesos." (le dijo).

- "Ese se lo escuché a un *chachai*<sup>30</sup> que lo contaba aquí en Santiago, cuando se juntan a hacer un *guillatún*."

Este *epew* fue registrado por el Dr. Lenz (1895-1897: 210-219), con algún cambio. Fue apuntado por su amigo, el señor Víctor Chiappa, quien al final señala que el zorro quiso subir al cielo. Invocó a Dios. "Entonces Dios le agarró, dicen, su lazo. Llegando al medio le fue cortado, dicen, su lazo. Cayó abajo, dicen, el zorro. Entonces murió."

---

<sup>30</sup> *Chachay*, "hombre de edad", "papacito". Es tratamiento respetuoso y cariñoso por parte de hijos y mujeres.

#### 4.1.2. El *ngenco* (El espíritu dueño del agua)

Narrado por Ximena Pinemal.

Es posible apreciar en este relato la reactualización, por medio de la palabra, de historias pasadas. Aquí Ximena señala la importancia de los *ngen* (espíritus) en la cultura mapuche. Ella en ningún momento cuestiona la veracidad de lo contado. En el texto “Me contó la gente de la tierra” (Kuramochi, 1992) aparecen dos textos que narran la relevancia de los *ngen*. Segundo Antimilla, uno de los informantes, manifiesta lo siguiente:

-“Mi abuela contaba que esta anciana, tal vez un espíritu-dueño (*ngen*) de la cordillera, se aparecía a los viajeros; y a aquellos que en su maldad se burlaban de ella, les ocurría que encontraban el fin de su vida en la tierra, entre los tormentos del agua a la que se precipitaban”.<sup>31</sup>

Más adelante, Antimilla señala en el relato “El lago de sangre” lo siguiente:

-“Hízolo así el hombre, trajo una oveja negra hasta el lago que brillaba más rojo que de costumbre. No era ciertamente un espíritu del bien, este *ngen* del Lago de Sangre. Nunca se ofrecen a Dios animales negros, ni ovejas, ni pollos, ni ningún otro animal, no son colores buenos para las ofrendas. Los brujos: *calcu*, usan aves negras para sus malignas prácticas, en sus cuevas bajo la tierra llamadas *reni*”.

Ricardo Latcham, en "La Organización Social y las Creencias religiosas de los antiguos araucanos" (1924), se refiere a las fuerzas de la naturaleza (trueno, agua, viento, rayos, entre otros) como espíritus dotados de atributos humanos. Para los araucanos eran seres vivientes: se enojaban, favorecían o se oponían a los deseos del hombre. Eran muy respetados y temidos. Es más, los indígenas les hacían frecuentes sacrificios y rogativas.

---

<sup>31</sup> Pasaje extraído del relato “La anciana protectora de los viajeros”, op. cit.:23.

Cabe destacar que las dos historias que aparecen en este relato de Ximena Painemal se refieren a la conocida narración de Manquián. Nos encontramos, entonces, con dos nuevas versiones.

- "Que siempre nosotros como mapuches cada cosa tiene su *ngen*, su espíritu o su dueño. Entonces en cada parte que uno va, por eso uno siempre como mapuche respeta harto lo que es la naturaleza".

- "Entonces había un hermano, se llamaba *Nawel*; el *Nawel* tenía como una vertiente, como un estero donde sacaba agua, con eso se bañaba, tomaba agua. Lo ocupaba para toda su existencia; estaba cerca de una *ruka*. Entonces en esa agua había un laurel grande que daba sombra ahí. Entonces, un día él fue y sacó agua y se levantó tan rápido que se pegó en la cabeza con el laurel. Entonces se enojó, fue a la *ruka* a buscar un hacha y dijo:

- "¡Voy a cortar este laurel pa' no pegarme más!", dijo.

Y llegó y cortó el laurel. Le cortó to'as la' hoja', lo dejó así nomá. Y lo más malo es que ahí estaba el *ngen*, el *ngenko*; vivía ahí en ese laurel. Y el *ngenko* se enojó y se fue, se cambió y, al final, se secó ahí y el *Nawel* quedó sin agua y se fue pa' otro la'o más lejos; así que tuvo que ir má' lejo' el *Nawel* a buscar el agua.

Y ahí es donde dicen... es por eso que cuando uno va a un bosque, mi tía siempre me dice que antes de entrar a un bosque, a cualquier cosa hay que pedir permiso al *ngen*, al espíritu de cada cosa.

Claro, si uno quiere sacar agua, pedirle permiso pa' sacar agua. Si uno quiere sacar una hojita, pedir permiso, porque cada cosa tiene su *ngen*, su espíritu que está cuidando, tiene su dueño. Entonces no es llegar y sacar, lo mismo mi tío me dijo con el *foye* (canelo). Ese es mucho más sagrado, y si uno llegara a sacar un *foye* así nomá... que él me contó que un caballero lo sacó así nomá' y quedó inválido. Y él tiene mucho respeto a eso, porque justo nosotros esa vez fuimo' a un *mingako*, un *mingako* cuando hacen, se juntan todos los de la comunida', cortan trigo y to'o eso. Entonces justo ahí había un *foye*, el canelo. Ahí hay *foye* y ahí me contó que él tenía mucho respeto con eso. Él vio eso, que un caballero por llegar y sacar nomá', un *lamngen* (hermano) de la comunida' no pidió permiso y quedó inválido. Entonces él me enseñó que yo tengo que tener mucho respeto por la naturaleza y pedir permiso, porque cada uno tiene su *ngen* y el *ngen* se enoja.

Lo mismo pasó con el *ngen* del *lafken* (mar, lago). Había un hermano también que sacaba pesca'os y en una roca caía una cascada bien linda, pero pa' él era chistoso, él decía: "-Parece una niña haciendo pichí", como que le hacía burla al *kura*, la roca que estaba ahí. Entonces en el *kura*, ahí estaba el *ngen* también y él; cuando fue por segunda vez, se le cayó una piedra en el pie; después se le cayó en el otro pie, al final no pudo salir, quedó como pegado el *lamngen* (hermano) ahí; entonces fue harta gente de la comunidad para tratar de sacarlo y no podían. Le tiraban lazo'; no, no había caso. Le querían cortar las piernas, y no. El *Mankian* se llamaba. Y al final ninguno de la comunidad pudo sacarlo. Se hizo *ngillatun* (rogativa) y to'o. Al final quedó pega'o como piedra".

Sobre *Mankián* han escrito varios estudiosos. Hugo Carrasco (1989) destaca la importancia de los *ngen* ("espíritus", para él) en la cultura mapuche. En su trabajo logró reunir cinco versiones del mismo relato. Si bien ninguno de ellos coincide con la segunda versión que nos narró Ximena, señala al respecto que "-en otras versiones, por reírse de la piedra, que semeja una mujer orinando- se queda pegado al fondo del mar y empieza a convertirse en piedra, proceso que no es detenido ni por la fuerza animal con que intentan sacarlo del agua (treinta yuntas de bueyes) ni por la fuerza del *ngillatun*, y que culmina cuando *Mankián* se convierte totalmente en una piedra, se resigna a su situación y queda convertido en una gran roca situada cerca de la playa".<sup>32</sup>

En Salas se encuentran también algunas versiones de este "cuento favorito de los mapuches"<sup>33</sup>, según él. Una de ellas fue narrada a Nelly Ramos por Mariano Alcapán, de unos 70 años, residente en el área de Queule, en la provincia de Cautín, IX Región. Realiza un profundo estudio acerca de este relato. Al final de dicho análisis, afirma: "tal vez en un nivel más alto de abstracción, el *epeo* de Manquián refleje el ideal mapuche de fusión entre el hombre y la naturaleza. Si esto es así, explicaría por sí mismo el arraigo de este *epeo* entre los mapuches actuales, a pesar de sus contradicciones factuales con la organización social moderna".<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Carrasco, H., 1989:182

<sup>33</sup> Salas, A., 1992:229.

<sup>34</sup> op. cit.: 237.

A. Salas clasifica este relato como un "epeo"; sin embargo, de acuerdo a lo expuesto ya en el marco teórico de este trabajo, esta narración se reconoce como un *nütram*, pues comprende un suceso considerado verídico y vivenciado por un miembro de la comunidad (así lo señala G. Sánchez). Una vez más surge el problema de lograr un criterio uniforme acerca de la naturaleza y tipos de relatos tradicionales orales mapuches.

En "Peaimün taiñ nütram" ("Vean ustedes nuestra literatura"), texto que contiene relatos mapuches, también aparece narrada la historia de *Mañkian* como un cuento de los antepasados. Aquí, José B. Ancán Pilquián, de la comunidad Teodoro Schmidt, la relata en cuatro capítulos.<sup>35</sup>

#### 4.1.3. *Nütram* narrado por Jaime Cuyanao, referido también a los *ngen*.

"-Mi tía me contó que mi primo chico siempre, por ahí por donde viven ellos, cerca de Lumaco, iba a tirarle piedra como a un canal, y a veces tiraba basura. Y una vez le tiró basura o cuestiones así, y en la noche mi primo chico se empezó a sentir mal; estaba súper enfermo, súper enfermo, y mi tía llevó a mi primo donde la *machi*. La *machi* le dijo que era porque el lugar se enojó con él. Entonces, para poder revertir esa enfermedad tenían que hacer como un *ngillatun* y tenían que hacer como una ceremonia, y tenían que llevar, hacer como una rogativa, hacer lo que el *ngen* pidiera. Y entonces fueron a ver qué era lo que quería el *ngen*. Pidió carne, pidió caballo. Pidió como do' animales y carne de caballo. Tuvieron que matar a un caballo y mataron –parece a un cordero, no me acuerdo. Pero el asunto es que lo llevaron para que se recuperara y, bueno, esto ocurrió como en dos días así. Lo llevaron y la *machi* estaba ahí haciendo la rogativa y dejaron las cosas. Entonces hicieron la rogativa, to'o el asunto. Después, pa'l otro día, como al tercer día, fueron a ver y no había nada, no había nada. No había comida, no había nada. Se lo había llevado el *ngen*".

---

<sup>35</sup> Aguilera et al., 1984b:24-37.

#### 4.1.4. Una experiencia personal de Ximena Painemal relacionada con los *ngen*.

"-Lo que me contó mi tía es que nosotros ese día habíamos jugado en el bosque, y después estábamos llorando. Llorábamos y llorábamos, me sentía mal, mis primos igual. Y ahí ella nos dijo que uno no puede llegar y jugar dentro de un bosque, o dentro de cualquier cosa, sin pedir permiso. Nosotros jugamos, hicimos tira todo y no sabíamos y ella nos ayudó. Nos hizo como una oración porque llorábamos nosotros. Ahí ella nos enseñó esas cosas con el *ngen*".

#### 4.1.5. *Nütram* breve de Leonardo Anticán relacionado con los *ngen*.

El narrador no cuestiona la existencia de los espíritus. Su real creencia queda claramente expresada en su última oración: "Es verdad".

"-Igual allá mi agüelo, había una parte donde sacaban agua, un agua de vertiente. Era una vertiente súper linda y mi agüelo le prendió fuego, habían *quilas*<sup>36</sup>. Allá abajo donde terminaban las *quilas* empezaba la vertiente. Era bonito. Y él no sé por qué le echó fuego a es *quilanto* (matorral de quilas). Y el *ngen*, el *ngenko* se enojó. Mi agüelo no pudo caminar nunca, nunca, quedó inválido de un día para otro.

Después fueron a ver a un *machi* y ahí le dijo que tenían que sacrificar no sé cuánto. No creyó mi agüelo, porque esta' a metí'o en esa cuestión de la religión. Quedó así, así murió.

Es verdad".

---

<sup>36</sup> Nombre españolizado de *küla*, una gramínea ramosa, de cañas leñosas, muy abundante en el sur del país (*Chusquea* H. B. Kth). La forma colectiva de *küla* es *külantu*.

**4.1.6. El siguiente relato corresponde a un *nütram*, aunque el Sr. Pedro Inaipil prefiere llamarlo *nütramkan*. Se trata de un mismo relato con dos versiones:**

4.1.6.1."-El relato que yo le escuchaba a mi agüelo era que este era un niño, en *wingkadungun* (en español) es rey, y en *mapudungun, ülmen*, y era un joven de 17 años. Vivía solo con su madre. Entonces cuando llegaron los españoles, según contaba mi agüelo, que este niño era súper rico, poderoso, y en Chile había mucho oro, porque estaba ese rey. La mamá lo cuidaba, entonces los españoles, los jefes, mandaron a sus soldados, querían ver al rey, querían conversar con el rey, con ese rey joven, y él no aceptó esa invitación. Por segunda vez intentaron traerlo al niño; tampoco aceptó. A la tercera vez los soldados mataron a ese niño, le cortaron la cabeza. Eso es lo que contaba mi agüelo, que le cortaron la cabeza y entonces la mamá, en un cántaro grande empezó a recibir la sangre de su hijo, y se estaba golviendo, transformándose otra vez en persona esa sangre. La señora no se dio cuenta, la mamá de ese muchacho, y entonces la botó. Cuando murió el rey, en esos tiempos, según el relato que ellos decían, no había piedra, puro oro y entonces, cuando murió ese muchacho, el rey, el joven, el *ülmen*, losoros se transformaron en tierra, como castigo. Y los soldados también fueron colgados en un albor (quiso decir árbol), según el relato, por los soldados españoles. Los mandaron, los soldados que habían ido sin autorización del jefe y mataron al muchacho; por eso que en este *mapu* (tierra) no hay oro, por eso que los buscadores de oro buscan en los ríos, en las piedras y en esa cuestión, por eso las piedras eran oro, había mucho oro, que había un rey mapuche".

4.1.6.2."-Y también ese mismo relato lo contaban de otra manera. También mataron al rey y donde botaron la sangre se brotó un copihue rojo, por eso el copihue es rojo, por la sangre. Eso es lo que contaba mi agüelo. Lo escuchaba conversar con mi agüelita, cuando en la noche conversaban tomando matecito; yo sentado al lado del fogón también escuchaba, porque yo no me metía en esa conversa; yo solo escuchaba.

Eso es una parte de relatos antiguos, cuando recién comenzaron a llegar los conquistadores, los evangelizadores.

Es un *nütramkan*".

#### 4.1.7. Pedro Inaipil narra una historia que le sucedió a su abuelo.

"-Y también contaba mi agüelo que hablaba de la honradez, que antiguamente los mapuches eran honrados, no había ladrones, no había asaltos, no había nada; a los mapuches no les interesaba la plata porque tenían suficiente con lo que le daba la *mapu*: tierra, alimento, todo. Ellos no trabajaban la tierra para bienes, sino que tenían actividades de respeto. Entonces cuando llegaron los españoles también le vinieron a enseñar a los mapuches a ser malos, a robar. Entonces mi agüelo quedó desde muy niño huérfano, creció con la madre y trabajó con un mapuche adinerado *Loncopequén* (Cabeza de mochuelo). *Loncopequén* era muy adinerado y tenía cuatro mujeres. "-Ahí trabajaba", decía mi agüelo. Y era muy diablo (hábil, alentado, valiente) el hombre. "En una oportunidad", dice, "venía del pueblo, había un lugar que se llama Coltuchehue, un *koyam* (roble), había un bajo, ahí habían zarzamoras como un bosquecito; ahí trabajaba la gente, los *wingkas* (chilenos)". Entonces contaba el *Loncopequén*: "En una oportunidad me atajaron", dijo. "Yo venía bien, sale un gallo, me bajó del caballo y arrastró pa'l monte, me tenía de caballito, me estaba 'horcando'", decía el *Loncopequén*. "Entonces yo siempre andaba con una cuchillita atrás. Entonces, como me estaba 'horcando, yo empecé a mover" (con acciones hacía mi agüelo), de a poquitito sacó la cuchilla, se la entierra y dice: "maté al *wingka*". "Yo le robé el caballo", decía el *Loncopequén*.

"-Y ese *Loncopequén* era muy famoso y era muy diablo y también tenía plata y muy inteligente era ese mapuche", decía mi agüelo, según la conversa que le escuchó al *Loncopequén*, porque como él conversaba con su señora y él lo escuchaba, porque él era empleado nomás. Esta es como una historia antigua que contaba que le habían pasado a los mapuches".

"-Y en una oportunidad me dice el *Loncopequén* que va montar el mejor caballo, luego a las 12:00 'e la noche va estar detrás de 'sa casa y ahí te va a llegar un amigo, un gallo a caballo también y ese amigo te va a hablar, pero, eso sí, cuando parta usted va a ir al lado de ese hombre. Usted tiene que seguirlo, me dijo el *Loncopequén*", decía mi agüelo. Entonces dice que fueron, no sé qué parte, lejos y "llegamos a una casa donde habían muchos animales. Mi compañero llegó y se desmontó y comenzó a sacar la tranca de los animales; iba a sacar todo rápido y sacó los

animales, traía una cachá de animales, así los sacó sin decirme ninguna cosa; mudo' los do'". "Y eso me pasó", decía mi agüelo. (Lo vivió, fue parte de esa historia.). "Entonces venían, veníamos como por la mitá' del camino, veníamos y no' alcanzó otro gallo, otro huaso má' bien vestí'o y se devuelve mi compañero y se ponen a pelear lo' do'; llegaban a brillar los rebencazos, las espuelas, los cordeles y, en ese momento, se le caen las espuelas a mi compañero; yo las recogí y las eché en el bolsillo, las guardé esas espuelas. De tanto pelear, los animales se echaron y no quisieron caminar más, así que el gallo dueño de los animales se fue, y nosotros nos vinimos, también lo' do'.

"-Dice que, contaba mi agüelo, que entonces era el *witranalwe*<sup>37</sup> "y al otro día me acordé que se le habían caído las espuelas a mi compañero, quise entregarle al jefe las espuelas y meto las manos al bolsillo" y sacó un sapo, entonces contaba que las espuelas eran sapos que cruzaban, y las riendas, un culebrón. Ahí dice que le dio susto".

"Entonces son historias que contaba, tantas historias, son muy antiguas. Yo las escuchaba siempre, yo estaba chico, nueve años, no le daba importancia, pero me quedó grabado. Pero cuando llegué, cuando empezamos el movimiento, ahí me acordaba recién, porque yo hablo el *mapudungun* ciento por ciento.

Y es como un cuento. Es real, es verdad".

#### **4.1.8. La apuesta del *ngürü* y el *kanin* (La apuesta del zorro y el jote)**

Narrado por Leonardo Anticán. Se trata de un *epew*.

En una apuesta con el jote, el zorro perdió su manta. Para recuperarla, ideó un plan: buscó un perro muerto y lo dejó a la orilla de un monte. Apenas el jote divisó al animal, bajó y lo empezó a picotear. Mientras se lo comía, el zorro lo ahorcó y así recuperó su manta. Al ver que

---

<sup>37</sup> "El *mal personificado* en un hombre alto que cumple las funciones de guardián de la casa y realización del mal según el mandato de su amo. Se alimenta de sangre humana y animal. Para esto su amo debe sacrificar a sus propios parientes. En caso contrario, el *witranalwe* actúa contra su mismo dueño. Aparece en la noche" (Catrileo, 1996:228).

no aparecía, los hermanos del jote se preocuparon y fueron a pedirle explicación al zorro (ellos sabían lo de la apuesta y habían visto a su hermano con la manta del zorro). Este negó haberlo visto; sin embargo, uno de los hermanos se dio cuenta de que el zorro vestía la manta que Bernardo, el jote, le había ganado. De inmediato los hermanos lo increparon, pero el zorro siguió negando todo y se fue. Aquellos, indignados, pidieron ayuda a algunos animales. Cuando encontraron al zorro, este no se amedrentó; al contrario, desafió a la *loica* y al *chingue*. Finalmente, todos los animales acorralaron al zorro, el *chingue* lo orinó, le pegaron hasta matarlo y, luego, le quitaron la manta. El zorro nunca confesó lo que había hecho con el jote.

"-Anteriormente habían hecho una apuesta el *kanin* (el jote) con el *ngürü* y había perdido su *makuñ* (manta) el *ngürü*, en una ‘puesta y andaba buscando cómo recuperar su *makuñ* y se le ocurrió una idea: andar preguntando a quién se le había muerto un perro por ahí, habían mata’o un perro por ahí. Ya andaba el comentario que el *ngürü* andaba buscando un perro muerto. Por ahí le dijeron que había un perro muerto, y fue a buscar uno y lo dejó a la orilla de un monte. A’entro ‘e una ratonera, por ahí, pa’ esconderse y se lo dejó... Y el otro a la vista del perro muerto, el *kanin*, altiro empezó a dar vuelta arriba pa’ que lo vieran. Bajó, no aguantó el *kanin* y bajó y empezó a picotear al perro. Metió la cabecita junto con la guatita. Cuando iba por el cogote aparece el *ngürü*. Lo pescó y lo ahorcó y recuperó su manta, y andaba con la manta del *kanin*. Mató al *kanin*. Ya y a to’o esto el *kanin* se llamaba Bernardo, se llamaba Bernardo el *kanin* y pasaron, pasó un día y Bernardo no llegó a la casa. Quedó preocupa’o su’ hermano’. “No toma, no sale a tomar, no hace nada malo y to’o los días llega a la casa, ¿qué le pasaría al Bernardo?” –se preguntaban lo’ hermano’.

-Se acordaron que había hecho una ‘puesta con el *ngürü*, andaba con la manta del *ngürü*.

-¡Ah, verdá’! Seguramente algo le paso a Bernardo. (Estaban preocupa’o’) El *ngürü* tuvo que ser, *ngürü* sa’e, hay que ir a preguntarle, *ngürü* sabe, porque ese andaba con la manta, el Bernardo andaba con la manta del *ngürü*. Habían hecho una ‘puesta.

Se reunieron to’o lo’ *peñi* (hermanos) y fueron donde el *ngürü*. El *ngürü* cachó que lo andaban buscando. Dejó escondí’a la manta del *kanin* por ahí y andaba con su manta de nuevo, y le preguntaron:

"-Hola, *ngürü*. ¿No viste a Bernardo por ahí?"

-No, yo no vi na', ¿qué?, ¿Cómo lo voy a ver, acaso ando con algo yo? (Se enojó el *ngürü*) ¿Salgo con él yo, me hai' visto tomar con él?

-No

-Entonces, no me preguntí na'. (Se enojó, choro).

Y de repente uno se dio cuenta.

"-Pero esa es la manta que andaba trayendo el Bernardo, dijo que se la había ganado al *ngürü*. ¿Cómo recuperó su manta este si andaba sin *makuñ*?"

Se devolvieron a preguntarle.

"-Y tú, ¿cómo recuperaste la manta? Esa es la manta que andaba trayendo el Bernardo, se la ganó", le dijo el *peñi* que era el má' choro.

"-La manta es mía, se la había presta'o nomá'. Se la había presta'o nomá'. Tenía frío el otro día y se la pasé".

"-No, si tú sabí', pa' mí que tú lo mataste".

"-¿Cómo lo voy a matar yo? ¿Por qué lo voy a matar?"

"-Qué, si andabai' buscando perro muerto el otro día, vo' sabí' donde está Bernardo".

Y el *ngürü*:

"-¿Cómo voy a saber yo? ¿Me viste con él, dónde me viste con él? No sé na' yo. Váyanse".

Ya y se fueron, se reunieron lo' *peñi*.

"-Vamo' a buscarlo, vamo' a encerrarlo pa' que nos diga la verda'".

Y fueron uno' *peñi*, fueron a buscar *loica*, fueron a buscar to'os los otros pajaritos que hay, to'os los pájaros, hasta *tiuques*. Se reunieron to'os, el ejército de pajaritos... Iban por el camino, to'os. Había uno tocando corneta, toca'a bonito, se escuchaba.

Se preguntó el *ngürü* "¿Adónde se escucha tanta gente? ¿Habría algún *ngillatun*? Puta, voy a ir a mirar".

Se ganó a la orilla del camino, hasta que lo encontraron.

"-¡Párate, tení' que decir la verdá'! ¿A'onde está mi hermano?"

"-Cha, ya andai' de nuevo con esa custión. Ya te 'ije ya que yo no vi na' a tu hermano. Pregúntale a otro por ahí, ese a lo mejor por ahí, algún otro *peñi* debe saber quién lo vio. Yo no lo vi na'".

Ya andaba con la manta.

"-Sí, si esa es la manta que te ganaron, no vengai' na'. Dime al tiro nomá' ante' que te saquemo' la mugre".

"-¿Quién me 'a sacar la mugre? ¿Tú me vai' a pegar? ¡Ven pa'ca! ¡Ven a pegarme!"

De repente... y entra una *loica* (la *loica* e' má' chora).

"-Con cuchillo, con cuchillo, con cuchillo, con cuchillo".

Entre los dos le pegaron. Se metió el buitre, to'o le pegaron. Otro *kanin*, el hermano del Bernardo, con ese se agarró firme, firme. Igual le pegaron.

"-Ah, to'os para'o, que no habían si'o capa' y to'a la cuestión".

"-Ya, *chingue*, es tu turno. Te toca a ti, *chingue*. Este ya no' pegó a to'o. Vamo'a confiar en ti".

El *chingue* ya se preparó, levantó su colita y lo meó.

"-¡Ya, enciérrenlo ahí!", dijo. "Que no salga pa' ningún la'o. Pesquen palo, to'o lo que tengan a mano. No lo 'ejen escapar".

"-¡Qué me vai' a pegar vo'!" –dijo. (Le echó la choreá')

Y se agarraron un rato.

"-¡Me salió choro este!, dijo.

Y se da la güelta y le manda una meá.

El *ngürü* quedó con el ojo así, pa' la embarrá', le sacaron la mugre, hasta que le quitaron la manta.

Lo mataron, pero nunca confesó qué había hecho con el otro. Después lo encontraron.

Los siguientes textos son de Haydée Caniupán, quien dijo no hablar *mapudungun*. Ella no participa actualmente en ninguna agrupación, aunque en la entrevista sí manifestó estar muy interesada en incorporarse a una.

#### **4.1.9. ¿Por qué le pusieron Witag allá, al lugar donde vivíamo'?**

"Esto fue harto tiempo atrá'. Según, dicen, el lago Calafquén se salió para fuera, o sea, como uno' do' o tre' kilómetro' y, bueno, mi mamá contaba que la gente no sabía qué hacer, porque habían casa' también y se estaban inundando y según... en el lago había un toro, en el lago. Entonce' había un *longko* (jefe) de apellido Catrial y él decidió hacer un *ngillatun* muy cerca, a la orilla del lago, má' bien dicho porque donde ya estaba, estaba la pampa donde se hacía el *ngillatun*. Ya estaba llegando ahí, a esa parte. Hicieron el *ngillatun* y este *longko* presentó otro toro así vivo,

de color amarillo, amarillo enterito, y bueno siempre en los *ngillatunes* se tiene a los animale' amarrao', así y creo que ahí el animal como que bramaba todo el rato; estaba el lago muy cerca, entonce' eso creo que fue que ahí era que él peliaba, el lago sonaba así como "witral", y por eso el lugar le pusieron, le cambiaron a Wital, pero en un comienzo fue Witral, y ahí quedó to'a la comunidá' así como Witá, porque ya esa comunidá' ya es grande.

Esa e' un poco la historia por qué le pusieron Witá'.

Este relato fue registrado por Yosuke Kuramochi (1992:125), con algún cambio. *Keliwelu Witag Lafken* (Cuando las aguas de Huitag se volvieron rojas) fue narrado por María Clara Llancafilo Millapán, de Chaura, IX<sup>a</sup> Región. El toro, protector de la tierra, no es amarillo, sino blanco en esta versión. "Fue así como el toro blanco, protector de las gentes, venció al rojo de las aguas. De esta forma retornó la calma al lugar y las aguas empezaron, lentamente, a recogerse".

**4.1.10.** "Lo otro que igual sé que la' mujere' ante' no hacían mudai allá y según dicen en San José habían una' señora', habían una' mujere' encantada' y a esa' mujere' la comunidá' de Witá la' fue a buscar, la' fue a buscar allá, pero así a punto'e *ngillatun*, *purín* (baile), qué sé yo, y con *mudai* (chicha) y también eso y to'o el camino así y pero tocando la *pifülka* (flauta), así también la corneta, la *trutruka*, también así la llevaron para'llá, porque eran mujere' encanta'a' y ella' hacían el *mudai*<sup>38</sup>. Ya y la' llevaron a una parte que se llama...Ya, bueno, pero e' como un ojo de agua grande como una laguna, pero es profundo, que está cerca de la pampa donde se hace *ngillatun* ahora, y ahí la' fueran a dejar para que ella' hicieran el *mudai*. Y ante' del *ngillatun* la gente iba uno o do'día' ante' y le iba a dejar el trigo y el barril que se llamaba donde echan el *mudai*. Y ella' hacían el *mudai*, pero igual creo que se perdieron, igual, porque no se le' podía ver a ella', como que nadie la' conocía. Sí, de hecho cuando la' llevaron para'llá, creo que avisaron que... por dónde iban a pasar, que no hubiera ningún perro suelto, que amarraran porque era poca' la' persona' que la' podían ver.

Eso fue verda', creo, son reale'".

<sup>38</sup> "*mudai*, s., chicha de maíz, trigo, cebada o de papas revueltas con trigo". (Augusta, 1916, T.I:142).

#### 4.1.11. El *ngürü* que quería cruzar el río

Narrado por Leonardo Anticán.

El zorro quería cruzar el río para hacer sus maldades a la otra orilla. Se hallaba sentado, cuando un pajarito pasó en su canoa. De inmediato el zorro le dijo que necesitaba atravesar, porque su madre estaba enferma. Sin embargo, el ave le contestó que su embarcación era muy pequeña. Luego, pasó el cuervo marino, pero como su canoa también era pequeña, le recomendó que le preguntara al lobo marino. Apenas vio aparecer al lobo marino, le pidió que lo cruzara. Después de una larga conversación, lo convenció. Cuando se disponían a sumergirse, el lobo marino le introdujo al zorro un palo en el trasero, pues era la única forma de que no le entrara agua. El zorro llegó a llorar, fue tomado de sorpresa. Así cruzaron a la otra orilla. Una vez en tierra firme, se pusieron a tomar sol y el lobo marino se quedó dormido. Entonces, el zorro aprovechó de llamar a unos amigos, quienes acudieron al lugar después de muchas llamadas. Con lanzas y palos mataron al *lame* (lobo marino).

"Este era un *ngürü* que quería cruzar el río, porque no tenía por dónde pasar y la única alternativa era cruzar el río para ir a'cer sus malda'es a otro, al otro lado. Lo único que quería ir, era a comer gallina.

Estaba sentado arriba un zorro tratando cómo cruzar para el otro lado. De repente pasó por la orilla del lago una *guala*, un pajarito, entonces le gritó:

"-¡*Guala, guala!*", le gritó para que lo pasara para el otro lado.

La *guala* miraba pa' to'os la'o'. De repente el *ngürü* le gritó que tenía un problema y que estaba enferma su mamá, que lo pasara, que lo cruzara. La *guala* le dijo que estaba muy llena su canoa, por eso no lo podía atravesar; era muy chica. Le dijo que atrás' venía el *yeku* (cuervo marino), y él tenía el *wampo* (canoa) má' grande y lo podía cruzar. Y esperó un rato más (el *ngürü*).

Cuando pasó el cuervo, le gritó que lo cruzara para el otro lado el zorro, porque estaba súper enfermo su hijo. A todo esto, el zorro era súper mentiroso, era *koyla* (mentira).

También se asustó el *yeku*.

"-¿Quién está hablando?" "¡Ah, el *ngürü!*", dijo el *yeku*.

"-¿Qué quiere ese perro?", dijo.

"-Que por ahí venía el lobo, el lobo tenía el *wampo* más grande y lo podía ayudar", le dijo el *yeku*.  
Allá en el río de repente aparece el *lame*, el lobo marino, el lobo grande.

"-¡*Lame, lame!*"

De repente avanzó un poco más.

"-Ya se va'somar" dijo el *ngürü*.

Él (el *lame*) tenía un cuerpo más grande, y por eso le podía decir que él lo podía cruzar.

El *lame* le dijo que un rato má' lo iba a pasar, que estaba descansando un poquito, que andaba ahí, en el lago, buscando pesca'o; por eso andaba cansa'o. (Se confió el *lame*). Se ganaron (se pusieron, permanecieron) asoleando. Le buscó conversa el *ngürü* pa' que'ar bien. Claro, le inventaba, le decía que él era buena persona, to'o eso, él tenía un *wampo* lindo, que él igual quería tener un *wampo* así pa'ndar en el medio del lago, ahí en el lago.

Descansaron un rato. Al rato, el *lame* mandó al *ngürü* a buscar ratonera (pasto grande que se usaban pa'cer la' *ruka*' ante').

Le dijo el *lame* que vaya a buscar ratonera' y que le trajera un ataíto.

El *ngürü*, cuando fue a buscar la ratonera, miraba pa'trá' al *lame*. Pensaba por qué lo mandó a buscar ratonera, encontró raro, que'ó como pensativo. Ya, total que llegó con la ratonera, pensando qué le iba a'cer el *lame* con el palo largo y le pasó la ratonera. El *lame* se para al la'o y le dijo que se diera vuelta y que mirara para allá. De repente el *ngürü* miró pa'trá', así con desconfianza, y ve que el *lame* está 'ciendo como un ata'íto, y le manda un palo donde miró. Lo retó el *lame*, porque había mira'o pa'trá'. Él le había dicho que mirara pa'elante. Le había puesto la ratonera por el trasero. Llegó a llorar el *ngürü*.

El *lame* le dijo que la única forma que no le entrara agua, era poniéndole un tapón. El *ngürü* llorando se subió arriba del *lame*.

"-¡Ayayayai!", decía.

El *lame* nadó un poquito para 'entro. Salió del *kiñiwiñ* (pasto que hay en la orilla del río). Iba en lo mejor, contento el *ngürü* arriba del *lame*; iba pensando en cazar ya, cuando de repente se hunde el lobo. El *ngürü* dijo:

"-¡Ay,ay,ay! A lo mejor me voy a morir, ¿adónde voy a llegar?"

Era la única forma que avanza el lobo al medio del lago. Casi ahoga' o iba el zorro. De nuevo, cuando estaba empezando a tomar aire, de nuevo se hunde el *lame*. Casi se murió el *ngürü*, ahoga' o el zorro. Asomaron a la orilla, el *ngürü* esta'a moja'íto. Llegaron a una parte como una barranquita. Se pusieron a tomar solcito, pa' secarse el zorro (estaba moja' o).

Se quedó dormí' o el lobo, donde se pusieron a tomar solcito. Ese sale a la orilla, sale a dormir nomá'. Y el *ngürü* se hizo el dormí' o ahí. De repente abrió un ojito, ve que está roncando el *lame*, y el *ngürü* mal agrá' ecí' o no encontró otra cosa mejor que ir a buscar a unos *peñi* (hermano) que tenía, uno' conocí' o.

"-Lo voy a matar", pensó altiro.

Nadie le creía. No le habían creído lo que decía. No le creyeron. Estaba durmiendo el *lame*.

Que tuvieran hachas, que tuvieran lanzas, que tuvieran palos, que trajeran todo pa' matar al *lame* (decía el *ngürü*). De repente llegaron. Primero, un hachazo en la cabeza, saltaba de un lado a otro el *lame*; recibía lanza' y palo', hasta que mataron al *lame*.

El zorro, lo primero que hizo es sacar un pe'azo 'e cuero pa' cer lazo.

Eso es un *epew*".

#### **4.1.12. El *ngürü*, el jote y la perdiz**

Narrado por Leonardo Anticán. Otra versión de este *epew* aparece en el texto "Bío-Bío Wingkul Pewenche Epew" (Cuentos Pewenche del Alto Bío-Bío), contado por Ernesto Manquepi, alumno de sexto básico de la Escuela de la comunidad de Butalelbun.

El zorro quería aprender a cantar. Un día, mientras paseaba, oyó cantar al jote y quedó embelesado. Se acercó y le manifestó lo que anhelaba. Este, al escuchar el deseo del zorro,

respondió que era imposible cumplirlo, porque su hocico era muy grande. Sin embargo, al zorro se le ocurrió que la única manera de cantar sería que alguien le cosiese el hocico. Así fue. El jote encontró que era una excelente idea para vengarse. Entonces, ordenó al zorro recolectar ratonera (pasto grande que se utiliza para construir una *ruka*), para llevar a cabo la tarea. El zorro sufrió mucho, incluso, terminó llorando. Luego de varios intentos, aprendió a cantar muy bien, al punto que el jote se puso envidioso. El zorro, muy agradecido, se despidió y se fue. Entonces el jote se subió a un árbol para ver dónde se dirigía. Apenas supo, bajó a avisarle a la perdiz para que lo asustara. Esta se escondió y, cuando el zorro pasó cantando, salió sorprendentemente. El zorro gritó del susto y se le rasgó el hocico. Todo lo que había sufrido, se fue en un rato.

"El *ngürü* andaba intentando encontrar una solución para cantar bonito. Entonces un día escuchó a alguien que cantaba bonito: "...Ay,ay,ay..."

Encontró bonita la canción el *ngürü*. "¿Quién e' el que canta tan lindo?" "Voy a mirar", dijo. Calláito, sin que nadie lo viera, fue a mirar. Era su *trafkiñ*. (son lo' compadre que hacen negocio).<sup>39</sup>

"-¡Ah, era mi *trafkiñ*!"

"-Sabías que soy yo, *trafkiñ*. Ah, ya no te asustí". Y se bajó el *kanin* (jote) con desconfianza.

"-Andaba buscando ratón por ahí y te escuché cantar, y cantai' tan bonito; quiero cantar igual que tú.

"- No, tení' el hocico muy grande, *trafkiñ*; no vai' a poder cantar".

"- Tiene que haber una solución, *trafkiñ*, yo quiero cantar como tú para buscar una mina por ahí;

---

<sup>39</sup> *Trafkiñ*, s., amigo con quien se han cambiado regalos de cualquier especie. (Augusta, 1916, T.I:221).

nadie me quiere a mí, *trafkíñ*; a lo mejor cantando bonito me van a querer busco una polola".

"-¿Cómo lo vamo' hacer, *trafkíñ*?"

De repente se le ocurrió una idea a él mi'mo:

"-¿Y si cosimo' el hocico, *trafkíñ*?", dijo. "Claro, ¿y si cosimo' un poquito el hocico, *trafkíñ*?"

Y el *kanin* pa' desquitarse to'o lo que le ha hecho el *ngürü*, dijo:

"-Ya poh, al tiro." Encontró buena la idea. Entonces lo mandó a buscar una aguja, de'sa que se usan pa' cosel (quiso decir "coser") las casas, uno' colihue' grande' (*koriwe*)<sup>40</sup>.

Lo mandaron a buscar colihue, había un *peñi* que recién había terminado de hacer una *ruka*, entonces le dijo:

"-Putá, ¿usted hizo casa, *peñi*?"

"-Sí, terminé."

"-Putá, andaba consiguiendo *koriwe*, *peñi*, tengo que ayudar a un primo por ahí, está 'ciendo casa igual y no tiene *koriwe*" (pura mentira que decía el *ngürü*). No le querían emprestar *koriwe*, porque cuando hacía algo no lo devuelve nunca. Y ya poh, llegó con el *koriwe* allá donde estaba su *trafkíñ*. Ah, 'l *trafkíñ* contento estaba.

"-Ya anda a buscarte el *koliüfoki*"<sup>41</sup> (una enredadera), dijo el *trafkíñ*.

Lo mandaron a buscar y llegó el *ngürü*. El *trafkíñ* empezó a seleccionar el *koliüfoki* y buscó el más áspero, el que tenía más, más nudos, pa' que le doliera má'. El otro era muy suave como pa' cérselo. Le dijo al *ngürü*:

"-¿'Ta seguro, *trafkíñ*, que le cosa el hocico?"

"-Sí poh, *trafkíñ*."

---

<sup>40</sup>El *koliwe* es una gramínea de Chile (*Chusquea culeou* Desv.).

<sup>41</sup> El *koliüfoki* o "trepadora" (*Cissus striata* R. et P.) es una enredadera o liana muy resistente que se usa en la construcción de una *ruka*. Reemplaza a los clavos, alambres y fierros.

"-Ya, aguanta un poquito, na'a má', lo vamo' hacer despacito".

Pesca el hocico y le dijo que agachara la cabeza contra un barranquito que había. Y con las dos manos acomodó bien donde iba a enterrar, y le chantó abajo, pero va con tuti.

"-¡Guaaaaaac!", dio medio grito el zorro. Llorando terminó de coser el hocico hasta que se lo cosieron.

"-Ya, *trafkiñ*, 'ta listo, ahora va cantar bonito".

Con el hocico coloreando con sangre, lleno de lágrimas dijo el *ngürü*:

"-Ya, *trafkiñ*, ¿será bueno esto, *trafkiñ*?"

"-Ah, *trafkiñ*, canta un poquito ahora".

"-¡Guac!" Cantó más finito.

"-Canta poh, *trafkiñ*, estai' puro leseando así poh, la cuestión es cantar no ladrar. Canta, *trafkiñ*".

"-¡Guac, guac, guac!"

"-No, parecí pato, *trafkiñ*. Tení, que aprender a cantar una canción".

Ya, y de tanto perder el tiempo y enseñarle a cantar hasta que aprendió, aprendió a cantar.

"-¡Ay, ayayayay...!"

Putá que lo encontró bonito el *trafkiñ*; se puso medio envidioso el *kanin*. Cantó bonito el *ngürü* y él, contento, se fue. Agradeció hartó a su *trafkiñ*.

"-Ya, *trafkiñ*, me voy a conseguir algo pa' comer. Voy a ir donde mi *palu* (tía paterna), voy a conseguir..."

"-Te vai' a demorar mucho, que'a muy lejo' tu tía".

"-No, *trafkiñ*, si esta'a tra'ajando por aquí." (Y qué, fue a robarle una gallina al que le fue a conseguir el *koriwe*, fue a robarle para darle 'e comer al *kanin*. Llegó y se fue contento).

"-Ya, *trafkiñ*, no' vemo' por ahí. Por ahí no' vamo' a ver." Partió.

Ya poh, y se fue. El *kanin* subió a un árbol y lo quedó mirando pa' onde iba ir. Y en el campo, no ve que se nota por donde pasan, el caminito, y se fue. Empezó a mirar, empezó a mirar para'llá, se fue allá a la vuelta, a encontrar allá, sin que lo vieran. Y fue avisarle a la *füchü*, a la perdiz.

"-Es que el *ngürü* te ha comí'o to'o' tus hijos, casi to'o' tus' hijitos", le dijo. "Un hijito nomá' te dejó", dijo.

"-Viene con el hocico cosí'o, estaba aprendiendo a cantar, sabe cantar ahora. Va pasar por ahí. Espéralo".

"-¡Ya poh!", dijo la *füchü*. "Aquí me voy a quedar".

Y el otro iba contento. Iba cantando, le salía bonito su cantito. El *kanin* estaba medio envidioso donde había canta'o mejor que él.

De repente va pasando el *ngürü*. Cuando iba pasando, cantando, sale la perdiz:

"-¡Huipipí!"

Y el *ngürü*: "-¡Guac!". Y se le rajó to'o el hocico. Hasta ahí llegó la canción, to'o lo que le había costa'o y to'o lo que había sufrí'o, se le fue en un ratito.

#### **4.1.13. Rogativa**

Narrada por el Sr. Pedro Inaipil.

Él señala al respecto: "*Estos son el ruego que hago todos los días. Mi señora en la noche tiene otro ruego, pero todo en mapudungun. Yo lo tengo escrito*". Lo anterior refleja la importancia de la rogativa en la cultura mapuche. "Es costumbre entre los mapuches que la gente de más edad ruegue al Padre y a la Madre del Cielo, los jóvenes solo dan gritos de ánimo a quienes ruegan. La Anciana Protectora le dijo que rogaría al Padre del Cielo por él y que éste la tenía para esa misión, por sus ruegos lo cuidaría y le enseñaría el camino sin peligro. Y así fue. Pasados unos días volvió el joven con un piño de animales, y la Anciana Protectora que lo

esperaba le dijo cómo había de cruzar el río, le dio la bendición del Dueño de los Hombres para que le fuera bien y se despidió de él. Todo porque había gastado palabras de su boca en ella, para hablar de cariño y de oración.”- señala Segundo Antimilla en “Me contó la gente de la tierra”.<sup>42</sup>

"Esta mañana estoy parado en esta Madre Tierra, por eso te doy mis saludos. Desperté bien esta mañana, porque me da buena vida, amanecí con la mente fresca y el corazón limpio. Usted me da aliento puro, aire puro, mi sangre está pura, mis huesos tienen fuerza, por eso le doy las gracias esta mañana. Pero también dame conocimiento y sabiduría, dame la luz de tu camino para seguir tu camino recto, y así ser anciano dueño de la tierra. Su corazón todos los días se mueve para cruzar un viento bueno para que nosotros vivamos más. Padre Todopoderoso están sus criaturas, están sus hijos, hijas, madre; están sus hijos, hijas, Padre. Ayúdalo todo a ellos, no los deje solo; solamente, Usted, sabe como van...

Decía mi ruego esta mañana, Padre.

Reciban mi ruego los Reyes del Cielo, los ancianos, los que juegan...

Que así se acabe, Madre, que así los Reyes del Cielo que ustedes están arriba reunidos en el *angkamapu* (tierra del medio).

Así es, Padre; así es, Madre, ¡*felepe may!* (¡que así sea!).

Que sigan los buenos conocimientos y sabiduría".

#### 4.1.14. *Nütram* narrado por Julio Curín Curín.

“Donde vivía, allá en Purén, hay un cerro llamado Tralauquén. Le dicen, también, Diñihuén, porque dicen que hay harto’ dihueñe’ (fruto del roble); por eso le dicen así. Dicen que en ese cerro había un hoyo. Yo iba a ese cerro a bu’car mardoño<sup>43</sup> pa’ cer la’ bolita’ pa’ jugar *palín*. En ese cerro había un hoyo y dicen que ahí se juntaban lo’ brujo’. Si uno pasaba por ahí, tenía piedra’; no se veía el hoyo.

Cuando subía a bu’car mardoño’, bajaba altiro. Se sentía como hueco; sonaba “tum,tum,tum”.

Yo nunca vi na’, pero dicen que era verdá’. Yo creo”.

---

<sup>42</sup> Kuramochi, op. cit.:25.

<sup>43</sup> El arbusto *refu*, o “palo negro” (*Solanum valdiviense* Dun.)



## 4.2 Relatos en *mapudungun*

### 4.2.1. El *ngürü* que quería cruzar el río<sup>44</sup>.

Narrado por Leonardo Anticán<sup>45</sup>.

- |   |   |
|---|---|
| 1. Anülefuy wente wingkul kiñe ngürü. Ayilefuy nometual.  | 1. Estaba sentado un zorro arriba de un cerro. Quería pasar al otro lado ( de un río.   |
| 2. Feymu rupay ina lewfü kiñe wala <sup>46</sup> (kiñe ññüm lewfü). Feymu eyputuy: “-¡Wala, wala!, pimeki wirarün [ñi] nome-tual.                               | 2. Entonces pasó por la orilla del río una guala (un pájaro del río). Entonces dijo: -“Guala, guala!”. (Le) gritó para que lo pasara al otro lado.                                      |
| 3. Wala adqintuy fillpüle.  | 3. La guala miró a todos lados.   |
| 4. “-¡Wala, kutranküley tañi ñuke, nometu-len anay, wala, nien ta kiñe wesa dungu tati anay, nometulen anay!”.  | 4. “-¡Guala, mi madre está enferma, pásame al otro lado, guala, tengo un problema grave, pásame al otro lado, pues!”  |
| 5. [Feypi] wala: “-Füta apoley tañi wam-po, topalayan anay. Feypüle küpaley ye-ku <sup>47</sup> , fey ta soy füta wampo ta nii”.                                | 5. [Dijo] la guala: “-Está muy llena mi ca-noa, no voy a poder, pues. Por allí viene el cuervo marino, él tiene una canoa más grande”.  |
| 6. Feymu ta ka kiñe pichin anületuy ti ngürü.   | 6. Entonces estuvo sentado otro poco el zorro.  |
| 7. “-¡Kutranküley tañi fotüm, nometulen anay chaw em!”; feypikefuy ngüentufe koyla wesa ngürü.  | 7. “-¡Está enfermo mi hijo, pásame al otro lado, pues, Oh Señor!”; decía el mal zorro mentiroso.  |
| 8. Trudefuy yeku. “-¿Chem kam suami ti wesa trewa ngüenen koyla wesa kullin? Feypüle küpaley lame, fey ta soy füta wampo ta niey, fey ta kellutuayu tati anay”. | 8. Se asustó el cuervo marino. “-¿Qué cosa quiere el perro malo, el animal malo (y) mentiroso? Por allí viene el lobo marino, él tiene una canoa más grande, él te va a ayu-dar, pues”. |
| 9. Feymu rangi lewfü [mu] tripay kiñe füta lame <sup>48</sup> . “- ¡Lame, lame, nometulen, no-metulen anay, ey mi ta kúme che ngeymi!”                          | 9. Entonces de en medio del río salió un lobo marino grande. “- ¡Lobo marino, lobo marino, pásame al otro lado, pásame  |

<sup>44</sup> El resumen del relato está consignado en la página 42 de este trabajo.

<sup>45</sup> La transcripción de los textos en *mapudungun* ha sido hecha empleando el Alfabeto Mapuche Unificado. La traducción la realizó G. Sánchez. Entre [ ] se ponen elementos omitidos, como también formas más correctas del *mapudungun*. El relato fue dispuesto en macrosegmentos.

<sup>46</sup> La *wala* es un ave acuática zambullidora (*Podiceps major*).

<sup>47</sup> El *yeku* es un ave marina de color negro (*Phalacrocorax brasilianus*).

<sup>48</sup> *Lame*, el lobo marino (*Otaria, Arctocephalus spp.*).

10. “-Feywüla nometuayu, kiñe pichi kan-  
chatuchi, ngürü. Chewchi ta amuay koy-  
lawal ti wesa ngüenen”, kichu rakisuam-  
tuy lame. “-Challwatuyawfun, feymu  
kanchalen anay” [pi].

11. Küme ta tripayal fey ka “-inche ta  
küme che ngen, wesa che ngelan, lame”,  
feypituy ngürü.

12. Sewma ta pichi rupalu: “-Kintuliñtu-  
aymi”, feypingi ngürü. “-¡Amunge, kiñe  
pichin küpalelan!”. Amuy kintuwal.

13. Rakisuamtulen amuy yemeal liñ<sup>49</sup>, ye-  
metuy liñ, welu ka rakisuamtukupaley.  
“-¿Chem chi ta mekeanu ti wesa ngü-  
nen?”, pi ñi rakisuam ngürü.

14. “- Waychiftunge [waychüftunge] üyü  
püle kintuleaymi” [pi lame]. Feyentulay,  
wiñokintuy. Mekey kiñe pichi kongka  
[lame]. Lukatungetuy wiñokintulu. “-Ü-  
yüpüle kintuleaymi”, pingelu ka.

15. “-¡Wak!” wirari ti ngürü, kichiw [kü-  
chiw] mu tukulengi kongka liñ. Ngümay  
ngürü. “-Tukulelen [tukulelenu] kiñe  
kongka liñ kichiw mu, feymu ta konlayay  
ko”. Ngümaygümakechi wechüy wente  
furi lame mu. “-¡Ay, ay, ay ayayay!”, fey  
pikefuy.

16. Ellakechi koni lewfü mu [lame]. Tri-  
palu kiñewiñ [kenewiñ]<sup>50</sup> mu (lewfü kachu),  
doy pichi inakontuy lewfü mu. Ayiwtu-  
amuli wente lame mu ka rakisuamtuamu-  
li chumgechi ta weñeal. Feymu ta mince  
lewfü koni ti lame. Rangi lewfü mu wef-

me al otro lado, pues, tú eres buena per-  
sona!”

10. “-Luego te voy a pasar, quiero des-  
cansar un poco, zorro”. “-Quizá adónde  
va a ir a mentir el muy pillo”, dijo para  
sí el lobo marino. “-Anduve pescando,  
por eso estoy cansado” [dijo]

11. Para quedar bien, dijo el zorro: “-Yo  
soy buena persona; no soy mala persona,  
lobo marino”.

12. Ya pasado un rato: “-Anda a buscar  
ratonera”, se le dijo al zorro. “-¡Anda,  
tráeme un poco!”. Fue a buscar.

13. Pensando fue a buscar ratonera,  
(la) trajo, pero venía de nuevo pensa-  
do: “-¿Qué cosa me va a hacer el pillo  
malvado?”, pensó el zorro.

14. “-Date vuelta, mira hacia allá (ade-  
lante). No obedeció; miró hacia atrás.  
Estaba ocupado haciendo un atadito  
(el lobo marino). Lo retaron cuando miró  
hacia atrás. “-Vas a mirar hacia  
allá”, se le dijo.

15. “-¡Huac!” grito el zorro (porque) le  
pusieron un atado de ratonera en el pote.  
Lloró el zorro. “-Me puso un atado de  
ratonera en el pote, así no va a entrar el  
agua”. Llorando amargamente se subió  
sobre el lomo del lobo marino. “-¡Ay,  
Ay, ay, ayayay!”, decía.

16. Un poco entró el lobo marino en el  
río (y) salió con alga “cara” (pasto del río);  
se acercó un poco más al río. Iba contento  
(el zorro) sobre el lobo marino (y) pensaba  
cómo robar. Entonces el lobo marino  
entró debajo del río. En medio del río

<sup>49</sup> Liñ, “ratonera” (*Anthoxanthum utriculatum* (T. et P.) Schouten et Veldk.) es una planta de hojas duras y cortantes. Se usa para techar la *ruka*.

<sup>50</sup> Planta acuática que crece en el fondo de las lagunas del sur (*Potamogeton australis* Phil.).

puy ngürü engü [engu].

17. “-¿Lapeanchi, chewchi ta puanchi?”.  
Re femyawki rangi lewfü ta lame. Montuy [ñi] layal, epe ürfifuy ti ngürü. Pichi tingkületufuy [tüngkületufuy]. Ká minche lewfü mu koni ti lame.

18. Epe lay ka epe ürfifuy ti ngürü. Nometu, ina lewfü wefpuy, fochon tripay ti ngürü. Feymu tripay pichi wechun mu ina lewfü pañitua, piwumtua [piwümtua].

19. Umagrumüy ti lame, pichi pañitulu. Lame tripaki re pañitua müten ka. Feymu umagkechikunuwi ti wesa ngürü. Ñochikechi nülay kiñe nge. Traltraltulerki lame ka amuy kintua kellulamngumeal [langümeal] lame.

20. “-Langumkunuafñ [langümkunuafñ]” rakisuamtuy ti wesa kullin.

21. Ini un [nu] rume feyentulay (koyla ngüentufe wesa kullin ka). Feyentungelay.

22. “-Nieamun [nieaymün] toki, rinkiwé [rüngküme], mamüll kupaleyman [küpaleyamün] langumua [langümua] lame” [pi] feymu ta wera kellu ta akuy.

23. Longkopüle amuy kiñe toki, üyüpüle amuy lame ka kiñe chüngar fapüle akuy, tralof. Wentetupüle kupaf, nageltupüle trayay. Montulay ti lame. Lay...Fentepuy.

24. Feymu ngürü ta wene [wüne] nentuy trelke [trülke] seftua ka.

25. Feyta lle may *epew* ngi.

desapareció con el zorro.

17. “-¿Me iré a morir quizá, adónde llegaré?  
El lobo marino andaba por andar en medio del río. Se escapó de morir el zorro, (pues) casi se había ahogado. Se quedó descansando un poco. De nuevo entró debajo del río el lobo marino.

18. Casi murió y casi se ahogó el zorro. Apareció al otro lado, junto al río; salió mojado el zorro. Entonces salió a un cerrito, junto al río, a tomar el sol (y) a secarse.

19. Se durmió el lobo marino, tomando un poquito el sol. El lobo marino salía solo para tomar el sol. Entonces se hizo el dormido el zorro malvado. Despacito abrió un ojo. Dicen que el lobo marino estaba roncando. Fue el zorro a buscar ayuda para matar al zorro.

20. “-Lo voy a matar”, pensó el animal malvado.

21. Nadie le creyó (era un animal malo y mentiroso). No le creyeron.

22. “-Tengan hacha, lanza (tridente), traigan palo, para matar al lobo marino”, [dijo]. Entonces llegaron muchos ayudantes.

23. Un hacha fue a la cabeza, el lobo marino fue para allá, otra puñalada (le) llegó por acá, una herida. Por arriba, un varillazo; por abajo, un palo. No se salvó el lobo marino. Se murió. Hasta ahí llegó.

24. Entonces el zorro primero sacó el cuero, para hacer un lazo.

25. Así es, pues, el *epew*.

#### 4.2.2. El ngürü con el *kanin*<sup>51</sup> y la *füchü*<sup>52</sup>. (El zorro con el jote y la perdiz)<sup>53</sup>

Narrado por Leonardo Anticán

1. Kiñe ngürü kintuyawfuy chumechi ta küme ülkantual. Feymu allküy rangi külantu mu kiñe ayün ülkantun (kintusewüyawfuy).

2. “-¿Ini ta fütä küme ülkantuki?”. Ñochi-kechi amuy askintual. Feymu perumi ülkantumeki, trafkiñ. “-¡Nagge trafkiñ, inche ngen tati trafkiñ. Allkütu[e]yu, trafkiñ, na küme ülkantukimi, inche kafey ayiken eyimi reke ülkantual”.

3. “- ¡Chew ta ülkantuaymi, fütä wün nieymi! Topalayaymi, kimlayaymi”.

4. “Müley tati, trafkiñ. ¿Chumechi ta ülkantual inche? Eymi reke ayiken ülkantual, feymu pepelayan kawchu. Ini nu rume ayikelayanu, trafkiñ; küme ayün ülkantule [ülkantuli] chi poyepelayanu kiñe kawchu feypüle”.

5. “Ya ka trafkiñ, ¿Chumkunuafiñ? Feymu kichu feypi: “-¿Ñisüftulekaan, trafkiñ?”

6. “-Fewla montulayay ti trewa”, pi ta kanin. “- Ya ka, femkunuafiyu, ñisüftuayu”. “-¡Amunge, kintunge kiñe chumilwe! Kä yerpatuaymi kollifoki. Feypüle kiñe peñi sewmarukamekefuy, aretufinge”. Ka pu peñi ayila fuy aretual; ngürü aretulu ta wüñokelay.

1. Un zorro andaba buscando cómo cantar bonito. Entonces oyó, en medio de un quilanto<sup>54</sup>, un canto bonito. (Andaba buscando ratones).

2. “-¿Quién canta tan bonito?” Despacito fue a mirar. Entonces vio (que) estaba cantando el amigo. “-¡Baja, amigo, yo soy, amigo! Te escuché, amigo, cantas muy bien. Yo también quiero cantar como tú”.

3. “-¡Qué vas a cantar, tienes el hocico grande! No vas a poder, no vas a saber”.

4. “- Así es, pues, amigo. ¿Cómo cantaré yo? Quiero cantar como tú. Entonces encontraré una (mujer) soltera. Nadie me va a querer, amigo; quizá si canto muy bonito me va a querer una (mujer) soltera por ahí”.

5. “-Está bien, amigo. ¿Cómo lo voy a hacer? Entonces dijo para sí (el zorro): “-¿Me va coser (el hocico)?”

6. “- Ahora no se va a escapar el perro”, dijo el jote.”Está bien, te lo voy a dejar así, te voy a coser el hocico”. “-¡Anda a buscar un alambre! Al venir trae boqui colorado. Por ahí estuvo ocupado haciendo una casa un hermano, pídele prestado”. Los hermanos no querían prestarle; cuando el zorro pidió prestado, no volvió.

7. Rupalu kiñe pichin, feymu akurumi ngürü.

7. Después de un rato, entonces llegó de

<sup>51</sup> *Kanin*, el jote (*Cathartis aura*) es un ave carroñera, de color negro. No tiene plumas en la cabeza y el cuello.

<sup>52</sup> *Füdü* (*füchü* en este texto), la perdiz (*Nothoprocta perdicaria*) es un ave que anida en los trigales. Es de color pardo o gris.

<sup>53</sup> El resumen del cuento se encuentra en la página 45 de este trabajo.

<sup>54</sup> Matorral de *küla*, una gramínea (*Chusquea* H. B. Kth). La forma española es *quilla*.

Füta ayiwküli. Akuy. Feymu sullituy soy wesalelu. “-Fewla kullituanu ti wesa ngüenen”, pirumi kanin. “-¿Rüf ta ayimi nüsüftual tami wün?” ramtungi ngürü. “-Mekekange anay, trafkiñ, rüf tati, rüf tati”. “-Ñochikechituyu, yavuluaymi”.

8. Tungi wün ngürü. “-Chollongtuaymi kiñe pichin”. Mülefuy kiñe pichi wingkul. Feymu epu kuü mu chüngartungi. “-¿Waaak, waaak” wirari ngürü kutrantulu . Ngümarumi ti ngürü.

9. Feymu ñüsüfwüntungi. “-Fewla ta füta küme ülkatuaymi, trafkiñ. Ya ka trafkiñ pichi ülkatuaymi” feypingi ngürü. “Wak, wak”. Soy pichi küme nentuymi, welu trewa reke wangkimekimi [wangkümekimi], ülkantuaymi, wangkilayaymi”, feypingi. Soy pichi rupalu, soy küme ülkantumeketuy.

10. Fente mekekalu kimpuy. Feymu kanin küme ayülañi. “-Feytachi trewa inche reke ülkantuay<sup>55</sup>. ¡Kalli müten! ¡Ülkantumule pe müten!” , ka pirumi kanin.

11. Feymu füta mañumtuy ti ngürü. “-Changeltu may, trafkiñ, füta mañumtulen, ey mi füla ta pean kawchu, pean üñam. Changeltu may, mañum”.

12. Amutuy kiñiw [kiñewe] mu ka askintuy chew rupayal ngürü. Lefamuy chew mülefuy füchü. Füchü engu ka wesa suam niefuy, soy pichikalü pichi füchü rangi ilotuy ti ngürü, feymu yafkawniengetuy.

13. Pichi feypingi füchü. “-Ya ka müten” pi. “-Montulayay ti wesa ngüenen, kalli müten. Rupale tapüle, lloftunieafñ”. Ill-

<sup>55</sup> En verdad, el jote no suele cantar. Si se lo espanta, solo emite chillidos.

repente el zorro. Estaba muy contento. Llegó. Entonces eligió el peor. “-Ahora me va a pagar el pillo”, dijo el jote. “-¿En verdad quieres coser tu hocico?” se le preguntó al zorro. “-Hazlo, pues, amigo, de veras, de veras”. “-Te lo voy a hacer despacito, animate”.

8. Le agarraron el hocico al zorro. “Agáchate un poquito”. Había un cerrito. Entonces con dos manos fue herido (con un cuchillo). “-¿Huaaac, huaaac!, gritó el zorro cuando le dolió. Se puso a llorar el zorro.

9. Le cosieron el hocico. “-Ahora vas a cantar muy bien, amigo. Ya, amigo, vas a cantar un poco”, se le dijo al zorro. “-Huac, huac”. Lo hiciste un poquito mejor, pero andas ladrando como perro; canta, no ladres”, se le dijo. Un poco después andaba cantando mejor.

10. Tanto ejercitarse, supo. Entonces el jote no lo quiso bien. “-Este perro va a cantar como yo”. ¡Va a ver nomás! ¡Que se vaya cantando nomás”, dijo el jote.

11. Entonces agradeció mucho el zorro. “-Muchas gracias, amigo, muchas gracias, por ti encontraré una (mujer) soltera, una querida. Muchas gracias, pues”.

12. Se fue solo y miró donde iba a pasar el zorro. Se fue corriendo donde vivía la perdiz. Con la perdiz tenía un problema grave. De las perdices, el zorro se comió a las más chicas. Por eso estaban peleados.

13. Le dijeron algo a la perdiz. “-Está bien, nomás”, dijo. “-No se va a escapar el pillo”. Va a ver nomás. Cuando pase por

kulefuy fūchū.

14. Amuli ngürü, ũlkantuamuli. “-Ay, ay, kintukawchumean, kintusomomean, ũlkantuamulen ka purutuamulen”.

15. Fūchū ta askintuli ka allkituli [allkütuli]. Feymu ta pi: “-Na küme ũlkantuküpali ti wesu ngünen, welu kalli, kalli. Montulayay tamu”.

16. Fūta ayiwküli ka puruturupali. Feymu tripay fūchū: “¡wipipi, wipipi!”. “-¡Waak!, pi ngürü. Wicharrumi wün ngürü. Feypuy ũlkantun ngürü.

aquí, lo voy a estar cateando”. Estaba enojada la perdiz.

14. Iba caminando el zorro, iba cantando. “-Ay, ay, iré a buscar una (mujer) soltera, iré a buscar una esposa, voy cantando y voy bailando”.

15. La perdiz estaba mirando y escuchando. Entonces dijo: “-Viene cantando muy bonito el pillo malvado, pero va a ver nomás, va a ver nomás. Ahora no se va a escapar”.

16. Estaba muy contento el zorro y pasó bailando. Salió la perdiz: “¡Huiipipi, huipipi!” “¡Huaac!”, dijo el zorro. Se le rasgó el hocico al zorro. Hasta ahí llegó el canto del zorro.

#### 4.2.3. *Ngürü ka pichi sañwe* (El zorro y el chanchito)

Narrado por Julio Curín. Este *epew* no fue contado oralmente. El informante, en esa oportunidad, manifestó no tener la fluidez para hacerlo. Prefirió escribirlo en *mapudungun*.

##### *Ngürü ka pichi sañwe*

“Kiñe rupa kiñe pichi sañwe<sup>57</sup> pürakünuwürkey kiñe soy fūta anümka. Fey ngürü penierkeyu, fey amuy inaltu mamüll, lelinpürafi pichi sañwe [ka] feypirkefi: “-Müna ayifun kay ñi pürayal ka chew tami mü lepun eyimi. “-¿Chumwechi pürayami?” ramturkefi. “-Kisu kimnien müten” pirkefi ti pichi sañwe. “-Küpapüralmi, inche kelluayu” pirkefi. Fey kiñe fūta sef mew witraniEFI ñi pürayal. Fey doy rangiñ amulelu ñi pual kenü mamüll, ti pichi sañwe nelkümkünufi ti sef. Ti ngürü komchuchikawi, wüsamuwi tranagpalu mapu mew. Ilotu sañwe ilo(a)fulu”.

##### *El zorro y el chanchito*<sup>56</sup>

Dicen que una vez un chanchito se subió a un árbol, el más alto. Entonces el zorro lo observó y fue junto al árbol. Se quedó mirando al chanchito (y) le dijo: “-Me gustaría mucho subir hasta donde te quedaste. ¿Cómo subiste?, le preguntó. “-Yo no más sé”, le dijo el chanchito. “-Si quieres subir, yo te ayudaré”, le dijo. Entonces, con un lazo grande lo tiró para que subiera. Cuando iba en más de la mitad para llegar hasta (la punta de) el árbol, el chanchito soltó el lazo. Todo el zorro se deshizo, se partió cuando llegó al suelo. El chancho que era para comer,

<sup>56</sup> La traducción al español la realizó G. Sánchez.

<sup>57</sup> *Sañwe* es préstamo del español, como *kawellu* (caballo), *waka* (vaca), *kapüra* (cabra), *mansun* o *manshun* (buey, de *manso*), etc.

comió [al zorro].

#### 4.2.4. Rogativas

Narradas por Pedro Inaipil.

##### 4.2.4.1. *Weypitun [wewpitun](ngillatun)*

0. Fe[y]tachi mapu [mew] witraleiñ.
1. Fe[y]tachi liwen mew Chaw.
2. Feymu marimari pikünuayu.
3. Newuñmaymi [Nüñmaymi] tüfachi llellipun, newuñmaymi [nüñmaymi] tüfachi nütramkan [mu], pu ülmen, pu longko pu machi.
4. Elchen Kuché-Elchen Füchá, femechi felepe may tüfachi sungu.

##### 4.2.4.2. *Amulsungu*

0. Kimiyu [kimeyu] anay peñi.
1. Füta awkantufe ngefuymi.
2. Nütramkafe wentru ngefuymi.
3. Küme wentru ngefuymi, küme weni [wenü] ngefuymi.
4. Fe[y]ta elkünüymi tami mapu, elkünüymi tami pu peñi, [tami] pu lamngen.

##### 4.2.4.3. *Mafutunngülam*

0. Fe[y]tachi mapu [mu] anay, ñawe, aniliyu [anülimi] ta tüfey [tüfa].
1. Eluayu ta kiñe nütram [ngülam].
2. Wenumapu Chaw, Wenumapu Kuché Eymi tami fotüm eluafimi küme müllo.
3. Eluafimi ta füsükü piwke küme nüyün [neyün], küme kürrof [kürüf].

##### *Introducción a un ngillatun*

0. En esta tierra estamos de pie.
1. En esta mañana, Padre.
2. Por eso te diré: “Buenos días”.
3. Toma esta rogativa, esta conversación [de] los *ülmenes*, los jefes, los (las) *machis*.
4. Madre Creadora-Padre Creador, que así sea esta oración.

##### *Cuando se va un difunto*

0. Te conocí, hermano.
1. Fuiste un gran jugador.
2. Fuiste un hombre de conversa.
3. Fuiste un buen hombre, un buen amigo.
4. Dejaste tu tierra, dejaste a tus hermanos, a tus hermanas.

##### *Consejo de casamiento*

0. Hija, estás viviendo en esta tierra.
1. Te voy a dar un consejo.
2. Padre de la Tierra, del Cielo; Madre de la Tierra, del Cielo, dale a tus hijos buenos sesos (cerebro).
3. Dale un corazón fresco (limpio), un buen resuello, un buen aire.

## 5. PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

### 5.1. Algunos rasgos del español en los relatos recolectados

#### 5.1.1. PLANO FONOFONOLÓGICO

A) Fenómenos vocálicos:

##### - Semiconsonantización de /e/ en hiato.

Lesjando por leseando  
(Leonardo)

B) Fenómenos consonánticos:

##### - Comportamiento de /s/ en posición final.

Es posible apreciar que, tanto en posición final absoluta como en final de sílaba, la /s/ tiende mayormente a la aspiración (/h/).

ladroneh, menoh (Pedro)  
loh, doh (Jaime)  
unoh, casah (Leonardo)  
nomáh (Xime)

ehtán, frehca (Pedro)  
buhcar, puehto (Leonardo)  
ehpíritu, ehtábamoh (Ximena)  
cuehtioneh, eh (Jaime)

##### - Comportamiento de /d/ en posición intervocálica.

Respecto de este fenómeno, podemos señalar que se produce una elisión.

- to'o, moja'o, ahoga'o, agradeci'o, na', ata'ito (Leonardo)
- to'o, to'a, atrapa'o, comí'a, amarra'o. (Ximena)
- to'o (Jaime)

##### - También se observaron casos de elisión de la /d/ en posición final.

- comunidá' (Ximena)
- mitá' (Pedro)

### - Fonema /č/

Se observa una inclinación a sustituirlo por /š/<sup>58</sup>.

- šico, dišo (Leonardo)	por	chico, dicho
- escuše, mašitún (Ximena)	por	escuché, <i>machitún</i>
- Šol-Šol, escušaba (Pedro)	por	Chol-Chol, escuchaba
- šico, maši (Jaime)	por	chico, <i>machi</i>

### -Grupo consonántico /tr/

Su uso se inclina por una articulación ápico-prepalatal africana sorda: [tʃ]

- |                                      |
|--------------------------------------|
| - tʃatando, otʃo (Leonardo)          |
| - atʃapa'o, tʃapial (Ximena)         |
| - tʃabajaba, tʃa'sformándose (Pedro) |

### -Equivalencia de laterales y vibrantes.

La igualación de /r/ con /l/, en los informantes, presentó una ocurrencia mínima.

- |                                |
|--------------------------------|
| - cosel ----- coser (Leonardo) |
| - álbor ----- árbol (Pedro)    |

### -Equivalencias acústicas.

Dentro de la variedad de este fenómeno, en el corpus se presenta la alternancia /bwe/ ~ /gwe/, ocurriendo /gwe/ en las voces que debieran presentar /bwe/. También, es posible observar la alternancia /b ~ g/.

<sup>58</sup> Adoptamos los símbolos fonéticos empleados por el Dr. R. Oroz (1966).

- agüelo ~ abuelo (Leonardo)
- güelta ~ vuelta
- agüelo ~ abuelo (Pedro)
- agüelita ~ abuelita

- golviendo ~ volviendo (Pedro)

### 5.1.2. PLANO MORFOFONÉTICO

#### - Contracciones

En el corpus, se observa una elevada ocurrencia de estas formas.

- parallá ~ para allá (Leonardo)
- pa'trá' ~ para atrás
- pacá ~ para acá
- desa ~ de esa
- estaciendo ~ está haciendo
- pal ~ para el (Pedro)
- pal ~ para el (Jaime)

### CAMBIOS ESPORÁDICOS

Los informantes presentan una marcada tendencia a la supresión de sonidos, ya sea en posición inicial, interior o final de palabras. Se encontró solo un caso de adición de sonidos.

#### - Apócopes

En general, el corpus presentó supresión de la consonante final /d/ y reducción de sílaba final por elisión de /r/ y /d/ intervocálicos, con posterior simplificación de las dos vocales iguales en contacto.

- pa' ~ para (Leonardo)
- na' ~ nada
- embarrá' ~ embarrada
- pa' ~ para (Ximena)
- comunidá' ~ comunidad
- mitá' ~ mitad (Pedro)

### - Aféresis

- 'cer ~ hacer (Leonardo)
- 'ciendo ~ haciendo
- 'elante ~ delante
- 'ta ~ está
- 'puesta ~ apuesta
- 'ejen ~ dejen
- 'ije ~ dije
- 'cer ~ hacer (Ximena)
- 'horcando ~ ahorcando (Pedro)

### - Síncopas

- a'entro ~ adentro (Leonardo)
- a'onde ~ adonde
- tam'ién ~ también
- ju'ando ~ jugando
- esta'a ~ estaba
- tra'ajando ~ trabajando (Pedro)

### - Prótesis

- emprestar ~ prestar (Leonardo)

- **Desgaste fonético de palabras**<sup>59</sup>

Es el caso de *po* ~ *pues*, forma ya común en el español de Chile.

### 5.1.3. PLANO MORFOSINTÁCTICO

- **Diminutivos**

La ocurrencia de *\_it-o*, *\_it-a* es muy frecuente en el corpus estudiado.

- *ata'íto* (Leonardo)
- *poquito*
- *barranquita*
- *barranquito*
- *caminito*
- *cantito*
- *hijito*
- *ratito*
- *guatita*
- *escondi'íta*
- *ojito*
- *finito*
- *ligerito*
- *animalito* (Ximena)
- *agüelita* (Pedro)

- **Uso de *nomás***

En el corpus, es posible observar este adverbio con frecuencia.

- **Empleo del voseo**

Se apreció solo en algunos momentos, especialmente cuando los personajes de los relatos interactuaban entre ellos.

---

<sup>59</sup> Oroz (1966:177) señala que "en varias palabras de uso muy frecuente hay como en casi todas las lenguas, notable desgaste fonético. Muy conocido en el ámbito hispano es el caso de *pues*, que sufre variaciones, según las circunstancias, oscilando entre *pues*, *pos*, *pu*, *po*, y simplemente *ps.*, *p.*".

- Te **vai'** a demorar mucho (Leonardo)
- **Parecí'** pato.
- ¿Me **hai'** visto tomar con él?
- No me **preguntí'** na'.
- ... **andabai'** buscando perro muerto (...), **vo' sabí'** dónde ...
- ya **andai'** de nuevo...
- ¿Tú me **vai'** a pegar?

### -Empleo de conectores recurrentes

Dentro de los ilativos más utilizados por los informantes, se encuentran “de repente”, “por eso” y “entonces”, siendo este último el más frecuente. Incluso, podría considerarse como una muletilla con carácter de expectación.

- De repente abrió un ojito (Leonardo)
- De repente el *ngürü* miró pa'trá...

- ... por eso en este *mapu* no hay oro... (Pedro)
- ... por eso que los buscadores de oro buscan en los ríos.
- ... por eso las piedras eran oro.
- ... por eso el copihue es rojo.

- Entonces amárrame (Ximena)
- Entonces el *ngürü* dijo....
- Entonces así yo no me caigo.
- Entonces el *ngürü* empezó a decir...
- ...entonces pasan casi to'o los días (Leonardo)
- Entonces le dijo...
- Entonces no me preguntí' na'
- Entonces mi agüelo quedó desde muy niño huérfano (Pedro)
- Entonces son historias que contaba...
- Entonces dice que fueron...
- Entonces yo siempre andaba con una cuchillita.
- Entonces para poder revertir... (Jaime)
- Y entonces fueron a ver...
- Entonces hicieron la rogativa.

### - Formas verbales regularizadas

Solamente se encontró un caso.

- ¿Y si **cosimo** el hocico...? ~ ¿Y si **cosemos** el hocico...? (Leonardo)

#### -Falta de concordancia en oración copulativa

Estos son el **ruego** que hago todos los días. (Pedro)

### 5.1.4. PLANO LÉXICO-SEMÁNTICO

#### - Uso de expresiones coloquiales

- Me salió **choro**. (Leonardo)
- Le **echó la choreá**.
- Yo quiero cantar como tú para buscar una **mina** por ahí.
- El **gallo**, dueño de los animales, se fue... (Pedro)

Español estándar de Chile:

- Me salió **agresivo**.
- **Lo encaró**.
- Yo quiero cantar como tú para buscar una **joven** por ahí.
- El **hombre**, dueño de los animales, se fue...

#### - Carácter acumulativo y redundante

Se manifiesta en la reiteración de expresiones con el propósito de enfatizar.

- ...el *trapial*, o sea, el *trapial* se comió to'a la comía. (Ximena)
- ...el *kanin* se llamaba Bernardo, se llamaba Bernardo el *kanin*... (Leonardo)
- ...querían conversar con el rey, con ese rey. (Pedro).

#### -Voces con otro contenido semántico

- ...¿cuánto se llama? (Leonardo)
- Se ganaron asoleando

Español estándar de Chile:

- ... ¿Cómo se llama?
- Se pusieron a asolar.

### - Uso de onomatopeyas

- Canta, *trafkíñ*. (Leonardo)
- **¡Guac, guac!**
- No, parecí' pato, *trafkin*.
  
- ...sale la perdiz:
- **¡Huipipí!**
  
- Y el *ngürü*:
- **¡Guac!** Y se le rajó to'o el hocico.

## 5.1. El *mapudungun* de los relatos recopilados. Breve caracterización

El *mapudungun* de los relatos presenta, en general, las características del *mapudungun* hablado en la IX<sup>a</sup> Región, salvo pequeñas variaciones.

### 5.2.1. Fonología

Presenta los fonemas que ocurren en el *mapudungun* en referencia:

- /ü/ vocal alta posterior no redondeada,
- /tʰ/ consonante alveocacuminal retrofleja sorda,
- /f/ consonante fricativa labiodental áfona,
- /r/ consonante fricativa alveocacuminal retrofleja sonora,
- /ŋ/ consonante resonante nasal velar sonora.

#### 5.2.1.1. Observaciones sobre el vocalismo

/ü/, ocurre a veces como /i/, v. gr.: /*ɨwɑ̃čiftuŋe!*<sup>60</sup>/ ‘¡date vuelta!’, /*kičiu*/ ‘culo’, /*weni*/ ‘amigo’, en lugar de /*ɨwɑ̃čüftuŋe!*/, /*küčiu*/, /*wenüi*/; /*ei*/ se monoptonga en algunos casos, v. gr.: /*amuli*/ ‘él va, está yendo’, /*ayüküli*/ ‘él estaba contento’, /*feipiŋi*/ ‘él fue dicho, le dijeron’, /*ini*/ ‘quien’, en vez de /*amulei*/, /*ayükülei*/, /*feipiŋei*/, /*inei*/, etc.

#### 4.2.1.2. Observaciones sobre el consonantismo

/d/, consonante fricativa interdental áfona del *mapudungun*, aparece sustituida por /s/, consonante fricativa alveolar sorda, v. gr.: /*askintuli*/ ‘él está mirando’, /*sef*/ ‘soga, cuerda’, /*soi*/, ‘más’, /*somo*/ ‘mujer’, /*sullitui*/ ‘él eligió’, por /*adkintuli*/, /*def*/, /*doi*/, /*domo*/, /*dullitui*/, etc. Es posible que /*ʎ*/, consonante resonante alveopalatal sonora, ocurra como /y/, consonante fricativa

---

<sup>60</sup> Los ejemplos referidos al vocalismo y al consonantismo los transcribimos fonológicamente.

palatal sonora, pero, por tratarse de textos escritos por el informante, no se pudo comprobar. Tampoco se pudo verificar la ocurrencia de los alófonos interdientales [t̪], [ɲ] y [l̪].

### 5.2.2. Morfología

La estructura de sustantivos y adjetivos no presenta variación, v.gr.: *füta*<sup>61</sup> ‘grande’, *foüim* ‘hijo de ego masculino’, *kanin* ‘jote’, *kawchu* ‘mujer soltera’, *kullin* ‘animal’, *küime* ‘bueno’, *lame* ‘lobo marino’, *lewfü* ‘río’, *ngürü* ‘zorro’, *ñuke* ‘madre’, *pichi* ‘chico’, *trafskiñ* ‘amigo’, *trewa* ‘perro’, *üñüim* ‘pájaro’, *wampo* ‘canoa’, *wün* ‘boca, hocico’, *yeku* ‘cuervo marino’.

En el verbo ocurren los morfemas que expresan tiempos pasado-presente, futuro y pretérito contrafactual (no vigente en el presente) del modo indicativo, tanto en forma positiva como negativa, v.gr.: *rupay* ‘él pasó’, *montulay* ‘él no se salvó’, *yemetuy* ‘él fue a buscar’, *amuay* ‘él irá’, *kimlayaymi* ‘no vas a saber’, *kintusewüyawfuy* ‘él andaba buscando ratones’ (ahora, no). Las formas del modo imperativo coinciden también con las del *mapudungun* más conocido, v.gr.: *jamunge!* ‘¡ve, anda!’, *jaretufinge!* ‘¡pídele prestado!’, *jkanchatuchi!* ‘¡quiero descansar!’.

Ocurren palabras formadas por aglutinación de morfemas, características del *mapudungun*, v.gr.:

*kintu-kawchu-me-a-n*<sup>62</sup>: ‘iré a buscar una mujer soltera’,  
*kintu-liñ-tu-a-y-mi*: ‘vas a buscar ratonera’,  
*kintu-sewü-yaw-fu-y*: ‘andaba buscando ratones’,  
*rakisua-m-tuku-pa-ley*: ‘(él) venía pensando’,  
*langüim-kunu-a-fi-ñ*: ‘lo voy a dejar muerto’ = ‘lo voy a matar’,  
*lloftu-nie-a-fi-ñ*: ‘lo voy a estar cateando’,  
*sewma-ruka-meke-fu-y*: ‘él estaba ocupado haciendo una casa’,  
*ülkantu-amu-le-pe*: ‘que se vaya cantando’.

<sup>61</sup> Los ejemplos referidos a la morfología los transcribimos empleando el *Alfabeto mapuche Unificado*.

<sup>62</sup> Separamos los morfemas constituyentes de las expresiones con un guión.

También se registran coincidencias en los morfemas que expresan las llamadas ‘personas satélites’, v.gr.:

*feypi-rke-fi*: ‘dicen que (él) le dijo’ (tercera persona a tercera persona),

*kullitu-a-n-u*: ‘(él) me va a pagar’ (tercera persona a primera persona),

*lloftu-nie-a-fi-ñ*: ‘lo estaré cateando’ (primera persona a tercera persona),

*nometu-a-e-yu*: ‘(él) te va a pasar al otro lado (del río)’ (tercera persona a segunda persona),

etc.

*nometu-lel-e-n*: ‘pásame al otro lado (del río)’ (segunda persona a primera persona), etc.

Ocurre también el morfema reportativo –rke-, el cual indica que el narrador no fue testigo presencial del hecho acerca del cual informa, v.gr.:

*pe-nie-rke-(e)-yu*: ‘dicen que (él) lo observó’,

*pi-rke-fi*: ‘dicen que (él) le dijo’,

*püra-künu-w-ürke-y*: ‘dicen que (él) se subió (a un árbol)’,

*traltraltu-le-rk-i*: ‘dicen que (él) estaba roncando’.

## 6. CONCLUSIONES

A base del presente trabajo podemos concluir lo siguiente:

6.1. Actualmente no existe todavía un criterio uniforme respecto de la naturaleza y tipos de relatos tradicionales orales mapuche.

6.2. En 1895, el Dr. Lenz inició uno de los más completos y variados corpora de textos en *mapudungun* que se conoce hasta hoy. Dentro de la narración en prosa, reconoció el *epew* (cuento) y el *nütramkan* (relación histórica). En 1981, Iván Carrasco propuso una organización más rigurosa y tentativa, basándose en las observaciones en terreno realizadas en las provincias de Cautín y Malleco y parte de Osorno. Lo mismo hace, por su parte, G. Sánchez tomando como base los relatos orales provenientes del Alto Bío-Bío; reconoce tres tipos, a saber: el *epew*, el *nütram* y el *perimontun* (*nütram*).

6.3. Otro hecho que se pudo constatar, a lo largo de la investigación, es la falta de una equivalencia exacta de las categorías narrativas mapuches con las no mapuches. ¿Es el mito un *epew* o un *nütram*? Para los mismos hablantes nativos, un mismo mito puede ser para algunos *epew* y para otros, *nütram*. Incluso, G. Sánchez afirma en uno de sus artículos que, en más de una oportunidad, el narrador –al terminar un *epew*- ha utilizado la fórmula de cierre “ventepoy ti ngütram” (hasta aquí llega la conversa).

6.4. La carencia de un criterio uniforme no radica en la poca exhaustividad de quienes han abordado el tema, sino que se origina en los textos mismos, porque en ocasiones – en un relato- podemos reconocer varios géneros o tipos (de animales, autobiografía, épico, mítico, etc.).

6.5. Las hipótesis propuestas se cumplen a cabalidad. En la ciudad de Santiago los relatos mapuches continúan transmitiéndose oralmente, de generación en generación, y forman parte de la “visión de mundo” de quienes los conservan. Es importante señalar, también, que todavía se narran con el propósito de entretener y educar al auditorio, sobre todo juvenil.

6.6. Según se pudo observar, los relatos mapuches -en contextos ciudadanos- se entregan también en la noche, cuando la comunidad se reúne a festejar acontecimientos importantes, tales como *wiñoltripantü* (año nuevo mapuche), *ngillatun* (rogativa) y celebraciones que tienden al esparcimiento.

6.7. Durante la etapa de recolección de relatos fue posible obtener alrededor de veintiún textos tradicionales mapuches (entre ellos tres rogativas breves). Solo tres *epew* y las rogativas fueron narrados completamente en *mapudungun*. Esto demuestra que no todos los informantes poseían competencia en la lengua indígena. De los seis informantes consultados, solamente Leonardo Anticán y Pedro Inaipil declararon conocer y hablar con bastante fluidez la lengua nativa. Aunque Julio Curín expresó que no hablaba muy bien *mapudungun*, el relato escrito por él mostró un uso satisfactorio del mismo.

6.8. Los textos en *mapudungun* fueron entregados por los tres informantes varones. Al respecto, cabe señalar que ellos arribaron a la capital cuando eran adolescentes. Por tanto, vivieron en el sur alrededor de quince años. Durante ese lapso, no solo aprendieron a hablar perfectamente su lengua materna, sino que conocieron las tradiciones, las creencias, etc., es decir, la cultura de su pueblo. De ahí, entonces, que hayan podido entregar relatos en *mapudungun*.

6.9. Durante la investigación fue posible obtener solo relatos en español y en *mapudungun*. No se recolectaron relatos mixtos. Los textos recogidos fueron de *epew*, *nütram* y *rogativas*. La mayoría de estos fueron narrados en español. Ello puede ser muestra de la poca competencia en *mapudungun* que poseen los mapuches urbanos, en el presente.

6.10. En el plano fonofonológico se registran los siguientes fenómenos:

6.10.1. /s/ tiende mayormente a la aspiración (/h/), tanto en posición final absoluta como en final de sílaba (característica del español de Chile).

6.10.2. /d/ en posición intervocálica se elide.

6.10.3. /č/ tiende a ser sustituido por /š/.

6.10.4. El grupo consonántico /tr/ se asibila. Coincide con el fonema /tʰ/ del *mapudungun*.

6.10.5. Se registra en los textos una marcada tendencia a la supresión de fonos, ya sea en posición inicial, interior o final de palabras. Solo ocurrió un caso de adición.

6.11. En el plano morfosintáctico, podemos destacar los siguientes fenómenos:

6.11.1. Entre los conectores recurrentes, es “entonces” el que aparece con mayor frecuencia. Puede interpretarse como una muletilla con carácter de expectación. En *mapudungun* también muy frecuente.

6.11.2. Existe un consenso entre los estudiosos de que el español de Chile tiende al uso excesivo de diminutivos, en el habla informal. Dicho acuerdo es avalado por la elevada aparición de *-it-* en el corpus estudiado.

6.12. En el plano léxico-semántico, el fenómeno más destacable es la redundancia, la cual se caracteriza por la reiteración de expresiones que expresan énfasis.

6.13. El *mapudungun* de los textos coincide, en general, con el hablado en la IX<sup>a</sup> Región. En el plano fonológico se registra:

- /ü/ vocal alta posterior no redondeada,
- /tʰ/ consonante alveocacuminal retrofleja sorda,
- /f/ consonante fricativa labiodental áfona,
- /r/ consonante fricativa alveocacuminal retrofleja sonora,
- /ŋ/ consonante resonante nasal velar sonora,
- /ü/ ocurre a veces como /i/,
- /d/ aparece sustituida por /s/.

En el aspecto morfológico, la estructura de sustantivos y adjetivos no presenta variación. En el verbo ocurren los morfemas que expresan tiempos pasado-presente, futuro y pretérito contrafactual (no vigente en el presente) del modo indicativo, tanto en forma positiva como negativa. Las formas verbales del modo imperativo coinciden también con las del *mapudungun* más conocido. Por último, es posible apreciar palabras formadas por aglutinación de morfemas, características de la lengua mapuche.

Lo expuesto nos inclina a pensar que es de suma relevancia continuar rescatando aquellos relatos orales que aún permanecen en la memoria de algunos indígenas, pues, de una u otra manera, se estaría preservando no solo su identidad, sino también su cultura, tantas veces despreciada. No debemos permitir que aquellas palabras que la memoria colectiva guarda se diluyan con el viento, con el canto de los pájaros nativos, con los ecos de la imponente cordillera en el vasto Universo; debemos enmendar el gran dolor y sufrimiento que ha tenido que padecer el pueblo mapuche: primero con la supuesta “Evangelización”; luego, con la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” para terminar, en el presente, sobreviviendo en mínimas “reducciones”, o definitivamente desarraigados de su “mapu”.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aguilera, Pedro et al., 1984a. *Pu Mapuche Taiñ Kimün (El saber de los mapuches)*. Temuco: Universidad de la Frontera - Instituto Lingüístico de Verano.
2. Aguilera, Pedro et al., 1984b. *Peaimün Taiñ Nütram (Vean ustedes nuestra literatura)*. Temuco: Universidad de la Frontera - Instituto Lingüístico de Verano.
3. Augusta, Félix José de, 1916. *Diccionario Araucano-Español Español-Araucano*. T. I y II. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
4. Augusta, Félix José de, 1991. *Lecturas araucanas*. 3ª edición chilena. Temuco: Kushe.
5. Carrasco, Iván, 1981. “En torno a la producción verbal artística de los mapuches”. *Estudios Filológicos* (Universidad Austral de Chile) 16: 79-95.
6. Carrasco, Hugo, 1983. “Sobre la noción de relato oral mapuche”. *Actas del II Seminario Nacional de Estudios Literarios* (SOCHEL – USACH): 236-247.
7. Carrasco, Hugo, 1984. “Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche”. *Actas de Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche* (Universidad de la Frontera – Instituto Lingüístico de Verano, Temuco): 115-127.
8. Carrasco, Hugo, 1985. “Sistema mítico y relato oral mapuche”. *Estudios Filológicos* (Universidad Austral de Chile) 20: 83-95.
9. Carrasco, Hugo, 1989. *El sistema funcional de los mitos mapuches*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía, con mención en Literatura. Universidad de Chile, Departamento de Literatura.
10. Carrasco, Iván, 1984. “Dos epeu de trabajo y matrimonio”. *Actas de Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche* (Universidad de la Frontera, Temuco) 15-23.

11. Catrileo, María, 1996. *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
12. Catrileo, María, 2002. “Vestigios de la narrativa oral mapuche en el parlamento de Coz Coz”. *Actas de Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche* (Universidad de la Frontera): 10.
13. Chertudi, Susana, 1965. *Cuentos del zorro. Selección, presentación y notas de Susana Chertudi*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
14. Coña, Pascual, 1973. *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago: ICIRA.
15. Golbert de Goodbar, Perla, 1975. *Epu peñiwen (Los dos hermanos). Cuento tradicional araucano*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones de Ciencias de la Educación.
16. Koesler-Ilg, Bertha, 1954. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
17. Koesler-Ilg, Bertha, 1997. *Cuentos mapuches de la cordillera*. Santiago: Ediciones Mundo.
18. Kuramochi, Yosuke, 1992. *Me contó la gente de la tierra*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
19. Lagos, Cristián, 2004. *La vitalidad lingüística del mapudungun en Santiago de Chile, sus factores determinantes y consecuencias socioculturales: estudio exploratorio desde una perspectiva socio y etnolingüística*. Tesis para optar al grado de Magíster en Lingüística con mención en Lengua Española. Universidad de Chile, Departamento de Lingüística.
20. Latcham, Ricardo, 1924. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

21. Laval, Ramón, 1968. *Cuentos populares chilenos*. Santiago de Chile: Nascimento.
22. Lenz, Rodolfo, 1895-1897. *Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas, i cantos de los indios de Chile en la lengua mapuche con traducción castellana*. Santiago: Imprenta Cervantes.
23. Martínez, Chr. y Loncón, Elisa, 1999. *Bío-Bío Wingkul Pewenche Epew. Cuentos pewenche del Alto Bío-Bío*. Temuco: Programa de EIB, Siedes.
24. Montesino, Sonia, 1986. *El zorro que cayó del cielo y otros relatos de Paula Painén*. Santiago: CEM.
25. Morel Chaigneau, Alicia, 1997. *Cuentos araucanos: la gente de la tierra*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
26. Oroz, Rodolfo, 1966. *La Lengua Castellana en Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
27. Pino, Yolando, 1987. *Cuentos mapuches*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
28. Pinon, Roger, 1965. *El cuento folklórico como tema de estudio*. Buenos Aires: EUDEBA (traducido por Susana Chertudi).
29. Propp, Vladimir, 1977. *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos.
30. Salas, Adalberto, 1984. *Textos orales en mapuche o araucano del centro sur de Chile*. Colección de lenguas vernáculas de Chile n° 1. Concepción: Editorial de la Universidad de Concepción.

31. Salas, Adalberto, 1992. *El mapuche o araucano*. Madrid: Editorial MAPFRE.
32. Sánchez, Gilberto, 1989. “Relatos orales en pewenche chileno”. *AUCH. Estudios en honor de Yolando Pino Saavedra*. Quinta Serie, n° 17: 289-360.
33. Sánchez, Gilberto , 1996. “Relatos orales mapuches (procedentes del Alto BíoBío, VIII Región). *Boletín de la Academia Chilena (de la Lengua)*71: 289-301.
34. Saunier, Sperata de, 1975. *Cuentos populares araucanos y chilenos*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
35. Sepúlveda, Pamela, 2001. *Relatos mapuches. Expresión literaria de una relación entre el hombre y la naturaleza*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Literatura. Tesina de Licenciatura.
36. Thomson, Stith, 1972. *El cuento folklórico*. Coral Gables, Florida: University of Florida Press.
37. Villena, Ana, 2005. *Aproximación a las actitudes lingüísticas asumidas por mapuches de la Región Metropolitana y sus implicancias en el desarrollo de una educación intercultural bilingüe en el ámbito urbano*. Tesina para optar al grado de Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas con mención en Lingüística. Universidad de Chile, Departamento de Lingüística.
38. Vulliamy, Luis, 1971. *Piam...Cuentos mapuches*. Santiago: Editorial Universitaria.