

En los caminos del Lafkenmapu

Relatos etnográficos desde las costas de la
Provincia de Arauco (1996 -2002)

YURI JERIA MUÑOZ



EN LOS CAMINOS DEL *LAFKENMAPU*
RELATOS ETNOGRÁFICOS DESDE LAS COSTAS DE LA PROVINCIA DE ARAUCO (1996-2002)

Colección Etnografía
Volumen IV

©Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. 2019.
Inscripción N° 309.973

ISBN 978-956-244-460-6

En los caminos del *Lafkenmapu*
Relatos etnográficos desde las costas de la provincia de Arauco (1996-2002)

Yuri Jeria Muñoz

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Director del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
y Representante Legal
Carlos Maillat Aránguiz

Subdirectora de Investigación
y Directora Responsable
Susana Herrera Rodríguez

Diseño de portada y diagramación
Leticia Martínez Vergara

Editora de textos
Pilar de Aguirre Cox

Fotografías
Yuri Jeria Muñoz

Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Av. Libertador Bernardo O'Higgins n° 651
Teléfono: 56-2-23605278
www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl
Santiago, Chile, 2019.

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

EN LOS CAMINOS DEL *LAFKENMAPU*

RELATOS ETNOGRÁFICOS DESDE LAS COSTAS DE LA PROVINCIA DE
ARAUCO (1996-2002)

YURI JERIA MUÑOZ



Chile
en marcha



**SUBDIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN**

ÍNDICE

Índice de Figuras

11

PRESENTACIÓN

13

INTRODUCCIÓN

15

ACTAS DE UNA MIRADA INCONCLUSA EN ISLA SANTA MARÍA

21

Algunos antecedentes históricos

Poblamiento actual

Poblamiento a partir de la fiebre del pelillo

La pesca y la extracción de mariscos

La recolección de algas

APUNTES DE CAMPO DE UN ANTROPÓLOGO EN TIRÚA

53

Aliwen

Mayllilwe

EL VUELO DEL TRARO EN EL VENTARRÓN. FRAGMENTOS PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LOS MAPUCHES DE TIRÚA

61

Orígenes y asentamiento

Los primeros tiempos

El trabajo en el mar

Orilleros de Tirúa

Isla Mocha en el imaginario

Posfacio o el delirio de la memoria rota

SOBRE TERREMOTOS Y MAREMOTOS EN RELATOS MAPUCHES

87

DOS *EPEW LAFKENCHES* EN TIRÚA SUR

99

El zorro y el chercán

El zorro y la ballena

EL JUEGO DE PALÍN ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE TIRÚA SUR

103

Antecedentes

El *kañetupalín* o *palín lafkenche*

Conclusión

LA PRÁCTICA DEL MATRIMONIO ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE
TIRÚA SUR

117

El matrimonio entre los *lafkenches* de Tirúa Sur

Conclusión

SOBRE MACHIS, MACHITÚN Y *KALKUS*

133

EL NGUILLATÚN *LAFKENCHE*

151

Nguillatún de antaño

Preparación del Nguillatún

Instalación del *rewe*

Comienzo del Nguillatún: primera rogativa

En la noche

Rogativa principal al amanecer

Rogativa en el mar

Continuación de la ceremonia principal

Finalización del Nguillatún

Nguillatún para hacer llover
Conclusión

CEREMONIA FÚNEBRE ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE TIRÚA SUR
189

Antecedentes
Ceremonia fúnebre *lafkenche*
A modo de conclusión

AGRADECIMIENTOS
199

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS
201

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Grabado de la isla Santa María, de la crónica de la expedición holandesa de Joris van Spilbergen, 1619	23
Figura 2. Calla (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019	34
Figura 3. Palo pelillero (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019	44
Figura 4: Araña para recolectar pelillo (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019	45
Figura 5: <i>Pilgua</i> (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019	47
Figura 6: Mujeres de Puerto Norte en plena recolección de la luga, 2000	50
Figura 7: Mujeres de Puerto Norte en un momento de descanso de la faena de recolección de la luga, 2000	51
Figura 8: Rogativa realizada en la playa del sector de Comillahue durante un Nguillatún, 1998	97
Figura 9: Detalle de extremo inferior de un <i>weño</i> junto a pelota de cuero de escroto de caballo (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019	110
Figura 10: Hoyereros disputando la bola en el centro de la cancha de <i>palín</i> , en un juego realizado en Comillahue, 1998	112
Figura 11: Vista general de un juego de <i>palín</i> realizado en Comillahue, entre la comunidad local y la de Tranicura, 1998	114
Figura 12: Instalación del <i>rewe</i> usado en el Nguillatún celebrado por las comunidades <i>lafkenches</i> de Tirúa Sur, en el sector de Comillahue, 1998	160
Figura 13: Vista de la machi, señora Margarita Valencia, y el <i>nguillatufe</i> , <i>lonko</i> Juan Segundo Huenupil (con un pañuelo en la cabeza), junto a otros participantes, en la rogativa al amanecer del Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	165
Figura 14: Vista de uno de los kuriches del Nguillatún celebrado por las comunidades <i>lafkenches</i> de Tirúa Sur, en el sector de Comillahue, 1998.	166

Figura 15: Jinetes con banderas blancas y negras, en el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	169
Figura 16: Representantes del <i>nguillatufe</i> y la machi, encargados de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	171
Figura 17: Vista general de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado por las comunidades <i>lafkenches</i> de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998	172
Figura 18. Vista parcial de los participantes de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado por las comunidades <i>lafkenches</i> de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998	173
Figura 19. Vista del regreso al <i>palihue</i> de los participantes de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	176
Figura 20: <i>Kuriche</i> dirigiendo la ofrenda de comida que cada participante hace durante la rogativa principal en el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	179
Figura 21: Mujeres realizando su ofrenda de comida durante el Nguillatún celebrado por las comunidades <i>lafkenches</i> de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998	180
Figura 22: Machi Margarita Valencia llamando a su espíritu durante la rogativa final del Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998	181

PRESENTACIÓN

La experiencia etnográfica que entrega la materia prima de este libro se desarrolla en las costas de Arauco entre 1996 y 2002, espacio reconocido hoy como sector del *Lafkenmapu*. Una parte importante de esta experiencia se inserta en el marco de unos proyectos de investigación financiados por Fondecyt que me correspondió dirigir. Los diez textos fueron escritos entre 1998 y 2008, y han permanecido, en su mayoría, inéditos. Durante el primer semestre de 2019 fueron desempolvados, revisados, complementados, editados y “costureados”, para constituirse en el objeto que tienen en sus manos. Es producto de un período reflexivo intermitente, de larga duración.

Conocí estos escritos (o sus versiones anteriores) hace ya un buen tiempo. Tuve la oportunidad de incluir uno, “Conversaciones en las costas de Arauco”, en el libro compilatorio *Diarios de viaje/de campo*, publicado en 2001 (Jeria, 2001). Los textos sirven para vislumbrar, de a poco, las palabras de los otros, palabras que siempre se encuentran cubiertas por una densa niebla, “que no permite ver a más de mil metros” (Quiroz, 2016). Buscan dialogar con una serie de escritos derivados de las experiencias de otros caminantes de la vida, de otros “aplanadores” de calles, para usar la expresión de uno de nuestros amigos en isla Mocha, otro rincón del *Lafkenmapu*, para caracterizar a los antropólogos y su oficio.

Como ha dicho Michael H. Agar, la etnografía es ese “proceso de aprender el modo de vida de una comunidad y de informar los resultados de ese aprendizaje” (Agar, 2001: 4858). Se trata de aprender y enseñar lo aprendido. Obtiene los datos que utiliza mediante diversas acciones, observar y conversar, participar en lo que la gente hace, y escuchar lo que dice. La etnografía es “trabajo de campo” y “escritura”, dos caras de una misma moneda. Pero las monedas no solo tienen “caras”, sino también “canto”. Y el canto de la moneda representa la experiencia del etnógrafo, que sirve para unir trabajo de campo con escritura.

No puedo dejar de recordar en esta ocasión la idea de antropología representada por la polémica obra de Michal Taussig:

“¿Qué es la antropología sino una especie de traducción tanto más honesta, tanto más verdadera y tanto más interesante porque muestra el mostrar, esto

es, sus medios de su producción? La tarea que se nos presenta, entonces, es ver lo que la antropología ha sido, desde el comienzo; es decir, narrar los relatos de otras gentes y, en el proceso, generalmente arruinarlos por no ser sensibles a la tarea del narrador. No tenemos ‘informantes’. Vivimos con narradores, a quienes frecuentemente hemos traicionado en aras de una ciencia ilusoria” (Taussig, 2013: 309).

Uno puede encontrar en estos textos las voces de los otros, de Arístides Norín, de Manuel Tapia, de Juan Huenupil, de Raúl Portiño, de Juan Rojas, por nombrar solo algunos.

Podemos entender que la niebla no es un obstáculo, sino un vehículo para llegar, con cuidado, a los otros y, en el proceso, encontrarnos:

“La niebla asciende del mar por los acantilados, más allá de Kingsport. Sube, blanca y algodonosa, al encuentro de sus hermanas las nubes, repletas de sueños de húmedos pastos y cavernas de leviatanes. Y más tarde, en tranquilas lluvias estivales que mojan los empinados tejados de los poetas, las nubes esparcen esos sueños, para que los hombres no vivan sin el rumor de los viejos y extraños secretos y maravillas que los planetas cuentan a los planetas, solos en la noche (Lovecraft, 1970 [1931]: 94).

Este libro representa, en mi opinión, el “pago” de la deuda original que todos tenemos con aquellos que nos comparten sus vivencias, sensaciones y pensamientos, sin esperar que hagamos lo mismo, fiel reflejo de una asimetría “ancestral”, para usar, en un sentido casi humorístico, una palabra de moda, actual. Como dijo hace algún tiempo Clifford Geertz, y nadie lo tomó demasiado en serio, lo que hacen los antropólogos es escribir y, por cierto, una parte de la deuda solo se paga escribiendo. Invito a una lectura interesada, como todas, de estos textos, provenientes de un compromiso existencial con la experiencia, la madre de todas las batallas.

Daniel Quiroz

Linderos, 23 de septiembre de 2019

INTRODUCCIÓN

Entre 1996 y 2002 desarrollé un intenso trabajo de campo etnográfico en la provincia de Arauco, Región del Biobío. Los textos que se incluyen en este libro son resultado de esas experiencias de campo.

Esta aventura se inicia los primeros días de 1996. El 18 de enero arribé por vez primera a Tirúa, como parte del equipo de etnografía del proyecto Fondecyt N°1950175 “Relaciones ecológico-culturales entre isla Mocha y la costa de la provincia de Arauco”, liderado por el antropólogo Daniel Quiroz Larrea. No me imaginaba que las costas de Tirúa se convertirían en mi hogar y en el centro de mi vida por casi cuatro años.

Ese 1996 realicé dos temporadas de trabajo etnográfico en la comuna de Tirúa. El primero en enero y comienzos de febrero, y el segundo entre septiembre y octubre. Mis esfuerzos iniciales se concentraron en establecer relaciones con personas claves para mi trabajo etnográfico. Así, logré generar una interesante vinculación con don Manuel Tapia Zamora, quien se convirtió ese año en un gran facilitador, que me permitió conocer a la familia Portiño Marihuen, en la ribera sur del río Tirúa, y a don Arístides Norín, en el sector más alto de Las Misiones. De estas primeras conversaciones con don Manuel, don Arístides, don Froilán Portiño y doña Lucía Marihuen, estos últimos suegros del primero, salieron mis primeros apuntes de campo y los primeros materiales para algunos de los artículos que se presentan en este volumen. También conocí al entonces concejal mapuche de la comuna de Tirúa, Adolfo Millabur Ñancuil, quien me recibió en su casa y se interesó por el trabajo que empezaba a desarrollar.

A comienzos de 1997 quedé seleccionado como profesional de Servicio País, y fui destinado a la comuna de Tirúa, en concreto a trabajar en el municipio, cuyo alcalde desde diciembre de 1996 es Adolfo Millabur, tras haber ganado las elecciones de noviembre de ese año. Esto implicó que tuviera que radicarme por más de dos años en la localidad de Tirúa. En estas nuevas funciones, me desempeñé en la recién creada Dirección de Desarrollo Comunitario del municipio. Ahí, comencé a trabajar con comunidades mapuches y organizaciones comunitarias de otros sectores de

la comuna. En ese contexto, a mediados de 1997 fui destinado a trabajar exclusivamente con la Asociación de Comunidades Lafkenches del sector de Tirúa Sur ¹, llamada Pulafkenche, a la que estaban adscritas nueve comunidades mapuches que se distribuyen desde el límite costero sur de la comuna, en el sector de Rukakura, hasta el sector de Las Misiones, por el norte.

Durante 1997 y hasta mayo de 1998 desarrollé mi trabajo como profesional de Servicio País, lo que me permitió relacionarme directamente con las comunidades lafkenches del sector de Puente Tierra, Tranicura y Comillahue. En particular, diseñé y ejecuté un pequeño programa de historias locales en estos tres sectores. Para apoyar esta labor, recibí como estudiantes en práctica a los colegas Walter Imilan Ojeda y Soledad Salazar Medina. Soledad se hizo cargo de la comunidad de Puente Tierra y Walter de las dos comunidades de Tranicura, mientras que yo me encargué de la comunidad de Comillahue. En esta comunidad trabajé con el *lonko* Juan Segundo Huenupil como informante clave. De este trabajo, más las diferentes entrevistas que desarrollé en mi labor de Servicio País se compone el núcleo de la información que se volcará en los textos sobre Tirúa publicados en este libro. En este punto me parece importante mencionar a los informantes y amigos con quienes mantuve muchas conversaciones en esos años. En Tranicura, con Raúl Portiño, Esteban Marihuen, Segundo Bautista Ancalao y Edgardo Antileo; en Comillahue, con Juan Segundo Huenupil y Prosperino Huenupil; en Puente Tierra, con Damasio Liempi; en Los Chilcos, con Miguel Liguempi; en Las Misiones, con la señora Florita Antileo.

Luego de terminar mi período como Servicio País en mayo de 1998, continué trabajando con la agrupación Pulafkenche y sus nueve comunidades hasta mediados de 1999, como parte de una consultora que ejecutó un proyecto de fortalecimiento para dicha asociación. Luego, a fines de 2002, volví por diez días a Tirúa para un trabajo de campo en el marco de un proyecto de catastro de sitios arqueológicos y patrimoniales liderado por el antropólogo Daniel Quiroz. Allí me reencontré con los amigos e informantes que dejé en 1999, y fue el último trabajo de campo que realicé en Tirúa.

¹ Se extiende por la costa ubicada al sur del río Tirúa, adyacente al poblado del mismo nombre, hasta el límite con la comuna de Carahue por el sur.

Los textos resultantes de la larga experiencia de trabajo de campo en la comuna de Tirúa, y en el territorio de Tirúa Sur en particular, se plasman en nueve de los diez textos que se presentan en este volumen. Ellos obedecen a diferentes momentos de mi trabajo de campo, así como a diversos momentos y estilos de escritura. Algunos, como “Apuntes de campo de un antropólogo en Tirúa”, corresponden al proceso de escritura sobre notas tomadas en situaciones en donde los acontecimientos eran muy relevantes como para perder su registro y que fueron publicados en un pequeño relato en el libro *Diarios de Campo/de Viaje*, editado por el Fondo Matta, del Museo Chileno de Arte Precolombino. Otros tratan temas más específicos y se estructuran en torno a algunas entrevistas y a relatos más bien clásicos, como el texto sobre terremotos y maremotos, para el preguión curatorial de la exhibición permanente del Museo de Historia Natural de Concepción, que realicé en 2000, cuando emergió la versión *lafkenche* del mito de Tentén y Kaikaivilú. También destaco los dos *Epew* o cuentos que me entregó don Juan Segundo Huenupil en Comillahue, cuyo protagonista central es la figura emblemática de ese animal tan especial para los mapuches, el zorro. Otros textos obedecen a afanes e intereses personales sobre aspectos que siempre me han parecido llamativos, como la ritualidad y creencias religiosas y que creo se constituyen en relatos con interés patrimonial, ya que dan cuenta de tradiciones y costumbres que solo permanecen en la memoria de los *lafkenches* y que se mantienen en el recuerdo de aquellos que aún pueden relatarlas, ya sea desde su vivencia personal o por los relatos que escucharon en boca de aquellos que las presenciaron y que ya han partido de este mundo y habitan en otros espacios del *Wenumapu*.

Consideré necesario establecer en algunos de estos textos un diálogo con relatos de autores clásicos para la literatura etnográfica del pueblo mapuche, ya que permiten complementarlos y establecer un ámbito de comparación muy útil e interesante, que sirve para evidenciar las similitudes y diferencias de estas costumbres, tradiciones y creencias entre distintas épocas, y además destacar las variaciones fundamentales entre los mapuches de las zonas del interior con las de los *lafkenches* de las costas de Arauco. Las valiosas descripciones de Tomás Guevara, Eulogio Robles y Rodolfo Lenz son realizadas por autores ilustrados que son referentes del quehacer intelectual y científico de

fin del siglo xix y comienzos del siglo xx, que podemos considerar parte los primeros esfuerzos etnológicos serios realizados en Chile. Resulta también relevante destacar el texto de Pascual Coña, que es fruto de los apuntes del padre Ernesto Wilhelm de Mösbach sobre las entrevistas que sostuvo con este anciano cacique mapuche entre 1924 y 1927, y del cual he usado su relato sobre el juego del *palín*. Finalmente, incorporo textos y referencias de dos antropólogos clásicos en los estudios sobre la sociedad mapuche en el siglo xx, Misha Titiev y Louis Faron, cuyos relatos etnográficos, a mi parecer, son importantes de considerar como referencias y cuya data, de mediados del siglo pasado, permite hacer un nexo directo con los relatos de los informantes *lafkenches*.

Como mencioné, los textos de este libro obedecen a diferentes estilos de escritura, algunos en primera persona, lo que evidencia la experiencia etnográfica del autor, el cual está presente permanentemente en el contexto del trabajo de campo y de la escritura que los sustenta. En otros se hace hincapié en el sentido y la extensión del relato textual que los informantes entregaron en las conversaciones mantenidas por los etnógrafos que estuvimos con ellos en esos años. En este ámbito, me parece pertinente presentar los relatos de mis informantes lo más apegado a la esencia de su habla, respetando en todo lo posible sus formas discursivas, editándolos lo mínimamente necesario para hacer fluida su lectura y acercarlos al sentido del texto que como autor fui construyendo con su ayuda. Los tiempos de escritura y ensamble de estos textos van desde el año 2000 hasta 2008 en lo general. Algunos de esos textos estaban incompletos, por lo que para esta edición terminaron de tomar forma.

En lo que respecta a la isla Santa María, llegué allá en enero de 2000, como parte del equipo de etnografía del proyecto Fondecyt N° 1990027 “Estrategias adaptativas en sistemas culturales insulares del litoral higromórfico chileno”, a cargo de Daniel Quiroz. En el marco de este proyecto coordiné al equipo de etnografía en el trabajo de campo, compuesto por los antropólogos tesisistas Juan Pablo Escobar, Felipe Maturana y Walter Imilan. También desarrollé gran parte del trabajo etnohistórico. En lo particular, realicé tres jornadas de trabajo de campo en la isla Santa María, una en enero de 2000, otra en febrero del mismo año y la tercera en enero de 2001, cada una

de tres semanas. Por otra parte, en 2000 revisé el Archivo Nacional y la Sala Medina de la Biblioteca Nacional, luego de lo cual redacté dos informes para el proyecto, los cuales constituyen la base del primer texto de este libro. Cabe mencionar a las personas que fueron mis facilitadores e informantes en esta aventura etnográfica insular: don Juan Rojas Matta, mi principal informante, y su esposa Hilda; la señora Patricia Carrillo y sus hijas Pamela y Marcela, quienes nos acogieron en su pensión y nos guiaron en nuestra estancia; don Juan Herrera, Simón Muñoz, Miguel Carrillo y Juan Chinga. Todos ellos en Puerto Sur. En Puerto Norte, la señora Eva Larraín y don Francisco Moya.

De la experiencia de las tres temporadas de campo en la isla Santa María, además del trabajo en archivo descrito, resultan dos textos, uno de carácter etnohistórico y otro etnográfico, siendo este último incluido en el presente volumen. El primero es una narración en un estilo neutro que muestra las evidencias históricas y etnohistóricas que en 2000 encontré al revisar las fuentes bibliográficas clásicas y fuentes manuscritas en el Archivo Nacional y en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional, escrito como informe para el proyecto Fondecyt N° 1990027. Por su característica histórica no está incluido en esta edición. El segundo, también un informe para el citado proyecto Fondecyt, es un relato de caracterización etnográfica de la isla, sus habitantes y sus actividades económicas, centrado fundamentalmente en relevar el sacrificado trabajo de recolección de algas, fuente principal de ingreso de una gran parte de las familias de Puerto Sur y Puerto Norte. Aquí, el relato en tercera persona del etnógrafo se va complementando con los relatos en primera persona de los recolectores y pescadores que fueron mis informantes. Para este texto, sintetiqué los antecedentes históricos del primer escrito, de modo de ampliar el contexto del texto etnográfico. Ambos escritos se incluyeron en el informe final de dicho proyecto en el año 2002.

Como se indicó, los diez textos que forman parte de este libro los escribí entre 1998 y 2008, y fueron revisados y complementados entre febrero y junio de 2019, como parte de su preparación para esta publicación. Algunos de los relatos que se incorporan en los textos sobre Tirúa Sur les fueron entregados en entrevistas a Walter y Soledad, con cuya anuencia se incorporan en varios de los textos que aquí se publican, por lo cual les manifiesto mi gratitud.

Espero que estos textos aporten al conocimiento y valoración del estilo de vida de las gentes que viven en estos lugares de la provincia de Arauco, de sus antiguas costumbres y su visión de mundo.

Copiapó, desde el polvoroso de Atacama, septiembre de 2019.

ACTAS DE UNA MIRADA INCONCLUSA EN ISLA SANTA MARÍA²

La isla Santa María (37°02'S; 73°32'W) está ubicada en el golfo de Arauco, frente a Punta Lavapié. Tiene un largo aproximado de 12 km y un ancho promedio de 3 km, con una superficie aproximada de 30 km², de los cuales cerca de un tercio corresponde a dunas que se ubican en la punta oriental de la isla, las que terminan en la denominada “Punta Delicada”.

ALGUNOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La isla Santa María fue descubierta en marzo de 1550 por una expedición comandada por Juan Bautista Pastene, la que por encargo del gobernador Pedro de Valdivia debía explorar la costa en busca de provisiones para la recién fundada ciudad de Concepción. Nos dice Tomás Thayer Ojeda que “la expedición se verificó en espléndidas condiciones, y después de tomar posesión de una isla que denominó Santa María, regresó Pastene con abundante provisión de maíz y otros alimentos” (Thayer Ojeda, 1914: 404). Por su parte, el historiador Francisco Encina señala que “Pastene recaló en la isla de Talca [Santa María de hoy] y regresó con abundantes provisiones, obsequiadas por los naturales, y con informes muy halagadores sobre la tierra. (...) Los naturales no habían opuesto resistencia a Pastene, y aun habían traído algunos indios y caciques” (Encina, 1983: 194). Más adelante, en febrero de 1551, luego de la fundación de Concepción, Pastene se embarca en otra expedición para buscar comida, en la cual son bien recibidos. Entre esa fecha y mediados del siglo XVII no solo fue visitada por los marinos españoles, sino también por navegantes holandeses e ingleses. Ya en los siglos XVIII y XIX sería objeto de las visitas de numerosos barcos balleneros ingleses y norteamericanos.

² Este texto es el resultado de los trabajos de campo etnográfico realizados en la isla Santa María entre enero de 2000 y febrero de 2002, en el marco del Proyecto Fondecyt 1990027.

Durante el siglo xvii, la isla fue objeto de los afanes misioneros y evangelizadores, en particular de la Compañía de Jesús. De estos trabajos, encontramos dos crónicas que nos dan una idea de la isla y sus habitantes.

La primera es del historiador y cronista jesuita Alonso de Ovalle. En su *Histórica Relación del Reino de Chile* (1646), dice de la isla Santa María que es “de lindo y agradable temple, está de la Concepción trece leguas al sudueste cuarta al sur, en treinta y siete grados y veinte minutos, y de Arauco está solas tres leguas, por lo cual han dicho algunos que antiguamente parece que estuvo esta isla continuada con la tierra firme, y que con el tiempo se abrió aquella boca que la divide de la grande ensenada de Arauco” (Ovalle, 1969: 83). Más adelante da noticias sobre el adelanto de los trabajos misioneros en ella.

“La tercera salida fue a la isla de Santa María, donde por ser la gente cristiana de algunos años y tener allí corregidor, a quien obedecen, se puede hacer más. Baptizaron allí los padres muchos, más de la mitad adultos, y acudieron todos a confesarse con grande gusto, y todos acudían a rezar y al catecismo, y un cacique que allí estaba muy enfermo, se animó el último domingo a venir a la misa y sermón, diciendo que una vez que estaban allí los padres, no quería perder tanto bien, y en su partida mostraron todos grandísimo sentimiento, cosa nueva entre estos indios y en que se echa de ver que nos van cobrando afecto” (Ovalle, 1969: 410-411).

En 1674, el padre jesuita Diego de Rosales entrega las siguientes observaciones:

“Esta isla [llamase] en el idioma chileno, (...) Punegen, y [en él] de los Españoles Santa Maria. Yo e estado en ella hartas vezes, y he doctrinado, confessado, y casado a ley de bendición aquellos indios, que son muy domesticados, y han receuido muy bien nuestra San Fee, y se acomodan a las costumbres Christianas mexor que los Araucanos, que estan en tierra firme en frente desta isla. Y siruen al Rey estos Indios en las fregatas, que conducen bastimentos al tercio de Arauco, y quando estan en la Concepcion, acuden a oir missa, y a confessarse, como Españoles, lo cual no hazen los demas indios de las Reducciones de Arauco.

»Diuidise esta isla poco mas de una legua de la tierra firma de Labapie, y como dige, estaba antiguamente continuada, es llana y rasa, estien-dese tres leguas en longitud, y dos en latitud; refrescanla clarissimos, y dulces manantiales, y arroyuelos, que la fertilizan, y conseruan en perpetua amenidad, y verdura; rinde colmadissimas cosechas de tri-gos, zebada, maiz, papas, y quanto en ella se siembra. Criase el ganado ovejuno muy gordo, y sabroso por comer yerbas, que participan de salitral. El mar que la rodea es fecundissimo de pescado, y marisco. Leña tiene poca, pero lleuansela en imbierno las corrientes de Biobio, Itata, y otros rios, que en aquel tiempo las endereza a esta isla. Forma un puerto de mediana capacidad al oriente, y en la punta delicada esta muy abrigado del Norte. En la parte occidental de este puerto se encubre un vagio donde han peligrado algunas naues (Rosales, 1989: 260-261).



Figura 1. Grabado de la isla Santa María, de la crónica de la expedición holandesa de Joris van Spilbergen, 1619.

Esta semblanza no ha cambiado sustancialmente en la actualidad. Sin embargo, la constante explotación agrícola ha terminado por agotar los otrora fértiles campos de la isla, de modo que hoy la actividad agrícola y ganadera es poca importancia y la población subsiste fundamentalmente gracias a la explotación y comercialización de los recursos marinos.

Sabemos que a la llegada del navegante inglés Tomás Cavendish, en 1587, la isla era usada por los españoles como hacienda de cultivo de trigo y, 37 años después, al arribo del holandés Spilbergen, ya existía una guarnición militar española establecida en ella. La isla era usada por estos navegantes para abastecerse, por lo que los españoles debieron situarse en ella en forma temprana. Esto demuestra la importancia estratégica que desde los inicios de la Colonia adquirió esta isla, situada a la entrada del golfo de Arauco, territorio vecino a Concepción, capital del sur y centro neurálgico de la guerra contra los mapuches.

Como hemos visto, a la llegada de los españoles a la zona, la isla ya estaba habitada por grupos mapuches, los que se habrían asentado en la isla desde épocas muy tempranas. Así los describe Rosales:

“En los tiempos passados auia numerosa poblacion de indios barbaros, agenos de toda Religion y Policia, dados a Supersticiones, maleficios, y echizarias, en que se auentajaban a los de las Provincias de sus confines. Por no desterrarse de su Patria, facilmente se humillaron al iugo del dominio Español, y reciuieron la ley Evangelica, dexandose gouernar de un corregidor, y un sacerdote, y los Padres misioneros de la Compañía de Jesus de Arauco ibamos a tiempos a doctrinarlos, dezirles missa, y administrarles los sacramentos, que reciuian con singular affecto” (Rosales, 1989: 261).

En la segunda mitad del siglo XIX, luego de la turbulenta primera mitad producto de la guerra de independencia, el gobierno de la nación adquirió especial interés por el aprovechamiento minero y productivo de la isla. Para ello, en 1854 se la integró administrativamente a la provincia de Arauco (Zenteno, 1892: 58). En 1885 el Fisco le cedió el usufructo de la isla Santa María a la Municipalidad de Arauco. Además, “por decreto de 2 de Junio de 1874 se aprobaron los decretos para explotar en sociedad colectiva, los

terrenos carboníferos de la isla Santa María, expedidos por el Intendente de Arauco” (Zenteno, 1892: 98). Al parecer, era intención del Estado y de particulares la explotación de carbón en la isla. Aparentemente se le entregó en comodato de explotación a la Compañía Carbonífera de Lota, propiedad de la familia Cousiño. Por los antecedentes que se tienen, la isla no habría sido objeto de explotación minera, pero sí agrícola, por esta compañía.

Según los habitantes de más edad de la actualidad, la isla estuvo habitada por mapuches hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando la llegada de los primeros habitantes chilenos (que dan origen a la población actual) marcó el abandono por la fuerza de los últimos mapuches de la isla. Don Simón Muñoz, de 87 años, la persona nacida en la isla de más edad en la actualidad, y cuyo abuelo se lo habría referido, nos cuenta que el primer arriendo de la isla lo realizó la familia Cousiño, dueña de la Compañía Carbonífera de Lota, que instaló una hacienda para producir productos agrícolas y ganaderos necesarios para el funcionamiento de su enclave en Lota. Los Cousiño dejaron a cargo a Juan Macaya, y llevaron a mineros y sus familias a trabajar en la hacienda, que producía trigo, verduras, hortalizas y carne, insumos que eran trasladados en lanchas de la compañía hasta Lota. Don Simón nos cuenta que su abuelo fue uno de los primeros empleados en llegar a trabajar a la isla. Nos dice que les decía que, cuando llegaron, encontraron mapuches viviendo en la isla:

“Contaban que cuando se hizo cargo la compañía de Lota, encontraron indios viviendo acá, y los correataron de aquí. Ellos se tiraban en balsas, las hacían de pulle del porte de la mesa, así grandes y llegaban a Punta Lavapié. Aquí eran tres caciques los que habían, según lo que cuentan, así que la isla está dividida en tres: de la Colonia pa’llá hay un callejón que eso era la división de tierras, un callejón grande que salía de ahí de la Colonia hasta el risco allá, y de aquí del cementerio de pa’llá, otro que eran tres potreros. Los mapuches que había aquí antes eran los dueños, si después cuando ya arrendó la Compañía de Lota entonces arrancaron todos”.

La Compañía Carbonífera de Lota habría obligado a los mapuches a dejar la isla, y los que resistieron resultaron heridos y algunos muertos. De esto ya han pasado más de cien años.

POBLAMIENTO ACTUAL

Actualmente la isla alberga una población cercana a las 2.000 personas³, distribuidas en dos asentamientos. Puerto Sur, ubicado en el centro de la isla, es el más grande y más importante, y concentra a cerca del 70% de los habitantes, los principales servicios como el correo, la alcaldía de mar y bomberos. Puerto Norte está en la punta septentrional de la isla, y su población es menor que la de Puerto Sur. Al igual que este, cuenta con escuela y posta de salud rural. Según datos del Servicio de Salud Concepción⁴, en Puerto Sur viven 1.124 personas y en Puerto Norte 720. Cerca del 90% vive de la pesca y la recolección de mariscos, así como de la recolección bordemarina de algas de interés comercial como la luga y el pelillo.

El origen de la población actual de la isla se debe buscar en el momento en que fue entregada en concesión para su explotación a la Compañía Carbonífera de Lota. Sabemos que en 1854 se integró administrativamente a la provincia de Arauco. El 2 de junio de 1874, por decreto del intendente de Arauco, se aprobó la explotación, en sociedad colectiva, de los terrenos carboníferos. Luego, en 1885, el Fisco cedió en usufructo varios terrenos a la Municipalidad de Arauco, entre los que se cuenta la isla Santa María. Este municipio fue el que dio en arriendo la isla a la Sociedad Carbonífera de Lota, que la destinó a la agricultura y la ganadería.

Tal como lo relata don Simón Muñoz, las familias más antiguas de la isla son las que llegaron a trabajar en la hacienda como inquilinos: “Pa’ no mentirle, eran como cinco familias, porque les hacían las casas lejos uno del otro. No se conocían ni las tablas aquí para hacer las casas, eran de totora, paja, ratonera, esas eran las casas isleñas antes”⁵. Es el caso de los Muñoz y los Chaparro, quienes se consideran a sí mismas las familias originarias de la isla. “Los otros son todos de afuerinos, llegados hace poco”, dice don Simón Muñoz. Sin embargo, no todas las familias de la isla son descendientes de

³ Los isleños estiman 3.000 habitantes, 2.000 en Puerto Sur y 1.000 en Puerto Norte.

⁴ Estos datos deben considerarse subestimaciones, ya que solo consideran la población que se atiende en las postas.

⁵ Entrevista a Simón Muñoz, Puerto Sur, 2000.

quienes llegaron a trabajar para los Cousiño. La mayoría de los llegados en las décadas siguientes, y hasta mediados del siglo xx, son mineros de Lota y Coronel que buscaron un mejor horizonte en la pesca. Así nos lo contó don Juan Alberto “Tito” Herrera, de 86 años, antiguo alcalde de mar. Él arribó con su familia en 1921, cuando solo tenía siete años de edad. Su padre, cansado de la dura vida del minero en Lota, dejó la mina para buscar mejores horizontes en las faenas de la pesca. Él mismo trabajó en la pesca durante diez años antes de ser alcalde de mar⁶. Así como su familia, muchas otras arribaron a la isla desde muchas partes de la región⁷ para trabajar en la pesca.

El asentamiento de pescadores en la isla respondió a una iniciativa no calculada de los primeros chilenos que llegaron allí. El objetivo de la sociedad explotadora proveniente de Lota era explotar agrícola y ganaderamente la isla. Con esa finalidad, el patrón de asentamiento concordaba con el principio ordenador de una hacienda; una casa de administración con instalaciones centrales y múltiples ranchas dispuestas en la extensión de la propiedad. Hasta hace unas décadas se trabajó en la hacienda, que después de los Cousiño tuvo varios arrendatarios:

“Yo primero trabajé en la firma de los Mendes-Macia. Ahí acarreaba, en la lancha, lana pa’ Lota, pa’ Coronel. Acarreaba la lana porque había mucha oveja, aquí, acarreaba la lana, el poroto, las arvejas. Trabajaba en una lancha que hacía 25 novillos. Aunque primero la compañía de Lota traía un lanchón a remolque. Después que ya a la compañía no le gustó más la isla, entonces lo arrendaron. Ahí en esos años siete marinos andaban conmigo. Todo esto sacaba, yo lo único que tenía que hacer ahí era llegar al puerto, amarrar la lancha al muerto e irme pa’ la casa. Al otro día a las cinco de la mañana. A veces venía en la tarde porque el gringo (era gringo) decía: ‘Mire, Simón, la lanchita no es de fierro, cuidela’. Después arrendó don Belarmino Ormeño, que era de Arauco”⁸.

⁶ Entrevista a Tito Herrera, Puerto Sur, 2000.

⁷ Fundamentalmente desde Lota, Coronel, Talcahuano y Tomé, y en mucho menor medida de otras regiones del país.

⁸ Entrevista a Simón Muñoz, Puerto Sur, 2000.

Don Miguel Carrillo recuerda:

“Yo llegué el año 1927 a la isla, venía de la edad de cuatro, cuatro años y yo nací el veintitrés, ¡claro!, de cuatro llegué a la isla. Me acuerdo que aquí la población de la isla... la caleta se componía como de... por decir 25 casas, 15 casas a todo reventar, por ahí, y lo que había en ese tiempo aquí era agricultura y pesca, la agricultura era el fuerte, criaban cualquier cabeza de animales, vacuno y ovejuno también. Me decían los más antiguos de la caleta que lo primero que arrendaron la isla Santa María fueron lo... los jefes de la Compañía de Lota... parece que los Cousiños estuvieron metíos en el arriendo, con un, con un señor de apellido don Enrique Macía. En ese tiempo se trabajaba con animales... crianza de animales, se sacaban de aquí, tenían propiedades en Colcura, y venía un remolcador con lanchones a cargar animales aquí, animales vacunos y corderos, pero en cantidad industrial criaron lo animales en ese tiempo”⁹.

Sin embargo, muchos de los inquilinos fueron paulatinamente abandonando las faenas agrícolas para abocarse a las posibilidades que brindaba la ubicación estratégica de la isla, cerrando el opulento golfo de Arauco. Muchos de los entrevistados reconocieron que sus padres o abuelos, dependiendo de la generación, habían sido “enganchados” como inquilinos y que posteriormente se transformaron, de forma voluntaria, en pescadores y mariscadores, tal como lo relata don Juan Chinga:

“Mi padre llegó a la isla por ahí por 1920, más o menos. A él lo trajeron los arrendatarios de la isla que eran los Cousiño, de Lota. Ellos tenían una hacienda acá, [en donde] había crianza de animales. Había hartos ganados, ovejas, caballos, vacunos. Se sembraba hartos también, mucho. En ese tiempo la gente vivía... acá habían ‘pueblas’, que le llamaban en el campo, por todos lados en la isla estaban dispersas y ahí trabajaban en el campo y un poco aquí en la pesca también, poquísimos. Más de diez pescadores no

⁹ Entrevista a Miguel Carrillo, Puerto Sur, 2000.

habrían. En ese entonces casi todos trabajaban en el campo. Cuando estaba malo para trabajar en la pesca se trabajaba en el campo. Así era la vida. Mi familia empezó a trabajar la pesca... mi papá por ahí por 1927, 1928. Mi papá era de afuera, era nortino, de Coquimbo. La familia de él está toda en Sotaquí, cerca de Ovalle. En mi familia no eran pescadores. Mi abuelo era de Llico. Ellos acá llegaron a trabajar el campo. Mi papá era pirquinero, después llegó a trabajar, en ese tiempo eran pacos azules y trabajaba de paco, y ahí conoció a mi mamá y se vinieron para la isla. Pero mis abuelos estaban ya. Y ahí nacimos nosotros. Después de un tiempo, los Cousiño entregaron la isla porque a ellos ya no les interesaba ganar más plata, sobre todo con la isla. La tomó en arriendo unos Méndez-Macías. Después dejaron de arrendar ellos y hubo una asociación de arrendatarios; estuvo Ormeño, estuvieron los Luengo de Arauco. Ormeño es de allá de la zona central, tiene los terrenos allá por Chimbarongo”¹⁰.

El mismo Macaya, un importante hombre de las primeras haciendas, se estableció en la caleta que hoy lleva su nombre, en Puerto Norte.

Es posible que el trabajo en el mar se haya visto como una oferta de libertad frente a lo riguroso del trabajo apatronado del inquilino y del minero a fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Ese mismo interés se refleja en los testimonios de los actuales pescadores cuando afirman “aquí uno es el propio jefe” o “yo salgo cuando quiero a trabajar”. La pesca y el marisqueo son actividades de recolección en las que si bien se ejerce una disciplina del tiempo en función de las posibilidades que brinda la naturaleza, esta se produce en forma más inmediata y espontánea. La división del tiempo y su control se dan en menor escala, algo que los pescadores perciben y manejan muy bien.

¹⁰Entrevista a Juan Chinga, Puerto Sur, 2000.

POBLAMIENTO A PARTIR DE LA FIEBRE DEL PELILLO

No todas las familias que habitan actualmente la isla tienen un origen similar. En la década de los sesenta, y sobre todo en la de los setenta, cientos de personas arribaron a trabajar en lo que los isleños llaman la “fiebre del oro negro”, la fiebre del pelillo. La importancia económica del pelillo comenzó a mediados de los años sesenta cuando, por incentivo de empresas exportadoras, el abundante pelillo de la isla comenzó a ser extraído y secado para su comercialización. La abundancia de este recurso, lo sencillo de las faenas (acumular, secar, limpiar y entregar) y los relativos buenos precios de compra del producto hicieron que de a poco fueran llegando personas de diversas partes de la región en un primer lugar, y del país más tarde. La inmigración se acentuó a mediados de los años setenta, cuando la isla llegó a tener, según estimaciones de algunas personas, cerca de 6.000 habitantes. Cuando la producción de pelillo declinó a mediados de los años ochenta, muchas de estas familias abandonaron la isla; sin embargo, muchas se quedaron y siguieron trabajando en la extracción y recolección de algas marinas, adoptando esta actividad como fundamento para su modo de vida.

Este *boom* del pelillo se concentró fundamentalmente en Puerto Sur. En esa localidad encontramos definidos los espacios de ocupación de las distintas épocas de migración, en donde claramente se perciben las distintas formas de trabajo que desempeñan sus ocupantes. Desde el sector aledaño al muelle hacia el sur, los habitantes provienen, en su gran mayoría, de las familias que llegaron hasta la década de los cincuenta para trabajar en la pesca. La mayoría de quienes viven en este sector trabaja en faenas de pesca y extracción de mariscos, y subvalora el trabajo de recolección de algas¹¹, aunque lo practican para obtener ingresos extra¹². El sector, que comprende desde la cancha de fútbol hacia el norte, incluyendo la población Diego Portales, está habitado

¹¹ Esta subvaloración se detecta en forma velada al conversar con buzos y patrones de lancha, y abiertamente al hablar con recolectores de algas del otro sector.

¹² Practican mayoritariamente la recolección con araña. En nuestra segunda salida nos tocó presenciar como, ante la imposibilidad de salir en los botes a trabajar en el marisco, gran cantidad de buzos y pescadores de este sector se daban cita cada tarde en la playa para sacar pelillo y así obtener ingresos extra, los que les ayudarían, en sus palabras, a financiar la entrada a clases de sus hijos.

en su mayoría por familias que llegaron con el auge del pelillo. En especial en los subsectores conocidos como La Playa y población Diego Portales, se concentra toda la actividad en torno a la recolección de algas, incluyendo los galpones de acopio. Casi todas las personas, incluyendo mujeres y niños, trabaja en la recolección de luga y pelillo¹³.

Otra actividad importante es el comercio. En Puerto Sur, a diferencia de Puerto Norte, existe un gran número de establecimientos comerciales, los que expenden fundamentalmente abarrotes, verduras, artículos de hogar y algunos materiales para el trabajo en el mar. En general los precios son más altos que en el continente, pero no demasiado. A la regulación de los precios ayuda EMAZA (Empresa de Abastecimiento de Zonas Aisladas), la antigua ECA. Esta empresa estatal está presente en todas las zonas de difícil acceso para regular los precios, de modo que no se disparen. Es, en gran medida, el regulador del pequeño mercado de estos lugares. Si un producto escasea y en EMAZA está agotado, su precio se va a las nubes.

Actualmente el único medio de transporte regular a la isla es la lancha de recorrido CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ, propiedad de una congregación religiosa y que está en concesión a un empresario de Lota. En verano, esta lancha realiza tres viajes semanales a la isla, los que en invierno se reducen a uno o dos, dependiendo de las condiciones del clima y el mar. El viaje dura entre tres y cuatro horas, y sale desde el puerto de Lota con destino a Puerto Sur y viceversa.

Puerto Norte dista cerca de 6 km de Puerto Sur. Las familias que habitan esta localidad tienen un origen similar al de Puerto Sur y se dedican a la extracción de mariscos y a la recolección de algas, fundamentalmente de luga. Sabemos que desde principios de siglo y hasta la década del sesenta, aproximadamente, funcionó una factoría ballenera en esta localidad, de propiedad de la familia de Juan Macaya, antiguo capataz de la hacienda de la familia Cousiño. Todavía sobreviven algunos restos y trabajadores de ese antiguo enclave. Este sector es más inhóspito que Puerto Sur, y la escasez de maris-

¹³A diferencia de la gente del sector sur de esta localidad, se trabaja en el agua, ya sea recogiendo con las manos o con instrumentos como el chinchorro. Nos tocó observar que cuando el mar no arrastraba el pelillo a la orilla, muy pocas personas de este sector trabajaban con araña.

cos está obligando a los buzos a partir a trabajar en Coronel y Puerto Sur. En general las familias han llegado de Lota, Coronel y otras zonas de la región, como isla Mocha. Por ahora desconocemos la composición de la población de esta localidad, ya que todo el terreno lo hemos centrado en Puerto Sur. Queda como tarea para los próximos trabajos de campo en la isla.

LA PESCA Y LA EXTRACCIÓN DE MARISCOS

Hoy la pesca y la extracción de mariscos son una parte importante de las actividades económicas de los isleños. Más del 70% de las personas está ligada a ellas, ya sea en forma permanente o esporádica. Existen en la caleta de Puerto Sur cerca de cincuenta botes mariscadores y alrededor de cinco lanchas sardineras en operación. En Puerto Norte encontramos una treintena de botes, algunos de los cuales trabajan cerca y tienen su base de operaciones en Puerto Sur.

Según las personas entrevistadas de más edad, en los primeros tiempos se pescaba bacalao y merluza. Don Miguel Carrillo nos cuenta que

“la gente que no trabajaba en la hacienda, trabajaba en la pesca. En ese tiempo se sacaba mucho, bueno, había tanta pesca, congrio la mayoría, congrio y corvina, cualquier cantidad, se pescaba mucha porque cuando uno no se iba a pescar, la playa quedaba tiesa de pesca’o, la merluza, que le llama uno. Como por deporte cualquier habitante de la isla se sacaba unos 3.000 pesca’os en la temporada, era charqui marino que uno guardaba pa’ el invierno y vendía, me acuerdo que alguno llevaban ciento de pesca’o envasado para cambiar por fruta allá en la carrera que venían de por ahí por Santa Juana”¹⁴.

Luego de agotados estos recursos le tocó el turno al congrio, la corvina, la sierra y el jurel. Hoy, las pocas lanchas que hay se dedican a la pesca de sardina y anchoveta, esta última en menor medida. Algunos dueños de botes se

¹⁴Entrevista a Miguel Carrillo, Puerto Sur, 2000.

dedican a la pesca del lenguado y congrio, este último sobre todo en Semana Santa, cuando su demanda y precios suben.

Nos cuentan que en las primeras décadas del siglo xx se sacaba mucho marisco:

“En esos años había muchos choros aquí, con los surazos se iba en carreta a recoger con bueyes el choro sueco. Así a mi papá le decían ‘ándate a trabajar conmigo’, en ese tiempo se ganaba un cinco aquí en la hacienda, ‘pero claro’, les decía. Le pagaban un diez, y todo el día dándose vuelta en la máquina [de aire para el buzo de escafandra]. Los buzos venían de Talcahuano, con todo su apero. Así que como 100 máquinas habían aquí, y los choros los acarreaban en torpederas a Talcahuano. Yo los alcancé a ver porque iba a comer choros, porque cuando llegaban esas lanchas parafineras, había una fondá de choros y escogían los puros blancos porque los negros hacían mal. De acá los llevaban a Talcahuano, para allá lo acarreaban las fábricas, una torpedera venía aquí a cargar choros”¹⁵.

La gran mayoría de los botes se dedica a la extracción de marisco. Los de interés comercial que se extraen son dos mariscos filtradores, parientes de la macha, denominados machuelo y liquidi por los buzos mariscadores¹⁶. Otras especies explotadas en una mucho menor escala, destinadas al autoconsumo y venta en la isla, son el piure, la almeja, la taquilla, el loco, el culengue, la jaiba, y peces como la corvina y el róbalo.

Los botes, en los que generalmente trabajan dos buzos y un marinero, salen a trabajar, si las condiciones del mar lo permiten, alrededor de las 9 y 11 de la mañana, dependiendo de la marea. La vuelta se produce entre las cuatro y cinco de la tarde. El producto de las faenas es comprado por lanchas que provienen de Llico¹⁷, Lota y Coronel en la misma zona de

¹⁵ Entrevista a Simón Muñoz, Puerto Sur, 2000.

¹⁶ Desconocemos con certeza el nombre científico y otras denominaciones vulgares de estas especies, aunque sospechamos que se trata de las conocidas comercialmente como “navajuela” y “berberecho”.

¹⁷ Caleta vecina a Tubul por el este y Punta Lavapié por el oeste.

extracción. Cabe señalar que estos mariscos los compran empresas conserveras de Talcahuano y Lota, las que en su mayoría exportan sus productos.

Los recursos marinos de la zona del golfo de Arauco están hoy muy reducidos y se encuentran con relativa abundancia solo en las zonas aledañas a la isla Santa María, por lo que allí no solo es posible observar lanchas y botes de la misma isla trabajando, sino también de Tubul, Yico, Punta Lavapié, Lota y Coronel. En este sentido, don Orlando Salazar, de Tubul, nos dice:

“La gente de Tubul viene a sacar marisco acá [en la isla], porque allá el marisco ya escaseó un poco y ya quedan mariscos más chicos, y acá está más grande el marisco y a las pesqueras, a las empresas no les conviene el marisco de allá de Tubul, porque está muy chico, no le da resultado, no le conviene al envasarlo, al exportarlo, a la empresa no le conviene la calidad que hay allá, acá hay mejor calidad, más grande, le da mejor resultado pa’ la exportación a otros países. Así que por eso, y porque está mejor pagado el de aquí también”¹⁸.



Figura 2. Calla (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019.

¹⁸Entrevista a Orlando Salazar, Tubul, 2000.

Existen también mariscadores de bordemar, los que, premunidos de instrumentos adecuados, como la calla¹⁹, recolectan mariscos tales como el loco, el piure y la lapa, que están adheridos a las rocas de la orilla, y que venden a otros isleños o consumen en su hogar (figura 2).

En un trabajo de campo futuro esperamos poder trabajar en más detalle todos los aspectos de las faenas de pesca y buceo, así como los instrumentos usados en estas.

LA RECOLECCIÓN DE ALGAS

Se estima que en la Región del Biobío la explotación de algas marinas comenzó a fines de la década de los cincuenta sobre la base de la comercialización de pelillo (*Gracilaria* sp.), que presentaba extensas poblaciones en zonas de isla Santa María, así como en Lenga y Río Tubul. Esta actividad se extendió rápidamente hacia todo el ámbito regional y ya en la década del sesenta se diversificó hacia la recolección y comercialización de otras especies.

El comienzo de la actividad de recolección de algas en el bordemar isleño ya forma parte de la mitología, de esos hitos fundacionales que se graban en el imaginario y los sueños de las gentes de esta ínsula. Al escuchar los relatos, pareciera que el pelillo era una especie inexistente hasta que, debido a su sobrenatural y sorpresiva abundancia, se comenzó a explotar y se transformó en la base de un estilo de vida hoy singular, el de los recolectores de algas de la isla Santa María, gente que sobrevive gracias a las periódicas apariciones de esta alga en las playas, y que aún recuerda con nostalgia las épocas pretéritas de abundancia y esplendor, irremediablemente perdidas.

Don Moisés Herrera, de 60 años, nacido en la isla, recrea estas épocas de esplendor, que jamás se borrarán de la memoria de estas gentes²⁰. Él dice que hasta 1966 las algas, el pelillo en particular, tenían apariciones esporádicas en las costas de la isla. Durante ese año, grandes cantidades de pelillo vararon

¹⁹ Instrumento de fierro de cerca de 40 cm de largo, que consiste en una vara curvada en la punta, la que está aguzada y sirve para desprender los mariscos.

²⁰ Entrevista a Moisés Herrera, Puerto Sur, 2000.

en la extensa playa de Puerto Sur. Era tanta su cantidad que se acopió como una muralla de alga en la extensión de la playa. Nadie sabía cuál podía ser su utilidad.

En el último trimestre de ese año llegó un avión con un par de pasajeros que observaron el pelillo. Acto seguido, los visitantes invitaron a algunos isleños a que lo recogieran para luego ellos comprarlo. La labor encomendada era simple. Consistía en sacar alga del murallón varado en la playa, secarla y esperar a que fueran a pagarla. Si bien la propuesta era sencilla, no logró entusiasmar a demasiada gente, ya que no pareció ser muy creíble.

Solo cuatro personas decidieron realizar el trabajo. En un día extrajeron 800 kg, y posteriormente, siguiendo las indicaciones de los misteriosos hombres del avión, extendieron el alga a secar. No quisieron trabajar más, no querían ser protagonistas del ridículo al que quedarían expuestos por haber trabajado en vano creyendo en la palabra de unos afuerinos. Después de unas semanas aterrizó nuevamente el avión con los extranjeros y, frente a los ojos incrédulos de los isleños, pagaron 50 centavos por cada kilo de pelillo secado por los cuatro pioneros. Después de ese momento, los miles de kilos de alga varada en la playa se transformaron en una mina de oro negro, pero no de carbón, como las del golfo, sino de algas arrancadas por la braveza desde el fondo marino y llevadas por las corrientes hacia esa playa maravillosa.

Se vinieron años intensos para la otrora apacible vida isleña. El aviso de tanta riqueza varada en la playa atrajo a inmigrantes trabajadores, muchos de los cuales huían de las penurias del carbón, mientras que otros eran aventureros dispuestos a probar suerte. Familias completas arribaron a Puerto Sur, estableciéndose en asentamientos precarios dado lo vertiginoso de la migración.

También se asentaron empresas compradoras. La primera fue Peñuelas, una firma con casa matriz en Valparaíso y con experiencia en el negocio. La competitividad se hacía presente con otras firmas, como Chile Exportaciones, Midesa y las recién iniciadas Cooperativa de la Isla Santa María y la Cooperativa de Tubul.

Las empresas construyeron casilleros para almacenar el alga a lo largo de la playa. Las construcciones, que recordaban los barracones de las mineras, fueron rápidamente apropiadas por los recolectores, que en presencia

de la escasez habitacional ofrecida por la isla se asentaron en los estrechos casilleros de madera. Dichos casilleros poseían escasas condiciones de habitabilidad, no obstante la presión por establecerse en la isla era tan fuerte, tan propia de los estados febriles generados por la riqueza fácil, que mucha gente logró imprimir un aire de hogar a las precarias cuadrículas de madera. Los casilleros eran construcciones de madera de cerca de 100 m de largo por 3 m de ancho, y se dividían por piezas. Cada empresa tenía varias corridas de casilleros. Dejemos que don Juan Rojas Matta, de Puerto Sur, nos hable de los casilleros:

“Una corrida de casilleros, más o menos, era de cien metros de largo, y las piezas eran de 4x3, 4x4, entonces una pieza de esas era pa’ un pelillero, y dos para un matrimonio, entonces ahí tenía el dormitorio, comedor, cocina, todo lo que usted tenía en esas dos piezas, yo llegué con dos piezas. Ahí me instalé, estuvimos varios años abajo, en los casilleros. La vida en los casilleros era buena porque uno vivía cerca de la playa, y se veía al tiro cuando estaba saliendo alga, y salía uno equipado de ahí mismo, lo cual que de aquí muchas veces en la población en que estamos ahora, en ir a mirar allá y ver si está saliendo y volver acá, puta, llega más agotado que otro poco, porque es muy distante, entonces la vida de antes era mejor, más cómoda abajo pa’l alguero. En esos años habían, a ver, dos corridas de casilleros arriba, abajo habían dos, cuatro, cinco, seis, siete, ocho corridas de casilleros tenía Algas Marinas aquí abajo... tenían en la isla”²¹.

Hombres, mujeres y niños no tardaron en desarmar la muralla de alga, para luego introducirse en la orilla de la playa y recolectar lo que sus manos y chinchorros podían acumular en las horas de marea baja. Una familia trabajando una semana lograba juntar 5.000 kg de alga. Por lo general se esperaba un día a la semana para vender. Dada la cantidad de alga que debía pesar cada familia, se invitaba a otros vecinos a colaborar con la faena, haciendo más atractiva la invitación con una damajuana de vino. Luego del trabajo en el

²¹ Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

agua, los hombres colaboraban con sus vecinos, con varios de ellos, lo que significaba que ya en la noche la intemperancia era el estado general de una buena parte de los habitantes de los casilleros.

No obstante el ajetreo que reinaba en la isla, no eran muchas las posibilidades de esparcimiento. El dinero, el hacinamiento y el aislamiento obligaban a viajar al continente una vez que se había trabajado lo suficiente. Los viajes de placer se orientaban de preferencia a Lota, donde la señora Gloria y sus tres casas de niñas de la vida, asentadas en el puerto, confundían y entretenían por un par de noches de juerga a algueros y mineros.

En 1973, la cooperativa de la isla se afilió a Cooperalga, que, junto a Coquimbo, Maullín, Ancud y Cerro Verde, intentaron conformar una fuerza compradora más ventajosa para los algueros. Sin embargo, este esfuerzo organizacional no brindó frutos, ya que hacia 1975 al pelillo le entró una peste que mermó su producción. Además, al no existir ningún tipo de regulación, muchos extraían con arañas desde botes, arrasando de esta manera con las praderas naturales, que tanta riqueza proveían. La mayor presión por el recurso derivó en una merma en la reproducción del alga. Hacia finales de la década ni la braveza ni las arañas proveían de pelillo. Don Juan Rojas nos habla del fin de la fiebre:

“Eso se acabó porque, eh... fue una saca indiscriminada que hubo y otra cosa que las lanchas se metieron a las praderas, las lanchas bolicheras, las lanchas para la pesca de sardina... pues, esas son lanchas bolicheras, y en el fondo de la red llevan un cordel y llevan una cadena, entonces la cadena se iba enterrando en la arena e iba arrancando el pelillo, y eso fue lo que exterminó el pelillo. Nadie dijo nada a nadie... y ¿qué es lo que le iban a decir?, porque el que no era primo, era cuñado, sobrino, son tíos y todas las cuestiones por el estilo, ¿ve? Entonces nunca se iba a ir familia contra familia”.²²

²²Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

Luego de un par de años en que disminuyó ostensiblemente el estado febril, en la década de los ochenta reemergió con una nueva bonanza. Sin embargo, los japoneses, que eran los compradores finales, habían aprendido el misterio de los mares del sur y ya experimentaban con éxito en sus propias praderas en el otro lado del mundo. La braveza tan propia de la isla, la misma que había regalado el recurso, ahora se niega a permitir plantar el alga en praderas artificiales.

Hoy solo la memoria guarda esos recuerdos. No hay rastros materiales de aquella época. El mar se ha llevado los casilleros. Aún sobreviven un par de galpones donde operaban las firmas y que mantienen su misma función, pero con modestia, así como siguen funcionando un par de tractores de aquellos días. No hay vestigios de la fiebre, el pelillo renovado que se vara hoy ha hecho olvidar la resaca de tanto ajetreo. La fiebre solo dejó nuevos vecinos y una población construida por el gobierno sobre la idea de que la fiebre no acabaría tan rápido. La mayoría de esas casas han sido abandonadas por sus dueños originales, quienes las han entregado en arriendo o las han vendido, para alejarse definitivamente de la isla.

Esta historia habla de la importancia de esta alga para la vida de estas gentes. Antes de ver cómo es el trabajo de recolección del pelillo, hablaremos de sus características.

El pelillo (*Gracilaria chilensis*) es la agarófita comercial más importante en Chile, tanto en el nivel regional como nacional. Es una especie que coloniza preferentemente hábitats submareales protegidos del oleaje con sustrato de arena y/o fango. Solamente en áreas muy restringidas se ubica en niveles intermareales. Las poblaciones naturales de interés comercial se reproducen por vía vegetativa, mediante la fragmentación de talos, parte de los cuales permanecen parcialmente enterrados en el sustrato. Esta fracción de talos subterráneos es la base de perduración de la población en el período invernal y a partir de la cual la población se desarrolla y renueva en primavera.

Néstor Lagos, doctor en Bioquímica de la Universidad de Chile, se refiere a los usos industriales derivados de los compuestos de las algas que se comercializan en nuestro país:

“Todas estas macroalgas tienen una enorme cantidad de compuestos, polímeros que ellos sintetizan. Dentro de los grupos más conocidos están los carragenatos, el agar-agar, ambos de tremenda importancia en la industria farmacéutica. Por ejemplo, el agar-agar sirve para los medios de cultivos de bacterias, las que se crían en el agar-agar, ese medio de cultivo sólido que se hace en placa tiene agar-agar. Pero también se utiliza en cremas, incluso existe una gran variedad de compuestos, que no están del todo clasificados, para la absorción intestinal, de hecho, hay té de este tipo de alga que se utiliza para adelgazar, y la razón es que cubren el intestino con una película inhibiendo la absorción y, de esa manera, lo que uno come se absorbe menos y se elimina más rápido. También tienen fibras, lo que aumenta la movilidad intestinal y eso hace también que las cosas se demoren menos en su base intestinal y, por lo tanto, como el intestino es el gran órgano de la absorción, se eliminan rápidamente a través de los excrementos y por esa razón supuestamente uno pierde peso. Por supuesto que hay que tomarlos antes de comer, unos 10, 15 o 20 minutos antes y en forma permanente. Para la gente común, lo más habitual es encontrar estos compuestos en los champú, en cosmética, en las cremas, porque le da una consistencia a la crema que la hace más especial, y segundo, permite que se mantenga por más tiempo en la cara, contribuyendo, por ejemplo, a aumentar la humedad del tejido, y esto actúa en las cremas de rejuvenecimiento también, así como en las cremas de limpieza. Estas cremas hidratantes, todas tienen de estos compuestos”²³.

Hasta la década de los setenta esta especie, que se identificaba entonces como *Gracilaria verrucosa*, representaba en la Región del Biobío un aporte de alrededor del 30% de la producción nacional a partir de cosechas provenientes de poblaciones naturales que, en orden de importancia, correspondían a isla Santa María y Tubul en el golfo de Arauco, caleta Lengua en bahía San Vicente, Isla de Los Reyes en bahía Concepción y Dichato en bahía Coliumo. La sobreexplotación de estos *stocks* determinó que el recurso

²³ Entrevista a Néstor Lagos, Puerto Sur, 2000.

colapsara a mediados de la década de los ochenta y, debido a ello y a la alta demanda del mercado, se iniciaron cultivos comerciales del recurso, los que permitieron repoblar los ríos Tubul y Raqui. Además, en la actualidad existen actividades de cultivo incipientes en Penco y la desembocadura del río Andalién en bahía Concepción, en la caleta y estuario del río Lenga en bahía San Vicente, y en Colcura, Chivilingo, Llico y Trana en el golfo de Arauco. En las importantes áreas de isla Santa María y de Isla de Los Reyes en bahía Concepción aún no se han implementado acciones de cultivo exitosas. En la actualidad, la especie aporta alrededor de 5.000 toneladas de alga húmeda, lo que equivale al 8,5% de la producción nacional, con *stocks* que principalmente provienen del cultivo en Raqui y Tubul y, en menor cantidad, de bahía Coliumo, bahía Concepción y San Vicente. En Chile la principal área de producción de este recurso es la Región de Los Lagos, mientras que la Región del Biobío se encuentra en el tercer lugar.

Hoy en día, como hemos dicho anteriormente, el pelillo y la luga les permiten subsistir a gran parte de las gentes de la isla. La temporada de recolección se extiende entre septiembre y marzo, aunque el pelillo, en mucha menor cantidad, es posible recolectarlo durante el resto del año.

La jornada que impone la recolección del pelillo no tiene horario. Depende de las condiciones del mar y del horario de las mareas. Por eso, es posible encontrar en la playa, sobre todo en noches de luna, a eso de las cuatro o cinco de la madrugada, a una buena cantidad de personas trabajando con el agua hasta los muslos. Sin embargo, es de mañana cuando generalmente todas las personas salen a trabajar. Si el mar es generoso, podremos encontrar a hombres, mujeres y niños afanados en la recolección del alga. Decenas de pequeños montículos negros de pelillo en la arena indican los progresos de sus propietarios.

Los recolectores salen de sus casas temprano con destino a la playa. Los hombres, que en su mayoría usan trajes de buceo para protegerse de las heladas aguas, trabajan generalmente con un objeto llamado chinchorro. Este instrumento mide entre 1,6 y 2 m de largo. Consiste en un palo grueso, en cuyo extremo se coloca un aro fabricado de fierro, cuyo diámetro varía entre 50 y 70 cm. Al aro se adosa una red con aberturas medianas (5 o 6 cm) que forma una bolsa, en la cual va quedando atrapado el pelillo. La forma de este

objeto recuerda a las redes para cazar insectos, y es hermano de los chinchorros con redes de metal que usaban los recolectores de carbón de las playas de Lota y Coronel. El chinchorro es fabricado por los mismos recolectores:

“Primero tiene que tener un palo, un fierro, 1,80 de largo el fierro, el palo puede ser de fierro si quiere. Luego hay que comprar la lienza, por aquí cerca no hay más que en Concepción. Después hay que tejer la malla, con una aguja especial, una aguja para remendar redes. La aguja mide unos 30 cm, puede ser hecha de alambre de acero, esas hay que mandarlas a hacer, uno corta, con un papelito envía la forma y la manda a hacer. También se puede hacer con un pedazo de PVC. Esas las puede hacer uno mismo. El paño de malla tiene que ser de unas 12 mallas de alto por 46 de alto, o sea, 1 metro o 1,10 metros de alto, el ancho me da 2 metros, 2 metros y tanto; esa que está ahí da como tres metros. Luego se cose al aro, que es de fierro firme. La mejor forma pa'l aro es que sea cuadrado”²⁴.

El trabajo con este objeto requiere fuerza y un poco de paciencia. Sumergido hasta el cuello o el pecho, el hombre toma su chinchorro por el extremo del mango, con el aro pegado en la arena. Afirmándose en el chinchorro, da pequeños saltos que lo impulsan hacia arriba y atrás, permitiéndole avanzar, y con el pie va introduciendo el pelillo en la boca del chinchorro. Don Juan Rojas nos cuenta:

“Primero uno se pone de acuerdo con otro, esta noche me toca a mí, y voy a ver la pinta. Ver la pinta es ver la mancha que se ve en el mar, en la noche, cuando comienza a vararse la mota (de pelillo). La mota va a quedarse por la orilla de la playa y entonces uno se da la vuelta y va a buscar la araña, y empieza a tantear dónde está, a una distancia de unos 15 metros, y ve si al caer la araña, por ejemplo, ve si lo toma a 7 metros y usted tiró 20, se nota altiro cuando toma el pelillo, y lo toma de dentro o lo toma del candil. El

²⁴ Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

candil es como un canal, y ahí se cae el pelillo, cae al candil²⁵ y cuesta pa' subirlo, y ahí el agua le llega al pecho, por eso que el chinchorro se usa con el palo largo... porque el chinchorro, usted lo deja llegar abajo y le queda casi la mitad del brazo abajo, entonces el chinchorro le toma el peso al pelillo y usted se toma del chinchorro, y el chinchorro lo tira pa' bajo y abre los pies como alicate, enseguida tira el pelillo, dos o tres metidas así, y sube el chinchorro, y todo el pelillo que queda por el aro lo toma con la mano y lo mete al chinchorro²⁶.

Una vez que se tiene medianamente lleno el chinchorro, el pelillo es sacado a la playa, donde se va dejando en montículos. Esta operación se repite una y otra vez, hasta que se tiene una carga aceptable, la que puede variar entre los 100 y 150 kg, y llegar hasta los 300 kg en tiempos de abundancia²⁷. Las cantidades varían de acuerdo con la capacidad, dedicación y paciencia de cada persona. Las mujeres y los niños trabajan recolectando pelillo solo con sus manos, sin la protección que da el traje de buceo contra el frío²⁸, por lo que lo recolectado por ellos es inferior a lo de los hombres. En general el pelillo sale sucio, mezclado con otras algas como la luga y el huiro, y desperdicios como envoltorios de plástico, papeles y cartones que arrastra la corriente o que se encuentran en el fondo de las aguas de la orilla.

La disponibilidad y fácil acceso al recurso posibilita que incluso los niños puedan ganar algún dinero, y contribuir así a la economía familiar.

Otro objeto, aunque menos usado, es el palo pelillero, un madero recto o ligeramente curvo, de un largo de entre 40 y 50 cm. Se puede fabricar con ramas de árboles o con palos de escoba, los que en uno de sus extremos

²⁵ El candil es un canal formado por las corrientes cercanas a la playa, en donde se apoza el pelillo; si el candil está cercano a la playa, de 5 a 12 m, es factible sacar el pelillo con chinchorro, si está más adentro, entre 20 y 80 m, solo se puede sacar con la araña.

²⁶ Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

²⁷ Este peso es mojado. Una vez realizado el proceso de secado y limpieza, el pelillo pierde cerca del 20% de su peso original.

²⁸ Esto, a la larga, resiente la salud, en especial de las mujeres. Entre los isleños son comunes los casos de reumatismo, gota y problemas en las rodillas, así como las enfermedades broncopulmonares (datos proporcionados por la paramédico de la posta de Puerto Sur).

tienen una punta y en el otro un cordel para asegurarlo a la muñeca de su dueño. Se usa para tomar el pelillo cuando va flotando cerca de la orilla de la playa, para ir colocándolo en el brazo libre. También se usa cuando vara mucho pelillo cerca de la playa y es muy pesado trabajar con chinchorro. El palo pelillero permite una recolección más rápida que cuando se trabaja solo con las manos. Se usa en los casos que el chinchorro no es muy útil, como cuando el pelillo flota a media altura.



Figura 3. Palo pelillero (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019.

Un objeto no muy usado por los chinchorreros es la araña. Este objeto consiste en un gancho de alambre de acero inoxidable o galvanizado, que generalmente tiene seis ganchos o puntas curvas. Estos seis alambres se unen dentro de un tubo de cobre, el que se llena con plomo, lo que le confiere peso. Este proceso es crucial, porque la araña no puede tener menos o más del peso que su dueño puede lanzar. Si es muy pesada, la araña no llegará muy lejos, y si es muy liviana, se la puede llevar el viento. El peso de este instrumento varía entre los 200 y los 400 g, dependiendo de la fuerza de su dueño.

La araña mide cerca de 30 cm de alto, y su ancho en la parte inferior es de entre 20 y 30 cm. Su forma recuerda a los garfios de asalto usados por marinos y piratas. En su punta superior se amarra una cuerda de entre 1 y 1,5 m llamada borneo, que termina generalmente en una argolla hecha de la misma cuerda y recubierta, opcionalmente, de plástico, la que sirve de tomadero. Este borneo es fundamental, ya que con él se da impulso a la araña. Adosada a esta argolla va una cuerda llamada lienza, la que generalmente consiste en nylon de pescar cuyo grosor varía entre 0,7 y 1 mm, considerándose óptimo el de 0,9, que mide 100 m. La araña se usa cuando el pelillo se encuentra lejos de la orilla, entre los 20 y los 80 m de distancia aproximadamente, y es imposible sacarlo con chinchorro o manualmente. Los recolectores hacen girar la araña por sobre sus cabezas con el borneo para que tome impulso, y segundos después la lanzan hacia el mar, a una distancia que varía de acuerdo a lo alejado que esté el pelillo de la playa. Por eso, es importante el peso de la araña, ya que si es muy liviana no vencerá la resistencia del aire y caerá cerca, así como, si está muy pesada, su dueño no podrá lanzarla muy lejos.



Figura 4. Araña para recolectar pelillo (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019.

Dependiendo de la pericia del recolector, y de la abundancia del pelillo, en cada tirada se puede llegar a sacar hasta 5 kg de alga, que además tiene la ventaja de que sale más limpia que con el chinchorro. En una jornada de cinco horas se puede lanzar la araña hasta unas 300 veces, en el caso de los más hábiles. Como hemos visto, este instrumento es ocupado generalmente por los pescadores y buzos del sector sur, llamado “arriba”, de Puerto Sur. Los chinchoreros del sector Playa y Diego Portales dicen que la araña es perjudicial, ya que arranca de raíz el pelillo e impide que se renueve, así como afirman que, a pesar de salir más limpio, el trabajo del chinchorro rinde más. Sin embargo, cuando el pelillo está muy lejos, algunos no dudan en usar la araña.

Una vez que la marea empieza a subir, lo que marca el fin de la jornada de trabajo, hacen su aparición en la playa los tractores de los compradores de pelillo. En la playa de Puerto Sur operan tres. Uno pertenece a don Salvador Burdiles, comerciante, dueño de uno de los almacenes y del bar mejor surtido de la isla. Los otros dos pertenecen a don Carlos Briones, el más grande de los intermediarios. El sistema opera de manera eficiente. Los tractores recogen a los recolectores y su carga, y los van a dejar a su casa. Con esto se sella el trato tácito de que esa persona deberá entregar su pelillo a este tractor, cuyo conductor gana un porcentaje de acuerdo con el peso del pelillo en cuestión. El pelillo se carga manualmente, sin ser embolsado. Una vez depositado el pelillo en la calle, al frente de la casa de su dueño, este procede a tenderlo. Esto lo hace extendiendo por el suelo el pelillo en una delgada capa, para que se seque al sol. Este proceso de secado dura alrededor de cuatro horas y evita que en el pelillo aparezcan hongos que luego lo inutilizarán. Durante el secado aparecen gallinas y chanchos que hurgan en el alga en busca de pulgas de mar y otros succulentos insectos, que son la base de la dieta de engorda de los animales de corral isleños. Con esto ayudan en la limpieza del alga, la que no consumen. Luego del secado el pelillo es reunido y es someramente limpiado. Esta limpieza no es muy exhaustiva, sino que tiene como fin sacar fundamentalmente algas de otras especies como luga, chicoria de mar y huiro.

Luego de la limpieza, proceso que lleva alrededor de una hora, el pelillo es embolsado en mallas hechas con redes de pesca, las que se denominan con la palabra mapuche *pilgua*. Una pilgua es un paño de red de abertura pequeña

cosido como una bolsa tubular, y es fabricada por los mismos recolectores. La capacidad de estas pilguas depende de la contextura del dueño, pero varía entre los 30 y los 60 kg, y sus dimensiones van entre los 40 y los 80 cm de alto por unos 40 o 50 cm de ancho. En la boca va enlazado un cordel que se cierra cuando la pilgua está totalmente llena. El llenado de una pilgua requiere de cierta habilidad y destreza para comprimir uniformemente el pelillo.



Figura 5. *Pilgua* (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019.

Luego de llenadas las pilguas, se depositan cerca de la puerta de su dueño a la espera del mismo tractor que las pasa a buscar alrededor de las siete de la tarde para ir al pesado. Este proceso se hace en el galpón de acopio del comprador. Las pilguas se depositan en una antigua romana de metal que funciona con un sistema de contrapesos mecánicos, y que tiene una capacidad de hasta 400 kg. Una vez realizado el pesaje, el encargado del galpón anota el peso total del alga, lo anota en un cuaderno de registro y enseguida procede a

pagar al dueño del pelillo pesado. Generalmente se paga entre 80 y 100 pesos por kilo de alga, ya sea luga o pelillo. Esta banda de precios es estable y no ha variado sustancialmente en más de cinco años, y es muy inferior a la que reciben en las plantas de Lota, Coronel, Chiguayante y Concepción, donde entregan finalmente el producto. La mantención de los precios se defiende con el argumento de que los costos complementarios, como transporte, mantención de máquinas y pago de operarios son muy onerosos y solo posibilitan una ganancia muy mínima. Los recolectores escuchan y acatan, pero no se tragan esos argumentos. Dicen que los compradores cada dos años cambian los tractores y que no es posible que los compradores estén trabajando solo por las molestias. No son tontos, parece.

La otra alga de importancia es la luga (*Iridaea* sp.), que no se encuentra en abundancia en Puerto Sur, por lo que los recolectores deben ir a trabajar al sector conocido como caleta Tres Cuevas, donde abunda. Esta especie es un alga laminar de 30-60 cm de altura (ocasionalmente, hasta 120 cm) de color pardo rojizo de forma redondeada, con uno o más lóbulos, hasta formas más alargadas. El borde de las láminas se caracteriza por presentar proliferaciones en forma de dientecillos más notorios cerca de los bordes. Es una especie típicamente epilítica que coloniza preferentemente sustratos rocosos submareales (hasta 7 m de profundidad) en ubicaciones protegidas a moderadamente expuestas al oleaje. Estas condiciones se dan especialmente en caleta Tres Cuevas, la zona sur de la playa La Gaviota y todo el sector oriental de la isla. En este último sector se trabaja solo cuando hay escasez de alga en los otros, ya que los acantilados son muy escarpados y es muy peligroso subir con los fardos al hombro. Los accidentes son frecuentes:

“Es demasiado riesgosa la cosa, uno se descuidó y se va a la cresta pa'bajo, hay alturas de 70, 90 metros el risco, y es lo mismo que ir subiendo por la pared esa pa'rriba. Aquí hubieron varios accidentes. Aquí murió gente antigua antes que llegara yo también, desriscados, y están inválidos algunos, quedaron inválidos para todos los días de su vida, postrados en una cama, entonces es eso lo que uno tiene que andar con cuidado, y por eso es que yo cuando trabajaba pa'llá por los riscos me gustaba ir solo porque no, no

me gustaba comprometer a nadie, si le pasa una cosa a uno que le pase solo, se acostumbra a trabajar solo y después, si hay alguna desgracia, no se tiene ni un problema con las familias de los otros”²⁹.

Tanto para los recolectores de Puerto Norte como de Puerto Sur, Tres Cuevas proporciona abundante luga. Algunos años atrás numerosas familias se trasladaban por la temporada de verano a vivir en las Tres Cuevas para trabajar tiempo completo en la recolección de luga. Con palos y paños de plástico grueso armaban unas ranchas, o habitaciones ligeras, y se instalaban en ellas desde octubre hasta marzo. Numerosas familias de Puerto Sur y Puerto Norte hacían este sacrificio. Según nos relatan, era una verdadera ciudad la que se armaba en el reducido espacio que ofrece la caleta Tres Cuevas. Algunas personas iban a trabajar por el día. Hoy, esta costumbre casi se ha perdido. Son escasas las familias que aún están dispuestas a hacer el sacrificio, ya que sale menos luga y los tractores van a diario para allá.

En la actualidad quienes van a trabajar a la luga en las Tres Cuevas deben estar listos esperando al tractor a las seis de la mañana en el camino. Caleta Tres Cuevas se encuentra a 4 km de Puerto Sur y a 2 km de Puerto Norte. El sistema funciona tal como lo veíamos en el pelillo. Con el tractor que lleva y trae se debe hacer el negocio. Los recolectores llegan un poco antes de las siete de la mañana a la caleta y comienzan inmediatamente a trabajar.

Otra zona importante de extracción está en Puerto Norte, donde hay un galpón de acopio y operan dos tractores de propiedad de Briones. Se extrae en la playa La Gaviota y en las zonas rocosas de la parte norte (entre punta Pesca y punta El Tope). Otras áreas de extracción están en los acantilados de la costa occidental de la isla, pero casi no se explotan por el riesgo que implica trabajar con esas pendientes tan pronunciadas, donde más de alguno ha quedado inválido o ha perdido la vida.

En la luga, como en el pelillo, trabaja todo el grupo familiar. Se comienza la labor al bajar la marea. Los hombres, en traje de buceo, se sumergen y arrancan la luga de las rocas con las manos. Las mujeres y niños recogen la

²⁹ Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

luga que el mar ha cortado y que es llevada a la orilla por el oleaje. En la labor de recolección solo se usa el *kiñe*³⁰, que usan tanto hombres como mujeres y niños. Este objeto es una bolsa de red de pescar cuya boca está cosida a un aro de fierro con mango generalmente forrado con un pedazo de manguera de plástico. La parte inferior de la red no está cosida, sino que solo amarrada con un hilo, lo que permite que se abra y así vaciar más rápido de su contenido. La dimensión de la bolsa de los *kiñes* varía de acuerdo con la capacidad de su dueño. Los *kiñes* de niños y mujeres son pequeños, con una capacidad no muy grande, a diferencia de los de los hombres, que pueden ser bastante grandes. El *kiñe* es usado por la mayoría en una mano, mientras que con la otra van llenándolo. Algunos se amarran el *kiñe* por el aro a la cintura y lo llenan con las dos manos.



Figura 6. Mujeres de Puerto Norte en plena recolección de la luga, 2000.

³⁰ Palabra mapuche que significa uno, el primer número.

Existen varios tipos de kiñes, dependiendo del tamaño de las aberturas de la red y del aro. Los kiñes de aro de abertura pequeña y espacio de red pequeño lo usan para la luga los recolectores de algas, y para el liquidi y machuelo los buzos. El kiñe de aro grande y abertura grande solo lo usan los buzos y mariscadores de orilla, y sirve para almacenar piures, locos y cholgás. “Kiñe hay pa’ hartas cosas, hay quiñe pa’ la luga, tiene kiñe pa’ mariscar, pal marisco tiene dos clases de kiñe, hay uno que lo hacen con tela, con mallita de quirquincho o tela sardinera que le llaman, y es pa’ ir a los piures, a los locos”, dice don Juan Rojas³¹.



Figura 7. Mujeres de Puerto Norte en un momento de descanso de la faena de recolección de la luga, 2000.

Generalmente el trabajo dura hasta que sube la marea. Las gentes van recogiendo la luga y colocándola en los kiñes. Una vez que se llenan, se van a las rocas donde dejaron las pilguas y van vaciando la luga en ellas. Una vez

³¹ Entrevista a Juan Rojas, Puerto Sur, 2000.

que se ha vaciado el kiñe, se regresa al agua a seguir juntando luga. A veces algunas mujeres, luego de vaciar sus kiñes, hacen un descanso y se ponen a conversar un rato. Esto les permite calentarse un poco, ya que, como hemos visto, no usan ninguna protección contra el frío que provocan las heladas aguas. Luego vuelven al trabajo. Ya casi al terminar el día, como a las seis de la tarde, aparecen en Tres Cuevas los tractores a buscar a las gentes y su carga para trasladarlas ya sea a Puerto Norte o a Puerto Sur. En la playa La Gaviota de Puerto Norte, los tractores aparecen una vez que comienza a subir la marea y se llevan a la gente a sus casas, en donde se sigue un proceso similar al del pelillo. Se tiende la luga para su secado, luego se limpia un poco y se embolsa. Generalmente pasan uno o dos días antes de llevar la luga al pesaje, a diferencia del pelillo, que se entrega a las pocas horas o, a lo sumo, al día siguiente. La luga se paga al mismo precio que el pelillo. Tanto en el caso del pelillo como de la luga, algunas personas esperan a tener una buena cantidad (sobre 300 kg) antes de pesarla. Dicen que la plata dura más así.

La recolección de algas es una actividad que se ha convertido, como hemos visto, en la piedra angular del estilo de vida de más del 70% de los habitantes de la isla Santa María. Aún nos queda mucho por mirar y descubrir en esta tan especial relación que los isleños mantienen con el mar y sus habitantes, una relación que a veces es armoniosa, pero a menudo depredadora. Es el sino del ser humano.

APUNTES DE CAMPO DE UN ANTROPÓLOGO EN TIRÚA

Este capítulo contiene dos momentos en un trabajo de tres años en comunidades mapuches del sector de Tirúa Sur, en la comuna de Tirúa, provincia de Arauco, Región del Biobío. Se desarrolló en el marco del proyecto Fondecyt N° 1921129, “Relaciones ecológico-culturales entre isla Mocha y la costa de Arauco” (1996-1997), y como profesional del Programa Servicio País en la Municipalidad de Tirúa (1997-1998). Presentamos dos relatos extraídos de los apuntes de campo del autor, situados cada uno en los extremos temporales de este trabajo.

ALIWEN

Viernes 26 de enero de 1996

Son las 11:00 de la mañana y me dirijo por el camino viejo, variante de la nueva carretera de la costa que está en construcción, a Las Misiones. Voy a visitar a don Aristides Norín. Él, que tiene 72 años y es muy versado en tradiciones mapuches, me fue presentado hace dos días por don Manuel Tapia. Voy armado con mi grabadora para realizar mi primera entrevista, mi primera aproximación seria al mundo mapuche desde que llegué a Tirúa, hace unos nueve días. Después de 40 minutos de marcha, llego a la casa de don Aristides, que se encuentra al lado de la nueva carretera. Desde ella se divisa el mar. El día está despejado, sin una sola nube, y con algo de viento. Me sale a recibir el mismo don Aristides, quien ya me esperaba tomando el sol sentado sobre un tronco en su patio. Lo saludo y me siento a su lado. Le tomo algunas fotos. Luego de esto, le aviso que, para afirmar mi memoria, voy a usar mi grabadora. Conversamos cerca de una hora y media, de varios temas. De los muertos y los funerales mapuches (una de mis principales inquietudes), del terremoto, de las faenas de agricultura y recolección de algas, de Nguillatunes. No puedo alcanzar mucha profundidad. Espero ahondar más en algunos temas en mi siguiente visita. Todo está grabado, así que esto es solo para tener un registro.

Es mi interés, sin embargo, consignar un tema en particular que me llamó la atención. Un pequeño relato que hizo don Arístides y que me parece bastante notable (delirante para algunos).

En un momento le pregunto a don Arístides sobre la isla Mocha. Él me dice que nunca ha ido. Yo le pregunto si las almas de los muertos van hacia allá. Él me dice que no, pero que ahí es donde vive el *Lafkenwentro*, el *Aliwen*. Extrañado, ya que en mi literatura base jamás encontré nada sobre eso, le pregunto: “¿Qué es el Aliwen?”. Don Arístides se levanta y camina seguido por mí hacia la carretera, cruzamos, y él dirige su vista hacia el mar, en donde me señala la gigantesca silueta de la isla Mocha, que cubre gran parte del horizonte. Aquí es que yo, grabadora en mano, escucho este relato sobre el Aliwen:

“El Aliwen vive en la Mocha. Está ahí acostao sobre la isla. Ese era un hombre grande que estaba acostao ahí, y él se paraba en una punta de la isla Mocha. Y eso significaba... en su tiempo habían temblores, mucho... y cuando habían temblores salía la mar. Entonces ese hombre se paraba encima de la isla, y a los tres días salía la mar. Entonces cuando temblaba muy fuerte, entonces por eso la gente miraba ahí, a la isla, a ver si ese... el *Lafkenwentro* acaso está parado en el *vunku* grande ese [me señala el promontorio norte de isla Mocha]. Entonces si esta pah salir la mar, va a estar parao, mañana o pasao, y entonces vamos a tener cuidao, vamos a salir en el bajo y vamos a ir al alto a vivir. Íbamos aquí mismo, o si no ahí a la montaña, al cerro alto... al cerro Negro, de aquí al frente pa'llá, y ahí es donde llenaba la mar. Ese cerro era Tren-Tren, toda la gente ahí iban. Dicen que en esos tiempos salía mucho la mar... entonces *Kaikaiwentro*, ese decía... avisaba también aquí abajo. *Kaikaiwentro*, ese era un culebrón que estaba allá en el río, ese gritaba... entonces cuando gritaba decían: “Ahí está gritando *Kaikaiwentro*”, lo que significaba que se estaba saliendo la mar. Y ahí era que la gente agarraba sus cosas y se iba pa'l alto, pah que no ahogara. Ese era un anuncio que hay, ese sabía lo que Dios iba a hacer... sacar la mar. Pa' que la gente tengan temor, que digan “Hay un hombre que manda la mar, hay un poderoso que manda la mar”, pah que la gente abajo sepa que hay un poderoso que dispone la mar, y ese es el *Lafkenwentro*. Y entonces

ahí era donde la gente hacía Nguillatunes, hacían rogamientos para poder escuchar y saber de Dios. Ese era castigo de Dios. Castigaba porque eran desobedientes, hacían cosas injustas y no hacían cosas buenas. Entonces cuando portaban mal Dios los castigaba, los atemorizaba”.

Luego de esto y de algunas otras preguntas complementarias, volvemos con don Arístides a sentarnos en su patio. Media hora después, él ya mostraba signos de cansancio, así que me despedí, no sin concertar una nueva entrevista para el domingo en la tarde.

Volví a Tirúa (me trajo una camioneta), almorcé en la pensión Elimar, donde me estoy quedando, y luego de una siesta, en la tarde partí a conversar con Adolfo Millabur, concejal de Tirúa, a quien conocí el primer día que llegué a este pueblo. Él me dio muchas referencias, así que fui a verlo un rato para ver si me podía dar alguna sugerencia para establecer más contactos con algunos viejos mapuches. Lo encontré con visitas, así que no hablé mucho de la pega. Por invitación de Sandra, su esposa, tomé once con ellos y conversamos de variados temas, de su visión como mapuche, su historia, etcétera. Me preguntó sobre el proyecto. Yo le expliqué lo mejor que pude de qué trataba. Al final, concerté una entrevista para mañana en la tarde en su casa. Luego, como a las 21:00 horas, fui a dar una vuelta a la descolorida plaza, en donde compré un paquete de papas fritas. Luego de esto, me vine a la pensión.

Me deja bastante satisfecho el trabajo de hoy, en particular el relato del *Aliwen*, ya que creo que no hay ningún antecedente sobre este ser, este hombre del mar que vive en la Mocha. Un dato así emociona a cualquiera, y sobre todo, a un aprendiz de antropólogo.

MAYLLILWE

Jueves 11 de junio de 1998

Corre un viento helado, de esos que solo encontramos aquí en Tirúa. El cielo está despejado, con algunas nubes. A las diez horas me tuve que desplazar hacia Comillahue, a 14 km al sur de Tirúa por la costa. Ahí me encontraría con

don Prosperino Huenupil. Él es vicepresidente de la comunidad mapuche Quidiqueo Huenupil, que debe su nombre al primer *lonko* del sector y fundador del linaje Huenupil de Comillahue. Una especie de héroe cultural. La comunidad de Comillahue se originó en tres hermanos: Anton, Calbuqueo y Quidiqueo Huenupil, antepasados directos de las 50 familias del sector, y que fueron favorecidos con un título de merced que da origen a las tierras de la comunidad. Por eso, el 90% de ellos lleva el apellido Huenupil y los vecinos, todos, se tratan de “pariente”, sin serlo cercanamente.

Don Prosperino, así como la mayoría de sus vecinos, vive del cultivo de su tierra y del dinero que deja la recolección del cochayuyo, actividad en que trabajan todos los miembros de las familias. Mi visita tenía el propósito de establecer los sitios de recolección más adecuados para la instalación de andariveles que les permitieran subir el cochayuyo con menos esfuerzo, más rápidamente y con menos riesgos. En Comillahue, así como en todo el litoral entre el río Tirúa y Hueñaliwen, la costa se caracteriza por ser muy escarpada, cortada a pique, con ángulos de inclinación que van entre los 30 y los 65 grados. El cochayuyo o *coyoi* crece pegado a las rocas al final de estos acantilados. Por eso, el trabajo de corte, secado y transporte del cochayuyo es difícil, pesado y riesgoso, aunque no se tiene conocimiento de alguna persona que haya perdido la vida en estas faenas. No en los últimos treinta años al menos.

Cerca de las 10:30 llegué a la casa de don Prosperino en una de las camionetas municipales. Él ya me esperaba, y salimos casi inmediatamente hacia la costa, distante a unos 300 metros. Comenzamos a andar por un camino. Luego de cruzar una cerca, llegamos a una hondonada suave en el terreno, de unos 20 por 50 metros, con una profundidad de cerca de 2,5 metros en el centro, situada a unos 20 metros del borde del acantilado. Al llegar al final de la hondonada, don Prosperino, que caminaba delante de mí, se da vuelta, abre los brazos en cruz y con una sonrisa me pregunta: “¿Usted sabe lo que pasó aquí?”, y le contesto que no, y él me hace el siguiente relato, que consigno aproximadamente tal como lo escuché.

“En este lugar, que se llama Mayllilwe, hace tiempo, cuando era *lonko* el abuelo de don Juan Segundo (Huenupil), quizás como en 1910, por ahí tiene que haber sido. En ese tiempo, en este lugar, que es algo abrigado, vivían

cerca de 50 personas de la comunidad, todos afectados de lepra. Ese era el leproso. Ellos vivían en unos ranchitos, unas *rukas*. Todos los días se les traían papas, trigo, leña y agua para que comieran y cocinaran. No podían moverse mucho de aquí. No podían acercarse a las casas de la comunidad. »Esos tiempos eran difíciles, y estos *peñis* tenían que quedarse aquí. Si alguien se contagiaba, se tenía que venir a vivir aquí, y su familia debía preocuparse de alimentarlo. No debió haber sido muy entretenido para ellos, ya que dicen que esa enfermedad es terrible y muy contagiosa. En fin, esa gente llevaba ya más de 10 años viviendo así, cuando un día, por medio de los *peñis* que les traían las provisiones, mandaron a llamar al *lonko* y a toda la comunidad.

»Así, temprano, al otro día, llegó el *lonko* acompañado de la mayoría de los jefes de familias. Se pusieron en esa lomita que da al sur (a 15 m) y desde ahí conversaron con los leproso. «¿Para qué me mandaron llamar?», fue que les dijo el *lonko*. De ahí tomó la palabra uno de los *peñis* leproso, y dijo: «Nosotros te mandamos llamar para decirte que ya estamos cansados de estar viviendo así. Mientras nosotros estemos acá van a seguir enfermado *peñis*, y no queremos eso. No aguantamos más esta enfermedad, y no queremos seguir viviendo aquí presos como estamos. Hemos conversao esto y estamos todos de acuerdo. Por eso es que te pedimos que nos maten y así nos vamos a ahorrar sufrimientos, y ya nadie más de la comunidad va a enfermar. Les pedimos que nos amarren y nos quemen junto a estos ranchos y todas nuestras cosas». La gente y el *lonko* se quedaron pensando, y después de un rato el *lonko* dijo: «Esto que piden ustedes es muy serio, así que vamos a conversar». El *lonko* y los *peñis* se apartaron y conversaron un rato. Luego se acercaron y el *lonko* les dijo: «Nosotros no podemos permitir esto, porque ustedes son nuestros parientes, y las familias van a sufrir mucho con esto. Así que nuestra respuesta es no». Una vez dicho esto, ellos se retiraron y se fueron para sus casas. Los leproso quedaron desanimados, ya que ellos ya habían tomado esa decisión.

»Pasó como una semana, y los leproso volvieron a llamar al *lonko*. Este volvió, y ellos insistieron de nuevo en su petición. Él les volvió a decir que no. Ellos insistieron dos veces más. La última vez que vino el *lonko*, ellos le

dijeron que debían considerar que ellos sufrían mucho, que era una enfermedad muy penosa y que debían ayudarlos. Después de conversarlo con la gente, el *lonko* les dijo que sí, que accederían a su pedido.

»Al día siguiente vino toda la comunidad. Trajeron cuerdas y leña. Pusieron a todos los leprosos juntos y como cinco hombres, que se taparon la boca y la nariz con trapos *pah* no contagiarse, los amarraron a todos bien juntos. Luego de esto habló el *lonko* a los leprosos, que les dijo: “¿Ustedes están seguros de hacer esto?”, y los leprosos le dijeron que sí, así que dio la orden, apilaron leña alrededor de los *peñis* amarrados, le echaron nafta y le prendieron fuego a todo, a los *peñis*, a las casas, a todo. Estuvieron mirando un rato, y luego se fueron, cuando estuvieron seguros de que nadie quedaba vivo. Dicen que ninguno de los leprosos se quejó en lo más mínimo.

»Después de esto, ya nadie más enfermó de lepra en la comunidad. En las noches, nadie se acerca a este sector, ya que se escucha, sobre todo cuando hay temporal, voces y quejidos que dicen que son los leprosos. A mí esto me lo contó mi abuelito, cuando yo era niño.

Me quedé sin palabras, asombrado y maravillado de lo que había escuchado. Miré alrededor mío como tratando de imaginar lo que fue, de qué forma estaban dispuestas las casas y cómo murió toda esa gente. Quizás en un principio se puede pensar que fue algo cruel, pero en realidad eso no pasó por mi cabeza. Eran otros tiempos, la gente aún estaba temerosa de la violencia del *winca*, no existía ninguna atención médica convencional para estas gentes, solo lo que las *machis* les podían proporcionar. Los mapuches de Tirúa sur vivían muy aislados. La calidad de vida de estos leprosos debió haber sido muy mala. Después de dejar a don Prosperino, fui a la casa de don Juan Segundo Huenupil, *lonko* de Comillahue y gran conocedor de su cultura y de la historia de su gente, y le consulté sobre los leprosos de Maylliwe. Él confirmó toda la historia de don Prosperino y me dijo que *Maylliwe* significa “pisar cangrejos”, que eso pasa al mariscar en ese sector. Entonces veo que no existe ninguna toponimia que asocie lo acaecido con el lugar.

Luego de escuchar esto conversé un rato con don Prosperino. Yo le hice varias preguntas sobre cómo manejaban en esos tiempos las situaciones los *lonkos*. Él me dijo que como en esa época eran las comunidades solas, debió

haber sido el *lonko* el que decidía todo, desde los problemas entre vecinos hasta la justicia. Luego de esto fuimos a mirar los acantilados, tomé las pendientes en dos partes y volvimos como a las 12 a la casa de don Prosperino. Luego de tomar un café con tortilla, me despedí de don Prosperino y su familia, y partí a visitar a don Juan Segundo.

Con don Juan segundo, tomando mate, despejé algunas dudas sobre el relato de don Prosperino, quien, por ser cerca de 25 años menor que don Juan Segundo (que tiene 63 años), maneja menos las historias de la comunidad. Don Juan segundo me contó cómo se administraba justicia en la comunidad.

“En esos tiempos no habían pacos, ni ninguna autoridad’. Así que si había algún problema serio, era el *lonko* quien decidía los castigos. En esa época era mi abuelito, Juan Mariqueo Huenupil, el *lonko*. En una roca que hay por la costa, más cerca de Tranicura, se castigaba a los que mataban a alguno y a los que robaban mucho. A ellos se los amarraba con las manos atrás y los tiraban para abajo. Esa era la justicia que había en esa época. Ya después, cuando llegó la autoridad por estos lados y había pacos, eso ya no se hizo más. No había *pah qué*”.

Después de conversar otro rato con don Juan y su señora, después de varios mates con tortillas, me despedí de don Juan Segundo y volví a Tirúa, caminando, caminando y pensando que a veces, cuando menos lo esperamos, surgen esas historias que a uno lo llenan de asombro y hacen sentir que vale la pena todos los esfuerzos y frustraciones que a menudo pasamos los que tratamos de hacer etnografía. Quizás otro día vuelva con mi grabadora a conversar más con los *peñis* de Comillahue. Hoy tuve que confiar en mi memoria.

EL VUELO DEL TRARO EN EL VENTARRÓN. FRAGMENTOS PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LOS MAPUCHES DE TIRÚA

En Tirúa, cuña de Arauco que hiende la Región del Biobío, las voces de hoy todavía se confunden con las de antaño. Los mapuches nos hablan de su esplendor, de sus miserias y esperanzas.

Catalogada como la comuna más pobre de la región, en 1998 tenía cerca de 10.000 habitantes, de los cuales cerca del 80% es mapuche. Cuenta con más de treinta sectores, en los que destacan las más de veinte comunidades mapuches existentes, así como las organizaciones territoriales en que se agrupan chilenos, colonos e indígenas, a veces juntos, la mayoría de las veces separados. En el sector norte de la comuna habitan 10 comunidades indígenas que en su mayoría se ubican en torno al lago Lleu-Lleu. Desde el río Tirúa hacia el este encontramos lo que llaman el sector cordillera, geográficamente conformado por el valle del río Tirúa, sus afluentes y las estribaciones y cerros de la cordillera de Nahuelbuta, que viene a morir a estos parajes. En este sector están los descendientes de los colonos, de origen francés en su mayoría, que por gracia del Gobierno y la milicia ocuparon estos terrenos hace más de 120 años. Siguiendo la costa al sur del río Tirúa, nos encontramos con nueve comunidades mapuches ubicadas en una franja de cerca de 30 km de largo, por 3 km de ancho en promedio, entre la costa y los cerros que hoy están en poder de las empresas forestales. Ellos viven de la agricultura y la recolección y comercialización del *coyof* o cochayuyo. Ellos, vencidos y desterrados de una guerra que jamás pelearon, ocupan el territorio *lafkenche*, nombre con el que hoy se llaman.

De ellos hablaremos a continuación.

ORÍGENES Y ASENTAMIENTO

El bordemar *lafkenche* lo forman actualmente nueve comunidades mapuches, herederas de las familias que se agruparon en los 18 títulos de merced que fueron otorgados entre el río Tirúa y el sector de Rukakura. Sus nombres son los siguientes: Quilquilco y Anillén, de Las Misiones; Millanao

Ancatén, de Puente de Tierra; Tranicura y Agustín Huenupil, de Tranicura; Quidiqueo Huenupil, de Comillahue; Bartolo Leviqueo, de Los Chilcos; Martín Marileo, de Bajo Quilantahue; y Felipe Huenumán, de Casa de Piedra. Ellas agrupan a más de 2.000 personas.

Sin embargo, ellos son descendientes, hijos de los proscritos, de los que fueron obligados por la codicia y la política del *winka* a abandonar sus tierras y hogares. Este territorio, virgen hasta ese entonces, sirvió para acoger a los que huían de la guerra y del despojo. Así nos lo cuentan ellos, los vencidos. Don Juan Segundo Huenupil, de memoria poderosa, rememora:

“Los Huenupiles eran originalmente del sector de Cuyel, por allá por la cordillera. Eran tres hermanos, Quidiqueo, Antón y Calbún. Yo soy descendiente de Antón. Ellos se vinieron de allá a establecerse aquí, en el sector de Comillahue (...). Ellos tuvieron que salir pa’ cá porque llegó un fulano diciendo que había comprado todo eso, y ellos tenían que salirse nomás, si no le iban a quemar las casas y echar con la milicia (...). Los Trizanos, esa era la milicia... los Trizanos eran la policía de ese entonces. Por eso es que llegaron los antiguos acá al sector de Comillahue. En toda esta parte de Tirúa Sur la gente fue llegando así, arrancando de los *winkas*. Ellos llegaban y mataban el ganado, incendiaban las casas... eh... malocupaban las señoras, pegaban al hombre... por eso es que la gente empezó a venir para acá, arrancado del chileno, del Trizano y del Bruna, esos que se hicieron dueños. »Bueno, aquí dicen que los bisabuelos no vivían aquí en los primeros tiempos. Mi bisabuelo llegó aquí y mi abuelito llegó como de ocho o nueve años en esta tierra. Y esta tierra era sola. Antes era una montaña en la que vivían, en Cuyel, y ellos le decían *Mawidatrilwa* allá. Eso significa que era una cordillera de alto Tirúa. En mapuche le decían *Mawidatrilwa*. *Mawida* quiere decir que era montaña, y *trilwa* que es alto.

»Y así, después, cuando llegaron las *winkas* y tuvieron una violencia por ahí, los maltrataron, les quemaron la casa, y después le dijeron que en orilla de costa tenían tierras, tierras pa’ que se vinieran a vivir. Y de ese tiempo, pero el año y la fecha no lo sé, porque de eso hace... seguro, muy cerca de 150 años.

»Mi abuelito me contaba que se vinieron por Wequeriwe, por donde nos vinimos el otro día. Ese era el primer camino, el primer tráfico que había por aquí. Y en las lomas, adonde está don José Huenupil, dicen que era una lomita poca que había, y ahí llegaron, a media tarde, porque demoraron todo el día de Mawidatrilwa al llegar acá. De ahí descansaron y ahí se alojaron, por el lado de unos árboles, por ahí. Y así llegaron aquí a tomar esta tierra, porque los echaron contra de su voluntad de allá, porque llegaron las *winkas*, les robaban los animales, les quemaban la casa, y si descuidaban... a la señora le malocupaban. Total, se aburrieron y se vinieron por ese motivo.

»Los primeros que aquí llegaron fueron tres hermanos. Y esos vinieron a formar la familia Huenupil aquí. Uno se llamaba Anton Huenupil, y el otro se llamaba Quidiqueo Huenupil. Ese es el que sale en el título de merced de aquí, ya que fue el cacique cuando pasó el empadronamiento... o sea, la radicación. Y ahí a él lo nombraron, lo presentaron a la comunidad. Y el otro se llamaba Calbuqueo, el otro hermano de ellos.

»Así que esos tres hombres que llegaron aquí a Comillahue, y esos vinieron a formar la comunidad. Y se multiplicaron, buscaron señora, fueron a buscar señora por allá, pal' lado de Tirúa fueron a robarse mujer. Por eso es que nosotros, aquí los primeros hijos, las primeras familias tenemos varias clases de apellidos... o sea que no somos puros Huenupil Huenupil nomás. Ahora podemos ser así, pero que antes no. Antes, los viejitos, un abuelo mío fue a buscar una señora a Tirúa, por eso es que José Huenupil es Nahuelpán, y la familia de Quidiqueo, los hijos fueron a buscar mujer por el lado de Tirúa, se llaman Pailaya, y mi papá también después se formó hombre, también fue a robar mujer por Tirúa, también lleva por eso el título de familia Nahuelpán. Y así por eso tenemos diferentes apellidos, no como ahora la nueva familia que se está formando y multiplicándose, como se dice, ahora ya no quieren salir a esa parte, son puros Huenupiles nomás. Y así estamos formados aquí en Comillahue. *Com-iñ-llahue*, decían los antiguos. Aquí antes de la llegada de los bisabuelos no había nadie, sino que esta era una cordillera oscura, *montaña oscura*, dicen ellos. Había cualquier árbol nativo, de todos los nativos había. Había montaña, de lo que se llama montaña oscura, como entrar en bosque, entrar por bajo monte, y uno no sabía por dónde andaba. Y así, a poquito a poquito, fueron rozando,

fueron descampando y así, al final, se descampó y quedó pura loma esto. Y ellos no tenían ni herramientas para limpiar esto, sino que tenían hachita, a pura hacha descampaban, cortaban matas y quemaban. Y no tenían ni bueyes, la semilla por ahí... sino que la desparramaban nomás encima de la ceniza de la roza. Así empezaron a trabajar de a poquito a poquito esta tierra los viejos³².

Don Segundo Bautista Ancalao, del sector de Tranicura, nos relata:

“Bueno, mi papá... él no era de este lugar, de Tranicura, no. Él no era de Tirúa Sur, la familia de mi papá, él fue criado y nacido en Ponotro, ahí fue criado él. Según su papá fue casado en Ponotro y ahí fue criado, y después él se casó. Cuando se casó se vinieron a esta tierra actual en la que estamos viviendo porque la mamá de él tenía una descendencia de esta zona, la mamá de él, que se llamaba Juana Antileo. Entonces, según ella tenía una erradicación, la famosa erradicación que le llaman, y por medio de esa erradicación ella radicaba a los... al papá de ella, a la mamá de ella, al hermano de ella, a la hermana de ella, eran radicados en esta zona de Tranicura, dentro de la comunidad que le llaman José Nahuelhual. Entonces, cuando mi papá se casó, ella mandó a su hijo a vivir aquí, este campo estaba desolado, no había gentes aquí, entonces ella mandó a su hijo a vivir aquí, en esta tierra, que era como una tierra perdida así. Nadie las ocupaba, solamente por erradicación, bueno, su papá las ocupaba no, por algo que ellas vivían aquí, pero ella se casó, seguramente el hermano murió, entonces ella se fue, la mujer es así, se fue por otro lado, entonces quedó abandonado aquí, no por ella por querer abandonarlo. Entonces, cuando se casó mi papá se vino a vivir aquí, y este campo actual que se ve de lado a lado era cordillera, no tenían entrada de camino, bueno, para él fue muy triste encontrarse con una tierra tan abandonada, sin camino, sin posibilidades de trabajar, pero él lo aguantó. De esa manera mi papá llegó a quedar en este lugar y nosotros actualmente estamos viviendo aquí, pero donde él se crio es Ponotro. Pero

³² Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

tampoco la familia Ancalao era de Ponotro más atrás, hablando más años atrás tampoco no era, sino la familia Ancalao viene de la provincia de Arauco, de la famosa Arauco, mi abuelo, mi bisabuelo, él fue, se hizo hombre en Arauco y ahí fue criado con su papá y su mamá, pero él se vino solo, según la historia de mi papá que él conversaba con su abuelo. Se vinieron de Arauco, hablando un poco, bien franco; arrancao, arrancao de los gringos, de los francés tal vez alemán, tanta raza como se dice que ha llegado a Chile en busca de territorio, entonces ellos no pudieron vivir, no pudieron vivir donde siempre existían en sus vidas tradicionalmente habían vivido, cuando no pudieron vivir más cuando llegaron, porque cuando lo francés, los alemanes comenzaron a llegar de una tarde a una mañana aparecían indicando: todas aquellas tierras son de nosotros, aunque venían llegando recién, pero ya eran propios, ya eran de ellos, entonces el mapuche que estaba allí no era dueño, lo miraban como extranjero, como peregrino, de esa manera la familia se vino a Ponotro y nosotros estamos aquí también. Mi papá se llama Juan Bautista Ancalao, mi abuelo se llamaba Ignacio Ancalao y mi bisabuelo se llamaba Jerónimo Ancalao... claro, peleó contra los alemanes, los francés, contra los que provocaban las invasiones ellos peleaban, pero al final ellos se aburrían, porque imagínese usted al matarle la oveja a bala, los chanchos póngale bala o perros y en el patio de la casa los gringos poniendo cercos, quitando la tierra, y esa invasión de los gringos no solo en Chile, sino en todo, en todas partes, todos los países tienen mapuches y todos están arrinconados por los gringos. De Arauco se vinieron porque era muy poca la tierra para trabajar allá, la gente entonces como habían tierras fiscales, según se dijeron entre ellos; había, y llegaron, en esos tiempos, harán sus 150 años más o menos, cuando la primera radicación pasó por los mapuches cuando se radicaron en Temuco, pasaron la radicación aquí por el campo anotándolos cuántas personas hay sin suelo para vivir, entonces en esos tiempos en la radicación, en los títulos dejaron cada cual, así como yo, usted, cinco hectáreas a cada uno, una radicación con el título de merced, a cada uno de la familia. En esos tiempos era una sola familia Marihuen, pero aquí habían sobrinos, primos, aquí llegaron como 18 personas nacidos, después llegamos nosotros, yo soy nacido y criado aquí. Entonces toda esa gente se han radicado, nos entregaron 160 hectáreas, pero ese trabajo,

aquí no habían vecinos, no había camino, había camino por la costa (...). Algo alcanzaron los viejos, mis abuelos, la última guerrilla, porque mi madre vivía en Lebu para acá, entonces cuando pasaban los Trizanos buscando gente jóvenes o viejos dueños de casa pa llevarlos pa' la guerrilla, se los llevaban a la mala a la guerra de chilenos con mapuche, después Perú con Chile empezaron a buscar a los mapuches también para ir a pelear. Decían que los Trizanos que andaban a caballo sembraban pura cebada porque no había trigo en ese tiempo. Si, cuando llegaron los caciques de arriba, los huilliches se juntaron aquí y los otros de Cañete y entonces los corretearon, se juntaron al otro lado en Tirúa, allí donde se llama La Guardia, en la bajada de Quidico, porque ahí estaba la guardia entre mapuches y españoles, y ellos se juntaron en Tirúa a hacer un parlamento. Si claro, cuando se juntaron Trizano se aprovechó de que no estaban los caciques, porque antes se cubría la gente con los puros caciques nomás, no había autoridad, no había carabineros, después se fundó una ley en que llegaron pacos, se llamaban pacos, civiles, aquí una vez un hermano que tenía, mi primer hermano, también sirvió de paco en La Vega, un fundo que tenían los Brunas, no como los carabineros, pero también eran abusivos, también apaleaba"³³.

Por su parte, don Ignacio Ancatén nos cuenta:

“A mí me lo contó un caballero que se llamaba Juan Díaz —harto veteranón murió el hombre— y ese me conversó y ese vivía aquí en la cordillera. Y ahí me dijo, me hizo una pregunta: acaso el finao' de mi padre me conversaba algo de adónde vivían pa' arriba, porque la mapuchá' que está a orilla de la costa —me dijo—, esos no eran de aquí de la costa, eran de por bajo pa' arriba, de Tirúa pa' arriba, que llama río Los Maquis y otro estero grande que viene del sur, se llama *Loncotripai*, Loncotripai se llama ese. Entonces por ahí estaban todos esta gente —dijo—, los Huenupiles vivían aquí por donde están los Carrillo, por esa parte. Y nosotros estábamos al otro lado del río, decía. De ahí —dijo— llegó un caballero y dijo aposeyéndole de

³³Entrevista a Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, 1998.

repente, entonces que los saliéramos porque él tenía orden pa', pa' correrlos a nosotros. Ese era... ¿cuánto se llamaba?, lo nombraba el rico ese... Artizano... Trizano parece que decía. Ese llegó, dijo la orden la traía de Santiago que decía, la labor de medición la hicieron en Cañete nomás decía el finao'... finao' Díaz. De ahí estábamos nosotros, pero nos dejaron harto poco plazo, si no saliéramos en 15 días los iban a quitar los animales, los iban a quemar la casa. Así que tuvimos que correr pues. Y ahora todos esos, su papá y esos Huenupiles, todos se salieron, se salieron, se salieron toítos y los pusieron a orilla e' costa. Por eso tienen poca tierra ahora"³⁴.

Otra interesante dimensión nos la entrega don Antonio Marihuen, de Tranicura:

"Nosotros en el tiempo, nosotros éramos picunches del norte, de Arauco, de la parte del Quiape. Eran mis padres, mis abuelos, ellos tenían muy poco campo y oyeron decir que por aquí habían tierras fiscales, y habían, entonces en ese tiempo llegaron aquí, hace más o menos 150 años harán. Yo soy nacido y criado aquí, pero los padres de nosotros no eran de aquí, mi abuelo, ellos eran del norte, eran de Quiape, cerca de Arauco, vinieron con la noticia de tierra pa' vivir porque en esos tiempos también ya había fundación de champorreados, *winka* con mapuche, mi abuelo era champurreado: *winka* con mapuche. Entonces el padre de nosotros, el abuelo, eran Monsalve, entonces ellos les dijeron en conversación entre amigos que cambiaran su apellido, y los viejos se cambiaron el apellido y se pusieron Marihuen, por eso nosotros somos Marihuen, nosotros no teníamos ese apellido que tenemos ahora"³⁵.

Este es un fenómeno que no hay que perder de vista. Como vemos, estos testimonios nos entregan antecedentes, fragmentos de la historia, de los hechos que marcaron la entrada de estas gentes al territorio *lafkenche*.

³⁴ Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

³⁵ Entrevista a Antonio Marihuen, Tranicura, 1997.

Así, la figura de Trizano se convierte en mítica. Hernán Trizano, figura poco conocida en la historia de la segunda mitad del siglo XIX, fue un militar al que se le encomendó en la década de 1860 formar un cuerpo de policía fronteriza que se encargara de controlar y poner atajo al bandolerismo y al pillaje. Este cuerpo, mal remunerado, se convirtió en el terror de los bandidos, y también de los mapuches, a los que la creencia y la política oficial tildaron de “bárbaros, ladrones, borrachos y salvajes”. Esta policía, que con el tiempo fue aumentando en número y área de influencia, fue la que se habría encargado de la “limpieza” de los terrenos que serían ocupados por los colonos extranjeros. Hasta hoy el nombre de Trizano es sinónimo de violencia y terror entre los mapuches de Tirúa Sur.

Así, el territorio al sur del río Tirúa se convirtió en una zona de refugio para las familias mapuches que vieron despojadas sus tierras en la década de 1870, las que se ubicaron en el territorio y cuyos descendientes son hoy las personas con más ascendiente y más tradición entre las comunidades *lafkenches*. Luego, en la siguiente década, al ocurrir la guerra de pacificación, otras oleadas de familias llegaron desde las zonas de Arauco, Quiani, Lebu y Cañete, las que huían de la violencia de las tropas chilenas que venían ocupando el territorio. Luego, entre 1898 y 1908, sus terrenos fueron radicados y reducidos aún más al serles entregados los títulos de merced.

La lucidez de las gentes nos habla de las actuales invasiones, las de las empresas forestales, transnacionales en su mayoría, que por más de tres décadas han empujado cada vez más al mapuche contra el mar, obligándolo a talar el bosque nativo, disminuyendo las superficies de cultivo y aumentando su dependencia de la recolección de orilla.

LOS PRIMEROS TIEMPOS

Cuando las familias llegaron buscando refugio el sector al sur del río Tirúa era montuoso, con mucho bosque nativo y sin espacio para cultivar. Esto obligó a las gentes a realizar un duro trabajo para reproducir en este territorio sus tradicionales formas de subsistencia, así como para conseguir animales y construir sus viviendas.

Así nos lo relata don Segundo Bautista Ancalao:

“Llegaron haciendo unos juncos, porque en ese tiempo no se conocían techos de tejuelas como se ven hoy día, que después se tradujo a pizarreño y tal vez en zinc. Tampoco ellos no conocían la tabla aserreada, entonces ellos partían el palo, como habían en abundancia, le corrían hacha y lo careaban por los dos lados, a pura hacha... claro, lo llamaban *la palizá*, entonces se hacían casa de eso, y los techos eran de chupones y de ratonera que le llaman, de paja, de junquillo también se utilizaba. Por mi parte, yo fui criado en casa de palizá por período de 12 años. Era una sola construcción, pero también se le divide en piezas, también en madera palizá, se dividía también en piezas. Tenía fogón adentro, esa casa edificó mi papá, después más adelante ya tenía casa de cocina fogón y más aparte de eso dormitorios, entonces en los dormitorios se podía dormir y algo que autoconsume la persona.

»Aquí, cuando los viejos llegaron, era montaña, montaña significa hay palo pa' aserrear, estaba cubierto de montaña. Ahí también era habitadero del león, pero después, cuando nosotros nos comenzamos a hacernos hombres por nuestra parte, a mí me gustó un poco el trabajo, la producción de producir, nunca salí fuera de mi casa, sino siempre acompañando a mi papá, entonces por ahí ya, cuando yo fui hombre, hubo un cambio, cambio de vida, las cosas fueron mejorando, pero lo terrible era que no habían caminos, no habían máquinas trilladoras como hay hoy día, sino que había que llevar lo que nosotros llamamos *la carretá* o lo llamamos *pellizcá*, lo llamábamos, caminábamos medio día y en veces se caminaba el día. Porque las máquinas que había anteriores se establecía en una sola parte, y de ahí todos los sectores se acudían ahí, a una sola parte, y eso lo hacían porque no habían máquinas ni tampoco habían caminos pa' trasladarse, para llegar a Tirúa era una penitencia grande, porque no había camino fijo, entonces era una penitencia bien grandote; se demoraban más o menos seis o siete horas, porque los dueños de la tierra, como se creían dueños, ellos cerraban, y otro amigo se ponía de buen corazón daba la pasá por otra parte, duraba un período de un año, medio año, después se le ocurría cerrar y cerraba nomás, nadie le impedía eso”³⁶.

³⁶ Entrevista a Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, 1998.

Don Segundo también nos relata cómo, poco a poco, buscando tierras cultivables, las gentes fueron acabando con el bosque nativo:

“Cuando yo fui hombre empecé a trabajar, tratábamos de rozar, de hacer roce, al roce le poníamos trigo, y ahí empezó a haber producciones de trigo, echábamos mucho trigo, después de eso al *rastrajo* que le llaman, le poníamos arvejas, papas, *rastrajo* donde se sacan el trigo y quedan las cañas, así le llamamos nosotros, pero como usted son del pueblo no conocen la realidad del campo. Entonces y así en parte fuimos limpiando el campo hasta hoy día, que no se ve un tronco siquiera, no hay árbol nativo, se acabaron todos, nosotros los hicimos fuego, trabajamos, cortamos, con la misma madera cercamos porque no se conocía alambres, puro le llamábamos el *palo arrollado* nosotros, puro cerco de eso, el palo entero, lo echábamos a buey arriba, duraba sus ocho años, 10 años, no sé, 15 años. Ahora quedan pocos árboles, solamente en la quebrá, pero más de cinco o seis palitos no quedan, esos palos olivillos, laureles, pero más de seis o siete palos, ahí se ven en la quebrá todavía. Por ejemplo, aquí donde yo estoy viviendo, en esta casa, esto era una montaña, llena de palos. Por largo tiempo nosotros nos mantuvimos muy bien con las tierras vírgenes, que les llamábamos, *descansá*, que nunca se han trabajado, entonces como la tierra es nueva daba buena producción, pero hoy día la tierra esta agotá”³⁷.

Don Antonio Marihuen, de Tranicura, relata las formas en que trabajaban en la tierra sus mayores.

“Entonces los viejos se vinieron, ellos murieron y quedamos nosotros aquí, pero aquí no se trabajaba con bueyes, aquí se rozaba con hacha nomás, pero se sembraba de a poco, pudieron haber sido unos siete kilos, pongámosle pa’ los chilenos, siete kilos, 10 kilos en un roce, pero a puro azadón, no se sembraba con bueyes ni con lo que estamos arando ahora, esos arados que hay, se hacía un arado a palo, se agujereaba a fuego con un pedacito de

³⁷ Entrevista a Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, 1998.

fierro, no había barreno para agujerear palo, formón... ahora hay de todo, formón... para agujerear palos, es más fácil, pero antes no había actividad, entonces así se trabajaba los mapuches que somos”.

También don Antonio cuenta que, al llegar, las familias vivían de lo que su tierra les entregaba, sus medios no permitían otra cosa...

“Sabe, lo que pasaba por la orilla de la costa se buscaba una *papita*, que se llama, que parecen violetas, igual a una mata de papas, pero en este tiempo ya está floreciendo, entonces ese buscaba la gente, en ese tiempo no se conocía papa como ahora, que hay distintas clases de papas, entonces ahí se sacaba de la orilla, a la costa se iba a sacar papa, pero esas se pelaban, lo hacían hervir y le botaban el agua porque es media amarga, hacían caldo de papa, esa papa era silvestre, todavía hay de esa papa, se encuentra en la costa. Después la gente se buscó habilidades para vivir los *papahuanquis*, en las montañas, matitas que hay, y eso buscaba la gente para criar a los hijos porque de otra manera no se ganaba”³⁸.

La señora Rosa Valencia nos habla del arte culinario, tan particular en los mapuches:

“Se molía en piedra para comer pan, así lo hacían los antiguos, en una piedra. Al parecer es una masa que se hace en piedra o para amasar. Después se hacía un catutito, un lulito, el trigo se cocía, después de cocío se molía, después se pasa a la piedra y se hacía esos lulitos, esos catutitos. Ya no se hace na’ así, porque ya no nos gusta ahora. Mi mamá hacía eso, mi mamá molía una mula de trigo a piedra, empezaba en la mañana, molía hasta las dos, tres, de ahí se hacía pan, así lo hacíamos antes.

»Antes comíamos caldito de papa, ahora ha cambiado la comida, ahora se come muy cambiado, se come tallarines, arroz, todo ha cambiado ahora, antes se comía caldito de luche, pastito verde, *uyuyui*, que le dicen, de eso

³⁸Entrevista a Antonio Marihuen, Tranicura, 1997.

se hacía caldito antes, así era antes en la antigüedad, yo me acuerdo cuando mi mamá hacía, ahora quién come harina, ya no come harina uno, nosotros a lo lejos come. Ni porotos se comía antes, había, pero muy pequeño, antes pasábamos en la pobreza. Afuera comprábamos la azúcar, la hierba, el Omo”³⁹.

Bebida tradicional, usada en rituales y festividades, el *mudai* todavía es apreciado por los *lafkenches*, aunque haya variado sus formas de preparación. La señora Rosa dice:

“Antes los antiguos, pa’ hacer *mudai*, mascaban la harina. Una vez fui a Comillahue, donde Mariqueo... ese era hijo de cacique, y ahí una vez fuimos a buscar el trigo, nos mandó mi papá. De ahí nos fuimos a buscar al hombro. Llegamos allá y ahí los dos viejitos estaban haciendo, tenían agua hervida en dos ollas de fierro, tenían un tremendo chuico, estaban calentando el pote del chuico, y ahí nos preguntamos pa’ qué estaban haciendo eso. Y ahí estaban haciendo *mudai*, una fuente de harina tenían que estaban mascando. ¿Pa’ qué mascan la harina?, nos preguntamos. Yo, que era la más aguda, le pregunté: “¿Pa’ qué masca esa harina?”. “Esto pa’ ser *mudai*”, me dijeron, y ahí hicieron *mudai* ellos. Se mascaba con la pura boca nomás, con la pura saliva”⁴⁰.

Así vemos que, a la llegada de estas familias, su mantención era muy difícil. Las tierras vírgenes, de aptitud forestal, no incentivaban mucho a la agricultura. Ellos paulatinamente fueron rozando, acabando con el tesoro que significa hoy el bosque nativo. La tierra se agotó fácilmente y hoy la situación de la agricultura es insostenible, con rendimientos muy bajos y con los precios por los suelos. Este sino impulsa a las gentes, sobre todo a las que tienen muy poca tierra, hacia el trabajo en el bordemar.

³⁹ Entrevista a Rosa Valencia Canio, 1997.

⁴⁰ Entrevista a Rosa Valencia Canio, 1997.

EL TRABAJO EN EL MAR

Los *lafkenches*, los mapuches de la costa, poco a poco han ido aprendiendo a trabajar en el bordemar el difícil oficio de la recolección del *coyoi* o cochayuyo, fundamento de la economía *lafkenche*.

En estos lares la costa presenta características muy peculiares. Los cerros terminan abruptamente en acantilados que alcanzan pendientes de hasta 70 grados. El paisaje está salpicado por algunas playas. Es, sin embargo, entre las rocas y acantilados en donde crece el cochayuyo o *coyoi* (*Durvillaea antarctica*). Esta alga crece generalmente debajo del agua y solo es expuesta al aire durante las más bajas mareas y están las condiciones para sacar el alga, es decir, alrededor de una semana del mes. A esto hay que agregar que las condiciones del mar no son, la mayoría del tiempo, las mejores. Fuertes vientos y marejadas son la constante en el territorio costero de Tirúa, lo que dificulta el trabajo de extracción, pero a la vez, y es reconocido por las gentes, es una limitante que regula la extracción del recurso y permite su reproducción.

En la extracción trabaja por lo general toda la familia. El encargado de la faena de corte es, generalmente, el dueño de casa. En el corte se emplean instrumentos básicos, como corvos, trajes de buzo de neopréen (cuando la economía permite poseer uno), cuchillos, alguno que otro chinguillo para recoger mariscos y el ulte. Dejemos a un etnógrafo, uno de nosotros, que nos relate su viaje al mar a trabajar con los *peñis* en el *coyoi*:

“Tomamos rumbo al mar, no sin antes apearse padre e hijo respectivamente, con unas bolsas de plásticos especiales, y afilar los corvos. El sol no se encontraba donde había solido estar en los últimos días, en su lugar; a medida que nos acercábamos al mar, pasaban sobre nuestras cabezas nubecillas muy blancas a gran velocidad y baja altura, el viento era menos intenso que en los últimos días.

»En una parte en que el camino convergía con otro para unificar el sendero de bajada a los roqueríos, nos encontramos con don Bautista, quien iba con un adolescente y dos niñas muy juguetonas.

»El camino era bastante largo, para concluir en una bajada muy abrupta que apuntaba frente un peñasco llamado *huapi*, isla, ya que hay que nadar

para llegar a ella. De un guatazo se cruza el canal. Yo iba a un lado de don Raúl Portiño, mientras que el resto de la expedición se nos adelantó para bajar hasta una pequeña playa que se encontraba a un costado de la bajada. Nos sentamos a descansar mientras me mostraba la orilla y hacía alusiones a los tamaños de las distintas matas de *coyoi*. Las hacía para él mismo, pero también un poco para mí. Luego me empezó a mostrar las distintas rocas dándome los nombres de quiénes las explotaban, territorios que por lo general se respetan. De súbito me ofreció ir a pancorear, yo pensando en lo rico que eran acepté de inmediato. Subimos un poco el camino para darle la vuelta al peñasco final que caía al mar, nos enfilamos hacia otro roquerío separado de donde se encontraba el resto de la expedición. Ubicamos nuestras cosas en una piedra que daba una buena panorámica de las rocas espumosas. Don Raúl se escondió para cambiar sus ropas gastadas por el sol y el viento, por una aún más gastada por la sal del mar. Pantalón de mezclilla remendado arremangado a la altura de la rodilla, chaleco verde ajustado al cuerpo que dejaba entrever un cordel que ajustaba el pantalón a la altura del abdomen.

»De atrás de las rocas, don Raúl extrajo un palo largo, yo me animé y encontré uno similar que tenía en la punta un pedazo de loco seco. Nos acercamos a la orilla a observar el trabajo de Bautista, que estaba montado sobre unos roqueríos; me costó ubicarlo, se mimetizaba bastante bien entre el color oscuro de las rocas, el cielo gris y el traje de neopré. Lo observamos bastante rato mientras don Raúl hacía comentarios acerca de la destreza de Bautista, de cuáles matas cortaba, de cómo se movía en las roca, y en qué momento decidía tirarse a las embravecidas aguas para nadar hasta otra roca.

»Al rato me percaté de que estábamos esperando que las matas de *coyoi* fueran arrastradas hasta la orilla por el movimiento de las olas. Seguimos el itinerario de algunos de estos manchones flotantes hasta que empezaron a atracar entre las rocas. Don Raúl se metió en la orilla y empezó a sacar los lulos de *coyoi*. Yo estaba sentado y, como no podía permanecer mirando por mucho rato viendo cómo él trabajaba, me animé, me acerqué a la orilla y empecé a sacar algunas matas, a los minutos me saqué los zapatos, los calcetines, me arremangué los jeans a la rodilla y me afané sin miedo a sacar *coyoi*.

»La técnica no me costó mucho aprenderla. Consistía en sacar primero todas las matas enredadas acumuladas en la orilla a un lugar seco, sobre una roca alledaña. De ahí se buscaban el tallo de adonde habían sido cortados. Tomándolas de ahí se separaba una mata completa, de esta forma se iba alineando junto a otras cinco o diez y se les propiciaba un amarre cerca del tallo con una tira de las mismas matas. Las matas medían entre tres y cinco metros empezando con unas verdaderas hojas anchas y gruesas para transformarse en tubos de unos dos o tres centímetros de ancho, de una textura similar al hule, por lo que resultaba un poco lúdico el amarre. Una vez amarrados se cargaban sobre el hombro siendo expuestos al sol en unas rocas un poco más arriba. La tarea se repetía innumerables veces porque el *coyoi* que se arrumbaba en las rocas espumosas no parecía acabar nunca. El corte de la mata debe ser preciso para no cortar las raíces de la planta, que están adosadas a la roca, de esta forma no se depreda el recurso, que se regenera cada 20 días.

»Mientras trabajaba solo me preocupaba de hacer rápido cada movimiento; cada uno estaba con su propio *coyoi* casi sin tocarnos ni hablarnos; de rato en rato don Raúl me hacía algún comentario, como que tuviera cuidado cuando reventaran las olas, que no pisara el *coyoi*, porque es muy resbaloso. Cuando di muestras de dolor en las plantas de los pies me bromeó en mapudungún, que luego tradujo como: ‘Tus pies no están acostumbrados a caminar sobre las rocas, por lo que debes tener cuidado, ya que los pies no tienen ojos’. Al principio me pareció hasta cómodo andar a pie desnudo, pisar sobre las rocas cubiertas por luga y pasto de mar resultaba muy cómodo, pero a medida que pasaban las horas e iba subiendo el *coyoi* hacia las piedras resquebrajadas por la sequedad mis pies se empezaron a resentir lentamente.

»Estaba bastante bien trabajando, me pareció que me hacía falta hacer un poco de ejercicio físico después de todos estos días solo caminando, así es que lo tomé como un juego, sin embargo, ya había aparecido el sol donde suele aparecer a eso de las cuatro de la tarde en un día de verano y me empecé a cansar y aburrir.

»Don Bautista había desaparecido. Hace algunas horas había llegado nadando hasta nuestra orilla para luego internarse por unos canales indicados por

don Raúl, donde se podrían haber embancado algunos locos. En una acción bastante temeraria, el nadador empezó a esquivar olas, rocas y espuma para dar con el paradero indicado sin mucho éxito, solo tiró a la orilla un erizo, que me lo obsequiaron. Fue la última vez en la tarde que vi al buzo nadador. »Bajando por el peñasco venían el hijo de don Raúl, su par y un niño, como si hubieran terminado su parte del trabajo. Su llegada fue oportuna, momentos antes le había comentado a don Raúl que se perdía bastante *coyoi* por acción de las olas. Me dijo que como la mitad. Puse cara de “qué le vamos a hacer”, y él arremetió. “Aquí no se pierde nada”, dijo mostrándome unos roqueríos un poco más norteños con abundante recurso acumulado. Aun así, mi desgano no fue muy evidente, y al final no fue tanto cuando vi que se acercaban los refuerzos. El hijo se me acercó y me dijo: “¡Cualquier *coyoi*!”, y tenía mucha razón.

»Don Raúl me llamó a unas piedras que marcaban el límite entre los roqueríos y el cerro para comer un poco, me ubiqué, y entonces recién me puse a observar la escena: el mar calmo, el transporte, el amarre y el estiramiento del *coyoi*. Terminé de engullir la segunda sopaipilla y bajé a dar el último esfuerzo.

»Hacia el final fuimos tomando todos los amarres que habíamos hecho y los empezamos a arrumbar en las rocas más altas para así poder protegerlas del mar nocturno que podría devolverlos a sus territorios. Todos los movimientos fueron como de huida. Subimos lentamente las quebradas que nos volverían a los lomajes. Mientras subíamos, don Raúl me afirmó que habrían sido cerca de 800 kilos los que habíamos capturado, los cuales se deberían subir al día siguiente. “El *coyoi* con un día al sol se pone negro, ese lo vendemos a una planta en Concepción. Quien sabe pa’ qué lo quieren ellos. Lo compran a 55 pesos el kilo, así que saque la cuenta, vamos a tocar unos 12.000 pesos cada uno, porque lo dividimos entre tres... ¡y tan fácil se hace gastar la plata!, como si no hubiera costado na’ hacerla. Después me hizo una alusión de que había un gesto al cortar el *coyoi* que le costaba porque estaba muy gordo y no podía mover la cintura bien cuando se adentraba en el mar⁴¹.

⁴¹ Relato del antropólogo Walter Imilan Ojeda, Tirúa, 1998.

Este interesante relato retrata un día de faena en el mar. Pero esto no es suficiente. Para sacar el cochayuyo amarillo (que se vende a buen precio en las ciudades) es necesario dejarlo secar al sereno por cerca de 20 días. Luego se empaqueta y está listo para salir a venderse en carreta a Temuco, Carahue, Imperial, Los Ángeles, Traiguén o Santa Bárbara. Si no se sale, se entrega a los intermediarios, que pagan bajos precios por el alga. Los viajes de venta son muy sacrificados, por lo que cada vez son menos, pero cuando el dinero es escaso, hay que hacerlo de la manera más conveniente:

“Bueno, antes siempre que estaba joven me gustaba mariscar, me gustaba cortar *coyoi*, pero no me gustaba venderlo aquí en la casa, me gustaba llevarlo pa’ dentro por el lado de Victoria, Traiguén, a Curacautín. Pero ya ahora, ahora estaría bueno, pero lo otro es que los bueyes no aguantan porque el camino es duro ahora. Ahora se ganaría plata porque una rodela de cochayuyo ahora no se puede vender en menos de 500, en menos de cinco lucas o cuatro lucas una rodela. Aquí, siquiera ahora pagan, están pagando como \$2.500”⁴².

Este sacrificado trabajo es la única opción que tienen las gentes de tener plata constante para adquirir los artículos de consumo básico que no se pueden producir en la chacra. Se compra la harina, el fideo, el arroz, el mate, las velas para alumbrarse, las pilas para la radio. Esto es más patente en las familias que cuentan con escasas tierras para el cultivo. Deben trabajar entonces mucho en el mar, y no solo en el cochayuyo, sino también sacando luga, que se vende para las industrias; y mariscos, como el loco, el piure, el erizo y las lapas, que se consumen en la casa y se pueden vender en Tirúa. En este sentido, el relato de don Juan Segundo Huenupil, de la comunidad Quidiqueo de Comillahue, es muy ilustrativo:

“Antes de llegar de Mawidatrilwa, la gente no sabía trabajar el mar. Entonces, cuando llegaron, ellos tuvieron que aprender solos. No sabían nada,

⁴² Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

por ejemplo, ellos no sabían cómo cortar el *coyoi*. Dicen que agarraban un varillón, una varilla larga, y le ponían un cuchillo en la punta, como en *t*, y con eso cortaban. Empujaban, tiraban y cortaban. Ese instrumento se llamaba *welmo*. *Welmu tai coyoi*, *welmu pukatrei*, o sea, con varilla vamos a cortar el *coyoi*.

»Nadie sabía nadar. Y los que eran valientes se tiraban, laceados se tiraban a nadar un poquitito. Y fueron ellos los que empezaron a cortar los *coyoi*, poco, poquito nomás, no como ahora.

»Cuando llegaron los antiguos, primero se dedicaron más a la agricultura, y el *coyoi* no tenía tanta importancia, y no tenía tanta venta como la que hay ahora. Se cortaba para comer en la casa, y en veces pa' salir a comerciar por ahí pa'l lado de Imperial, Chol Chol, Galvarino. Por ahí uno se iba a dar su vuelta. Uno andaba sus 30 días en carreta, por caminos malos. Por ahí por Los Maquis uno se demoraba una semana pa' aplanar pa arriba. Cuando se llegó a aquí, poco había. Primero, cuando llegaron a vivir ahí, dicen que los viejitos rozaban, y quemaban bien los roces, y luego tiraban el trigo, desparramaban el trigo. No tenían pa' qué arar. El trigo se daba como carrizal. Y ahí ellos vivían. Lo pajareaban, que decían. Cuidaban que los pájaros no se comieran las plantas que tenían ahí. Porque quedaban encimita botado nomás, y los pájaros a la vuelta se lo comían todo. Y ellos el día que tiraron trigo, le ponían pajareo altiro, que no le sacaron los granos de trigo. Y eso lo tiraban el primero de mayo, pa'l primer aguacero. Y bueno, estarían unos 15 días cuidándolo, y después, cuando estaba el pasto grandecito, ya no pasaba nada.

»El cochayuyo, si bien siempre se recogía pa'l consumo de la casa, lo empezamos a trabajar ahora nomás. Cuando yo me crie se trabajaba, pero poco. Ahora hace más de 20 años serán que están pegándole firme al cochayuyo. Antes se salía poco, ciertas carretas nomás salían. No como después, que ya empezaron a salir en general. Ahora el que no sale no es hombre.

»Hoy, cada uno trabaja en su la'o, como quien dice, cada uno tiene su piedra donde corta. Pero antes no era así. Ahora se trabaja más, y cada uno tiene su interés y quiere tener su parte. Ahora hay más venta, más comercialización, entonces todos quieren negociar. Antes, como no había compradores, solo en cierta partecita compraban un poco. Ahora, si uno corta hartito... mientras más corta, más vende.

»Pa cortar cochayuyo se trabaja zunchito de fierro nomás, medio encorvado así. Le dicen *el corvo*. Eso uno lo hace con un fierrito así de sencillo nomás. También uno tiene una malla así de las de red de barco pa' mariscar. Antes nosotros usábamos una *pilwa*, que se hacía de nocha. Eso nosotros mismos lo preparábamos, y el que no sabía tejer compraba por ahí. Pero casi todos sabían tejer. Se buscaba la nocha en el invierno, en tiempos de lluvia, y póngale torcedura y póngale haciendo *pilwa*. Con eso sacábamos locos, chapes, piures, erizo, jaibas. Machas no salían.

»En la playa de Tirúa salía macha antes, y en la playa del padre salió un año, pero después no sé por qué no salió más. Tampoco sé por qué en Tirúa no salió más. Todos los años, pa' la primavera, sacaban machas antes. La gente de Comillahue, todos iban a la macha a Tirúa, en octubre, noviembre. Se venían a caballo y ahí lo cargaban. Llevaban las machas en *pilwas* y sacos. Las machas se llevaban pa' comerla en la casa. Se comía cocida, hecha caldito, sino el que podía hacía *mawento*, que es la macha que se seca y se enristra, igual que el ají. Eso hay que primero enristrar las machas y se deja por ahí tendido a orilla del fuego, al sol, y así hasta que se seca. Ahí es que sale el *mawento* de macha.

»Mi papá nunca trabajó en el alga. Yo tuve que aprender solo, con mi inteligencia y por la necesidad. Cuando tuve 12, 14 años, por ahí me atreví a aprender, y después aprendí a nadar. Yo iba a trabajar con parientes, con mi tío. Ahí yo empecé a salir en carreta. Ese viaje uno anda 15, 20, 25 días. Es pesado. Uno dormía ahí donde lo pillara la noche, en donde hubiera talaje pa' los bueyes y, si no, en la calle nomás. Teníamos la comida y la tetera, y la cama se hacía ahí debajo de la carreta, tirados en cueritos de oveja y tapados con frazadas de lana de oveja, con mantas. Yo iba pa'l lado de Chol Chol, Galvarino, iba a dar la vuelta pa'l lado de Carahue, Imperial. Nosotros íbamos a vender en el campo, en las comunidades, ahí se cambiaba por otros alimentos el *coyoi*, por trigo, por porotos, por ají, por lo que venga. Y cuando salíamos pa'l pueblo, íbamos a Los Ángeles, Angol. Ahí se vendía, por plata nomás⁴³.

⁴³ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

Nuestra impresión es que el trabajo en el mar es una actividad que está en expansión, que al llegar las familias a la zona tuvieron que aprender por necesidad. La mayoría venía de zonas interiores y no conocía el trabajo de bordemar. Para Christian Martínez, estas familias habrían trabajado primero en la recolección, para luego entrar en una transición hacia la agricultura (1995: 74). En el caso de las comunidades de Tirúa, este proceso fue diferente, tal como lo expresa don Juan Segundo Huenupil. El desarrollo de la agricultura hoy estaría frenado por la poca disponibilidad de tierras, que año a año van teniendo las familias mapuches, así como por la baja aptitud agrícola del suelo en este territorio. Por eso, este grupo de comunidades cada vez mira más hacia el mar.

Debido a la dureza del trabajo de recolección, algunas personas buscan otras actividades. Sin embargo, son pocos los que pueden hacerlo.

“Bueno, mi vida, yo trabajé más de 35 años en el mar cuando fui hombre yo, cerca de los 40 años. Porque la mar era un respaldo para mí. Porque cuando fui niño, fui joven, me hice hombre, de edad mediana. Después, en una edad más madura, nunca salí de mi casa, siendo que los recursos y la ropa nos la daba la mar, porque la mar nos entregaba los recursos para financiar la ropa, la vestimenta que uno usa, también el alimento, como antes en el tiempo del gobierno de Frei, en el tiempo del otro gobierno a continuación de Allende. En ese tiempo los negocios estaban buenos, había plata, entonces cuando uno llevaba cochayuyo al pueblo todos compraban, y hoy día lleva uno todos quieren comprar, comer, pero no tienen plata, así es la cosa, van cambiando, pero actualmente el cochayuyo no estamos trabajando. Hace como siete años, seis años, más o menos, no trabajo porque yo cambié un poco el trabajo, de alguna manera entré a construir vivienda rural, el subsidio que le sale a la gente, entonces entré como contratista, entonces ya no me quedó tiempo para ir al mar”⁴⁴.

⁴⁴ Entrevista a Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, 1998.

ORILLEROS DE TIRÚA

Los orilleros, herederos de la antigua tradición marera mapuche, son pescadores de bordemar y la desembocadura de antiguos ríos. Surgidos como espectros al atardecer, los antropólogos errabundos se acercan a dialogar, a conocer los estilos de vida del bordemar araucano. Estos tiempos, cuando el año entra a octubre, no son los mejores para los orilleros de Tirúa. “El mejor tiempo pah sacar el pesca’o es en verano... empezando septiembre es bueno. En invierno es malo, se saca poco”. Todo se debe al viento y al clima. Cuando amaina el viento, el mar se calma un poco y se puede salir a pescar con nylon, o a tirar las redes en la orilla del río y del mar. En verano, es el *surazo* el que trae el pescado. Los vientos de travesía como el *puelche* y el *weste* lo alejan. Ellos están esperando que el viento cambie y mejore la pesca. Para que esto suceda, Daniel, joven pescador de orilla, nos dice tiene que salir un *surazo* fuerte y constante como de 15 días, para “que traiga los pesca’os del sur”⁴⁵.

Los pescadores tienen sus tiempos, sus pausas. Se levantan a las seis de la mañana a sacar las redes. Si la pesca está mala, vuelven a sus casas, luego de la venta, cerca de las nueve. Luego de una pequeña siesta, almuerzan, y, como a las tres de la tarde, van a ver sus redes. Si hay pega se quedan, si no, van a sus casas y vuelven a las siete de la tarde a sacar los peces y luego tirar las redes de nuevo para el día siguiente. En época buena pueden estar todo el día, hasta el atardecer, trabajando.

La red, o *espinel*, mide como 40 o 50 m y en un extremo tiene un ancla que se fija en la orilla, en la arena. Una cuerda, desde el ancla, recorre y sostiene todo el espinel, que tiene boyitas cada metro, y una boya más grande en el otro extremo. En su otro costado (abajo) tiene pesos de plomo que extienden la red. Esta se tiende al atardecer (17:30 o 18:00 h) y se recoge al amanecer (6:30 h). Durante el día, en temporada buena, la red se puede tirar hasta 15 veces en el día.

En la desembocadura la red solo se tira durante la noche: “No ve que pueden pasar botes, y esos al llegar a la malla le aceleran nomás, y con el motor le pueden hacer el tremendo hoyo a la malla. A mí, el otro día nomás,

⁴⁵Entrevista a Daniel Figueroa, Tirúa, 1996.

anteayer, me hicieron ¡el hoyo en esta malla! Aquí existe un sindicato de pescadores, y nos dicen que nos metamos, pero... ¡pa' qué!, si igual nos van a romper las mallas”⁴⁶. Un poco más al norte de la desembocadura del Tirúa sí se puede dejar tirada la malla en la orilla, entre 30 y 50 m de la playa. En este caso el pescador, con su bote a remos, haciendo gala de toda su habilidad, va recogiendo la red, sacando los pescados, el róbalo o la corvina, para, inmediatamente después, volver a tirar la red. En época buena, en cada *recogía* se pueden sacar hasta 15 ristras⁴⁷. Se puede, en verano, llegar a recoger la red hasta cada media hora.

La red es de fibra de nylon. “Se compra la tela [la red] y ahí nosotros la encabalgamos en este cordel, le colocamos plomos, que nosotros mismos hacemos, y boyitas. (...) Las boyas hacen que la red se quede en la superficie, y los plomos tiran el otro lado pa'l fondo, pah que quede abierta. El *calón*⁴⁸ hace que la red se mantenga abierta. En la otra punta le ponemos la boyeta. Es pa' que la red se mantenga y la podamos ubicar”⁴⁹.

En Tirúa son alrededor de 15 personas las que se dedican a orillear todo el año. “Ahora, en tiempo malo, yo trabajo solo, y a veces recojo con otro. Cuando hay buena pesca, se trabaja hasta con cinco. Se pueden sacar hasta 60 kilos de pesca'o”, cuenta Daniel Figueroa.

“Aquí en esta playa sale el róbalo, robalillo, corvina, corvinilla... es lo que más sale. Antes nosotros no conocíamos la red robalera, ni la corvinera, ni menos la lenguadera... nosotros antes usábamos la pura red de hilo, no conocíamos otra. Hace como cinco años empezaron a traer la red corvinera, la lenguadera... con esa era tirar y sacar lenguado... sacábamos hasta 60 kilos por recogía. Así fue cómo se acabó el lengua'o. Ahora es raro que salgan los lengua'os... a veces nomás”⁵⁰.

⁴⁶ Entrevista a Juan Araneda, Tirúa, 1996.

⁴⁷ Una ristra es alrededor de 2 kg de pescado, los que se ensartan por las agallas en una pita de ñocha.

⁴⁸ El palo calón se coloca en el extremo más cercano al ancla, tiene el largo del ancho de la red, y su misión es mantener la red abierta.

⁴⁹ Entrevista a Juan Araneda, Tirúa, 1996.

⁵⁰ Entrevista a Juan Araneda, Tirúa, 1996.

La malla robalera, la trestera, tiene una abertura de cuatro pulgadas, mientras que la de la lenguadera tiene como cinco o seis pulgadas. En época mala se usa una malla pequeña debido a que los pescados son chicos. Esta malla tiene de dos a tres pulgadas de abertura.

Una vez sacada la red, el bote se aproxima a una de las orillas del río y se comienza a sacar los pescados. En el caso de que se esté en la orilla del mar, los pescados se sacan de la red *in situ*. Dependiendo de su tamaño, los pescados se amarran a una *pita* [de ñocha] para formar una *ristra*, que debe pesar cerca de dos kilos. En tiempo malo, cerca de cinco a seis róbalos hacen una ristra. En tiempo bueno solo bastan dos, e incluso uno. Cada ristra se vende en un precio que bordea los \$1.000. Algunos, al negociar, pueden bajarse hasta los \$800. Las transacciones se efectúan en la entrada norte del puente. Cuando salen peces por sobre los 2 kilos, estos se negocian independiente, vendiéndose por lo general sobre los \$2.000. A veces salen truchas y cabinzas en las redes.

Los botes son de dos remos, de dos a tres metros de largo. Los remos se fijan, cada uno, en una *chumancera*, fierro circular con una punta que se encaja en las bandas del bote. Cuando entra agua al bote producto de la resaca, se saca con el *achicador*, que se hace de un bidón de aceite partido por la mitad. Las botas y un traje de agua completan el equipo del pescador de bordemar.

Cuando las redes tienen forados de consideración deben ser remendadas. Para eso, el pescador para los dos remos en la arena, como a cinco metros uno del otro, y ahí va extendiendo la red y remendándola con una aguja hecha con un pedazo de PVC, en donde va el nylon, y un cuchillo. El nylon debe ser del mismo grosor que el de la red, para que al extenderse no forme bolsas. Con paciencia, el pescador va remendando su red. Con habilidad va cortando las hilachas sobrantes y va agregando rápidamente el nylon, para ir formando los rombos de hilo faltantes. Va anudando con rapidez, midiendo con su dedo la longitud del hilo para que todos los rombos queden casi del mismo tamaño.

Una buena parte de los orilleros de Tirúa son jóvenes. Ellos, en general, son continuadores de una tradición comenzada por sus abuelos. “Antes, cuando mi papá trabajaba, salían buenos pescados. Esto hace como 14 años.

Se sacaban róbalos de hasta seis kilos, que se pagaban como a \$50. En una tarde se podían hacer hasta \$300, que en esa época sí era plata. Yo hace como 14 años que trabajo en esto. Empecé a salir con mi taita”⁵¹. Otro pescador del bordemar de Tirúa nos dice: “Yo tenía como 12 años cuando empecé a salir con mi hermano allá en Quidico. Yo soy de allá. Salíamos en botes y echábamos las redes, y las íbamos sacando luego. Eso se hace más pa’ mar adentro. Ahí se juntan, se pegan como cuatro o cinco de estas mallas y así cubren todo lo ancho, y luego eso se cierra y se recoge”⁵².

Estas gentes también se dedican a mariscar. Gran parte de ellos son buzos. “Aquí hay hartos buzos, y en botes vamos a mariscar aquí adentro nomás. Sacamos ulte, machas, locos, erizos y piures”. En general hay pocos mapuches trabajando en Tirúa en esta actividad. “Ellos mariscan, bucean a pulmón nomás, allá en Casa de Piedra y Machilhue. Sacan casi lo mismo”⁵³.

ISLA MOCHA EN EL IMAGINARIO

Los habitantes de las comarcas *lafkenches* de Tirúa poco saben de los de la Mocha. Para ellos son personas que, como para los habitantes de Tirúa, comercian con carne al continente, y de vez en cuando pasan por el pueblo. Para las personas de Misiones, como don Arístides, los mochanos están muy distantes. Él dice que son buenas personas, aunque no los conoce. “Los de la Mocha creo yo que son buena gente. Así dicen. Yo no los conozco (...) nunca he ido para allá. Antigüamente, contaban los viejos que habían vivido mapuches allá, pero esos ya se acabaron todos”.

Para don Arístides Norín, la Mocha es el lugar donde habita el *Lafkenwentro*, el *Aliwen*, el hombre del mar: “Ese era un hombre grande que se paraba en una punta de la isla Mocha. Y eso significaba... en su tiempo habían temblores, mucho... y cuando habían temblores salía la mar. Entonces ese hombre se paraba

⁵¹ Entrevista a Daniel Figueroa, Tirúa, 1996.

⁵² Entrevista a Juan Araneda, Tirúa, 1996.

⁵³ Entrevista a Daniel Figueroa, Tirúa, 1996.

encima de la isla, y a los tres días salía la mar. Entonces, cuando temblaba muy fuerte, entonces por eso la gente miraba ahí, a la isla, a ver si ese... el *Lafkenwentro* acaso está parado en el *vunku* grande ese”.

Don Ignacio Ancatén, de Puente Tierra, nos cuenta:

“En la Mocha hay un espíritu. A ese le ruegan. El espíritu, *Lonko* le dicen, *Lonko*. Eso. Bueno, ese espíritu claro que, como se nombra, Dios lo habrá colocado ahí pa’ que esté ahí en esa parte. Por eso que ahí a veces hay Nguillatún, se ve cuando hacen Nguillatún en la isla, pues. Bueno, eso tiene que ser el espíritu que hacen esa cosa, o sea, que ¡la Mocha se corta bien también! Y pa’ allá uno cuando mira se ve pa’l otro lado, cómo se cortará la Mocha... ¿cómo puede ser esa cosa? Mucha gente ve en veces cuando se corta la Mocha. Se ve y se abre como puerta po’, tal como esa ventana está abierta de aquí pa’ allá y que hay pa’ allá, se ve lo que hay pa’l otro lado, por eso decimos que se corta la Mocha. Y eso serán experiencias nomás. Yo lo he visto... claro, por eso le estoy diciendo; y hacen Nguillatún también, se ven gente así como que hacen Nguillatún, así mismo hacen Nguillatún ahí: andan de a caballo dando vueltas con banderas así. De acá se ve, ¡se ve pu’!, mucha gente lo ve también. Bueno, así como hacen los Nguillatunes aquí la gente, así Nguillatucan. Pero eso que va a ser gente que están ahí, esos son espíritus que hacen eso, porque allá no hay mapuches que hagan Nguillatún, no. Cuando quiere llover parece que dicen eso, cuando quiere llover...”

»*Lonko* le llaman al espíritu cuando hacen la rogativa del Nguillatún. Ese le ruegan a *Lonko* que nos dé hartos alimentos del mare pa’ que nos sostengamos nosotros, que Dios no nos deje desamparaos de la comida. Así como Dios nos da los sembraos en esta tierra, nos da tanta cosa pa’ sostenernos nosotros y ahora en la mare hágalo igual otra vez, Padre, téngalos de toda comida en la mare, que no los haga faltare esa cosa de marisco⁵⁴.

Don Juan Segundo Huenupil se refiere a la dimensión ritual. “Cuando las gentes hacen Nguillatún se juntan dos o más comunidades... generalmente

⁵⁴ Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

se *nguillatuka* acá en Comillahue... sino allá en Puente Tierra, donde el viejito Ancatén. Allá también se hacían Nguillatunes grandes”. Cuando se hace Nguillatún, luego de la rogativa principal, que se hace al amanecer, “a eso de las nueve de la mañana, la gente baja al mar, a rogarle al dueño del mar. Van dos principales, no la machi. Ellos se encargan de rogar. Le piden al dueño que le dé todo, el *coyoi*, los mariscos... le ponen una hilera de conchas de locos con *mudai* y harina y ahí ruegan. Y entonces sube la marea, el mar empieza a subir y se lleva la ofrenda, y, aunque no crea, se lleva la pura ofrenda, y las conchas las deja ahí, tal cual”⁵⁵. Fuimos, los antropólogos incrédulos, testigos de que efectivamente las conchas quedan ahí.

Don Juan de Dios Cona, del lago Lleu-Lleu, nos dice que, en la Mocha, y más allá, estaba el *Kalkulafken*, a donde iban las almas de los mapuches condenados. “Mi mamá, Juana Llancaño, era la machi de Ranquihue, y trabajaba en toda esta zona del lago. Ella decía que los espíritus de los condenados se iba más allá del mar, a donde está la isla Mocha, creo yo. Ese era el infierno donde algunos iban”⁵⁶.

Las gentes ven la Isla desde la distancia, una franja recortada en el horizonte. Una tierra prohibida, lejana para la memoria, presente en el paisaje y el olvido.

POSFACIO O EL DELIRIO DE LA MEMORIA ROTA

Son fragmentos de historias y mitos, recuerdos de otras vidas las que configuran el estilo de vida de los antiguos *lafkenches*. La nuestra ya ha comenzado, pero es dura y muy larga. Quizás nunca sepamos, nunca podamos, antes que la lengua se extinga, recuperar para nuestra memoria, y para las de ustedes, los antiguos secretos, memorias de los eternos vencidos en las míticas guerras de las comarcas cercanas al río Tirúa.

Tirúa, marzo de 1998

⁵⁵ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

⁵⁶ Entrevista a Juan de Dios Cona, Lleu-Lleu, 1996.

SOBRE TERREMOTOS Y MAREMOTOS EN RELATOS MAPUCHES

Los terremotos y maremotos se asocian a las más arraigadas creencias del pueblo mapuche, a sus mitos y rituales. En mapudungun, la palabra *Nùyùn* designa tanto al temblor de tierra como a la acción de temblar (Augusta, 1910; Valdivia, 1606; Febrés, 1763). En tanto, la palabra *Cmtùlùn* o *Cùmtumlum* hace referencia al retumbar al pisar la tierra y a los ruidos subterráneos (Febrés, 1763).

La figura del *Pillán*, deidad ligada a los volcanes, se asocia a los temblores que acompañaban a las erupciones volcánicas. En la actualidad esta figura es ligada con los volcanes y las altas cumbres, y, debido a la influencia cristiana, en muchos sectores de la Región del Biobío, tanto en la costa como en la cordillera, se asocia al mundo de los muertos, al fuego del interior de la tierra y al demonio.

A los maremotos, las grandes marejadas producidas por los temblores de tierra, los encontramos vinculados a los mitos de origen y creencias cosmogónicas de los mapuches. El mito de Tren-Tren y Kai-Kai (Tenten-Caycay; Xeng-Xeng y Caycay) relaciona el origen de los mapuches, de su ceremonia sagrada, el *Nguillatún*, con los maremotos.

Una de las primeras versiones de este relato lo refiere el padre Rosales en su *Historia General del Reyno de Chile*, que, en forma resumida, citamos a continuación:

“En la cumbre de cada uno de estos montes altos llamados Tenten, dicen, que habita una culebra de el mismo nombre, que sin duda es el Demonio, que los habla, y que antes que saliesse el mar, les dixo⁵⁷: lo que avia de succeder⁵⁸, y que se acogiesse al sagrado de aquel monte, que en el se librarian y el los ampararia. Mas que los indios no lo creyeron, y trataron entre si que si acaso sucediesse la inundacion que dezia Tenten, unos se

⁵⁷ Tomando la forma de un hombre humilde y viejo.

⁵⁸ La inundación.

conuertirian en vallenas, otros en pege espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes, y otros pescados; que el Tenten les faboreceria para eso: para que si saliessen derrepente las aguas y no pudiessen llegar a la cumbre de el monte, se quedassen nadando sobre ella, transformados en pezez: que assi les engañan el Demonio.

»Fingen también que avia otra Culebra en la tierra y en los lugares baxos llamada Caicai-Vilu, y otros dicen que en esos mismos cerros: y que esta era enemiga de la otra culebra Tenten y assimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar, y con su inundacion quiso cubrir y anegar el cerro Tenten y a la culebra de su nombre, y assi mismo a los hombres, que se acogiesen a su amparo, y trepassen a su cumbre. Y compitiendo las dos culebras Tenten y Caicai, esta hazia subir el mar, y aquella hazia levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto quanto se lebantaban sus aguas. Y que lo que succedio a los indios, quando el mar comenzó a salir y inundar la tierra, fue que todos a gran priessa se acogieron al Tenten, subiendo a porfia a lo alto y llebando cada uno consigo sus hijos y mugeres y la comida que con la prisa y la turbación podían cargar. Y a unos los alcanzaba el agua a la raíz de los montes y a otros al medio siendo muy pocos los que llegaron a salvarse a la cumbre. Y a los que alcanzó el agua les succedio como lo avian trazado, que se conuirtieron en Pezes y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en vallenas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes, y otros en diferentes peces. Y de estas transformaciones, fingieron algunas en peñas, diciendo: que porque no los llebassen las corrientes de las aguas, se avian muchos conuertido en peñas por su voluntad y con ayuda de el Tenten. Y en confirmación de esto muestran en Chiloe una peña que tiene figura de muger con sus hixos a cuestras y otros a los lados, que el autor de la naturaleza la crió de aquella forma, que parece muger con sus hixos. Y tienen muy creido, que aquella muger en el Dilubio, no pudiendo llegar a la cumbre de el Tenten, le pidió transformarse en piedra con sus hixos, porque no la llebassen las corrientes, y que hasta ahora se quedó allí conuertida en piedra. Y de los que se transformaron en Peces, dicen que pasada la inundacion o dilubio, salían de el mar a comunicar con las mugeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hixos en ellas. Y que de ay proceden los

linages que ay entre ellos, de indios que tienen nombre de pezes, porque muchos linages llevan nombres de valenas, lobos marinos, lisas y otros pezes. Y ayudales a creer que sus antepasados se transformaron en pezes, el aver visto en estas costas de el mar de Chile en muchas ocasiones Sirenas, que han salido a las playas con rostro y pechos de muger, y algunas con hixos en los brazos.

»Assentadas estas fingidas transformaciones y soñado Dilubio, queda la dificultad de como se conservaron los hombres y los animales; a lo qual dicen: que los animales tubieron mas instinto que los hombres, y que conociendo mexor los tiempos y las mudanzas, y que conociendo la inundacion general se subieron con presteza al Tenten y se escaparon de las aguas en su cumbre, llegando a ellas mas presto que los hombres, que por incredulos fueron pocos los que se salvaron en la cumbre de el Tenten. Y que de estos murieron los mas abressados de el sol. Porque como fingen que las dos culebras, Caicai, y Tenten, eran enemigas; y que Caicai hizo salir las aguas de el mar para que sobrepujando a los montes anegassen a los hombres y al monte Tenten y a su Culebra, que los faborecia: y que Tenten, para mostrar su poder y que ni el mar le podia inundar ni sobrepujar con sus aguas, se iba suspendiendo y levantando sobre ellas. Y que en esta competencia la una culebra, que era el Demonio, diziendo Caicai, hazia crecer mas y mas las aguas, y de ay tomó el nombre de Caicai. Y la otra culebra, que era como cosa diuina, que amparaba a los hombres Y' a los animales en lo alto de su monte, diziendo Tenten, hazia, que el monte se suspendiesse sobre las aguas, y en esta porfia subió tanto que llegó hasta el sol. Los hombres que estaban en el Tenten, se abressaban con sus ardores, y aunque se cubrian con callanas y tiestos, la fuerza de el sol por estar tan cercanos a el, los quitó a muchos la vida y peló a otros, y de ay dicen que proceden los calvos. Y que ultimamente el ambre los apretó de suerte que se comian unos a otros. Y solamente attendieron a conservar algunos animales de cada especie, para que multiphcassen, y algunas semillas para sembrar.

»En el número de los hombres que se conseruaron en el Dilubio ay entre los Indios de Chile grande variedad, que no puede faltar entre tantos desvarios. Porque unos dicen, que se conseruaron en el Tenten dos hombres, y dos mugeres con sus hijos. Otros, que un hombre solo y una muger,

a quienes llaman: *Llituche*, que quiere dezir en su lengua Principio de la generacion de los hombres, sean dos, o quatro con sus hijos. A estos le dixo el Tenten, que para aplacar su enoxo, y el de Caicai señor de el mar, que sacrificassen uno de sus hijos, y descuartizandole en quatro partes, las echassen al mar, para que las comiessen los Reyes de los Peces, y las Sirenas, y se serenasse el mar. Y que haziendolo assi, se fueron disminuyendo las aguas y voluiendo a bajar el mar. Y al passo, que las aguas iban vaxando, a esse passo iba tambien vajando el monte Tenten; hasta que se assentô en su propio lugar. Y diciendo entonzes la culebra *Ten, ten*, quedaron ella y el monte con ese nombre de Tenten celebre y de grande religion entre los indios (Rosales, 1989: 28-29).

Este es el relato de Rosales sobre lo que él escuchó de los mapuches de la época (siglo xvii). En el texto no solo relata las creencias, erróneas a su juicio e inspiradas por el demonio, de los indígenas sobre sus orígenes, sino que también explica varias creencias, como la de los linajes con nombres de peces, la de las sirenas. Evidentemente, este relato está parcialmente influido por las creencias del religioso, quien introduce comentarios. Lo central es que encontramos la idea de la inundación, sin referencias a si es originada por lluvias o por otro fenómeno natural.

Más explícito sobre el origen del fenómeno que causa la subida del mar en este mito es el padre Miguel de Olivares en su *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, y que explica la conducta de los mapuches en relación con los sismos e inundaciones:

“Es particular supersticion i mui circunstanciada la que tienen en tiempo de temblores grandes: luego que ha pasado la mayor violencia del movimiento, se aperan, hombres i mujeres, de cosas de comer i de platos grandes en la cabeza, i cargando con sus hijuelos i su pobre ajuar se encaminan al monte mas cercano, de los que llaman *Ten-ten*, que son los que tienen tres puntas que van en declinacion hasta lo mas bajo de la llanura, i solo puestos en la cima, se dan por seguros. Dan la razon de este hecho diciendo, que en semejantes terremotos, como sale el mar algunas cuadradas afuera, así es de temer que inunde toda la tierra segun tienen por tradicion que sucedió en tiempos de

mucha antigüedad. Que este Tenten tiene la buena cualidad de sobrenadar las aguas, i que puestos sobre él con sus alimentos, se mantendrán el tiempo que durare la inundación” (Olivares, 1864, citado por Lenz, 1912: 18).

En el siglo pasado, don Eulogio Robles Rodríguez entrega un relato similar, que fue recogido en Traiguén y Arauco, y que aporta elementos que aún se encuentran en relatos contemporáneos:

“Hace mucho tiempo, *kufi*, dicen, hubo una grande inundacion. Enorme lagarto salió del centro de la tierra i gritó: ¡Cai-cai! La tierra sé agrietó por muchas partes. Gruesos borbollones brotaron de esas grietas i llenaron de agua los campos. La jente se refugió en una altura llamada Trentren. Con rapidez ascendieron tambien a ella toda clase de seres: leones, venados, pájaros i grandísima cantidad de sabandijas. Cubierta la superficie de los campos, el nivel del agua se elevaba mas i mas. Empero, no podia llegar a la cumbre del Tren-tren, que crecia en altura a medida del ascenso del agua. Subia i subía el Tren-tren i llegó tan arriba que casi tocó el sol. La temperatura se hizo insoportable. Para refrescarse la jente se ponía sobre sus cabezas ollas dé greda llenas de agua.

»En la cumbre del Tren-tren, espacio reducido, era peligroso moverse con tanta sabandija i ‘tanta culebrería’, segun la gráfica i testual espresion de uno de nuestros informantes. I las mujeres tuvieron que amarrarse estrechamente las estremidades de sus vestidos para librar las piernas de las ofensas de esos bichos.

»Oyóse el grito: ¡Tren tren! i las aguas comenzaron a bajar, como a subir cuando se oyó el de: ¡Caí cai!

»Los indios celebraron entónces su primer Guillatun. Sacrificaron un niño huérfano para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia. En pos de este sacrificio vino el de gallos i gallinas, cuya sangre iban vertiendo en las aguas que se retiraban.

»En la costa de Arauco hemos oído la relacion de esta fábula modificada en algunos de sus detalles.

»El agua no provino del seno de la tierra: fué una salida de mar. Precedió a su irrupción un animal que surgiendo de él gritaba: ¡hupe! ihupe! Cuando

se retiraron las aguas, el animal se fue mar adentro gritando: ¡Cai-cai! Era un monstruo con cuernos sin forma determinada, del color de las aguas, i fue visto de costado en medio del oleaje.

»En la altura del Tren-tren, los refugiados debían soportar silenciosos que culebras i lagartijas se pasearan libremente por su cuello i rostro i si preferían palabras al momento quedaban convertidos en piedras.

»Al comienzo de la inundación, se vio un mapuche navegando en un bote a dos remos en el agua que invadía la tierra, i cuando bajó, el mismo indio se fue mar adentro perdiéndose de vista. Era el dueño de las aguas (citado en Lenz, 1912: 19-20).

Tomás Guevara aporta otro relato sobre un terremoto, que le fue narrado por un mapuche llamado Nahuel Huinca, de Maquehua:

“Cuatro adivinos llamados Maripil, Puran, Ruquil y Paillal, anunciaron un temblor a los caciques. Iba a durar seis días. Dijeron que de una laguna iba a salir *caicai* que se iba a juntar con el *llullul* (animal con forma de gato). Si se juntaban, se acabaría el mundo. Entónces los caciques hicieron un *Ngillatun* en Puacho a la orilla de la laguna, de donde saldría el *caicai*. Mataron muchas borregas negras i a un mapuche llamado Antio lo mataron con lanza i le dijeron que no dejara pasar el *caicai*. Su cuerpo lo echaron al mar los adivinos. Al cuarto día del temblor sintieron como un remolino de viento afuera de la laguna, de donde había salido; era el *caicai*. Le tiraron el lazo i lo atajaron entre todos con lanza i lo hicieron volver a la laguna. No tembló más” (Guevara, 1908: 335-336).

Probablemente este relato se refiera al terremoto de 1835.

En la costa de Arauco, en la comuna de Tirúa⁵⁹, encontramos creencias que vinculan a la isla Mocha con Tren-Tren, Kai-Kai y los maremotos. Nos las contaron distintas personas entre 1996 y 1998. El primero, don Arístides

⁵⁹ Esta comuna es relevante para este caso, ya que es la que tiene mayor concentración mapuche de la región y de Chile (80%), así como la única de la Región del Bío-Bío con población mapuche costera y lacustre.

Norín, de Las Misiones, en Tirúa Sur, nos habló de un desconocido personaje que avisa cuando se van a producir los maremotos, al que identifica con el nombre de *Aliwen*. Este personaje está en la isla Mocha, acostado sobre ella. Don Aristides indica que, cuando había fuertes temblores y se podían producir maremotos, “ese hombre se paraba encima de la isla, y a los tres días salía la mar. Entonces, cuando temblaba muy fuerte, entonces, por eso la gente miraba ahí, a la isla, a ver si ese... el *Lafkenwentro*⁶⁰ acaso está parado en el *vunku* grande”. Cuando eso sucedía, se escuchaba gritar a la serpiente que habita en el río Tirúa, a la que denomina *Kaikaiwentro*.

Entonces cuando gritaba decían: ‘Ahí está gritando *Kaikaiwentro*’, lo que significaba que se estaba saliendo la mar. Y ahí era que la gente agarraba sus cosas y se iba pa’l alto, pah que no ahogara. Ese era un anuncio que hay, ese sabía lo que Dios iba a hacer... sacar la mar. Pah que la gente tengan temor, que digan ‘Hay un hombre que manda la mar, hay un poderoso que manda la mar’, pah que la gente abajo sepa que hay un poderoso que dispone la mar, y ese es el *Lafkenwentro*⁶¹.

Cuando se escuchaban esos gritos, las gentes del *Lafkenmapu* se iban hacia el cerro, al Tren-Tren más seguro, que en este sector corresponde al cerro Negro.

Asimismo, don Damasio Liempi, del sector de Puente Tierra, en Tirúa Sur, habla acerca de los Tren-Tren y sus clasificaciones:

“Yo creo que antes del diluvio de Noé que sale en la Biblia, los mapuches ya existían aquí en esta tierra porque mi abuelita me decía que el Tren-Tren, por ejemplo, el Tren-Tren era un cerro que tenía... habían dos tipos de Tren-Tren. Incluso este aquí donde vivimos nosotros se dice que era un Tren-Tren de tres patas. Eso quiere decir que este era un cerro que tenía tres patas, que si el mar subía el cerro también subía. Pero hay otros de

⁶⁰ *Lafkenwentro*: hombre (*wentro*) del mar o de la costa (*lafken*).

⁶¹ Entrevista a Aristides Norín, Las Misiones, 1996.

cuatro patas, entonces los mapuches dicen que se salvaron —supongamos del diluvio, por decir alguna cosa—, se salvaron y fueron los que se subieron a un Tren-Tren de cuatro patas. Y el de Tranicura me decía mi abuelita que también era un Tren-Tren, pero también era de tres patas. Y hay otro cerro que hay por allá por cerro Negro que es un Tren-Tren y que ese tenía cuatro patas (...). Dentro de estos Tren-Tren subían lagartos, ciervos... ¡de todos los animales!, en uno de estos cerros para salvarse, subían solos y subía la gente también. Pero la desventaja de subirse en un Tren-Tren que tuviera tres patas era que de repente se ladeaba pa' un lado y se daba vuelta y se ahogaban todos. En cambio, el de cuatro patas no, porque flotaba y nunca se daba vuelta. Esos eran los cerros que se llenaban de gente cuando había un diluvio. Porque después de un terremoto, por ejemplo, la gente creía que iba a haber un maremoto y ubicaba estos cerros pa' subir. Pa'l 60, cuando pasó el terremoto, la gente sí se fue a vivir a los cerros, allá arriba⁶².

Del terremoto y maremoto de mayo de 1960, encontramos los siguientes recuerdos:

“Algunos estaban asustados, yo al menos no me dio susto. La gente estaba asustada porque el mar se iba a salir y iban a morir todos. Yo estaba alojado en Tirúa, bajé en la tarde el día 21 de mayo, bajé pa' Tirúa con los caballos de mi papá y llegué allá y me alojé donde él, después me vine al otro día en la tarde. Encuentro a mi tío en Puente Tierra, iba subiendo pa allá, y ahí me hicieron volver, llegamos a Puente Tierra, más allá, antes que fuera el terremoto. Así que ahí habían en la cancha donde jugaban a la chueca, entonces de ahí se juntaron todas las gentes, fueron las *machis*, la *machí* que todavía está ahí; una, la otra muerta. Entonces ellos se soñaron, según su espíritu habían dicho que iba a pasar algo, que iba haber salida de mar, que iba a haber un movimiento muy fuerte, entonces la gente se fue de ahí, se fueron a avisar que eso pasó y vamos. Entonces nos subimos a los caballos, había harta gente y nos fuimos a jugar

⁶² Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

a la chueca, algunos que iban para allá me prestaron la chueca, ahí empecé a jugar a la chueca. Entonces de repente viene como un ruido primero, como un viento primero y empieza a moverse la tierra, la ratonera como estaba y había una casa al frente, la sonajera de tejas que habían. De ahí dejamos de jugar a la chueca, pero fue hartó fuerte el movimiento, de ahí mi tío Antonio me dijo: ‘Cómo no va a la casa, tú, que andas a caballo, anda a ver cómo está tu gente allá’. Ahí estaba viva todavía la finá de mi abuelita, así que me puse los zapatos, monté a caballo y me vine, me vine a galopito pa acá, y llegué al bajo en Puente Tierra y veo la tierra desparramá, ahí me dio susto.

»La finá de mi abuelita conversaba que antes, cuando habían temblores, se abría la tierra y la gente iban pasando pa abajo, y eso yo pensé, como uno iba pasando y se abría la tierra, se caía pa bajo, lo único que pensé eso. Pero seguí galopando, me vine pa’ arriba, me encontré a otra persona en la falda, ya lo hice volver pa arriba, un poco más arriba llegamos, ahí sí que pasó fuerte, y ahí le dije yo: ‘Ya, bájate del caballo, ándate a pie’. Así que me vine pa la casa, pasé a buscar a otra prima y pasamos ahí donde los Valencia y ahí había otra persona del otro lado. ‘Mire, don Raúl —me dijo—, ¿que será aquel en la Mocha?’, me dijo, parece que juntaron, así como un marullo de mar, y ahí quedaron mirando la isla Mocha, no ve que cuando venía esa salida de mar venían como tres marullos, ¡tremenda altura que traían!, entonces ahí, cuando dieron la vuelta a la isla Mocha, se juntaron por al medio, parece que se levantó pa arriba, entonces de ahí quedamos mirando un poco. De ahí le dije yo, será salida de mar —pensé yo—, que se iba a salir el mar, de ahí conversamos un poco, de ahí me fui yo.

»Nos fuimos pa’bajo, llegué a la casa. ‘¡El mar como va!’, le dije a las mujeres que estaban ahí. Mi tía Juana salió a mirar, estaba tiritando, y las otras tías se levantó mirar, ya yo me monté a caballo y fui a mirar pa’bajo; pero como quedó el mar acá abajo, quedó la laguna de agua, el mar ya se había recogido ya. Y en eso que un vecino que venía un poco más adelante que mí, dice que iba subiendo por el otro lado y le pilló los bueyes con carreta y todo, se los llevó pa’l mar. Y en eso fuimos al otro lado a buscar más caballos, en esos tiempos teníamos hartó caballo nosotros, fuimos a buscar otro caballo, y partimos otra vez. Llegamos donde estaba toda esa gente reunido allá abajo, porque —me dijo la *machi*— pasa a tal parte y dile que vengan a esa gente como pueda.

»Había una tirá de niños chicos; traía como tres niños chicos, uno en cada brazo y dos en el hombro, ya le pasé a ayudar buscar, lo pasé ayudar a dejar. Estuve un rato y de ahí me fui a Tirúa, en eso llegamos abajo y la gente se estaba acarreado pa' acá arriba en la escuela de La Misión, ahí se iban a venir. Así que ahí fui a buscar un trigo, como 60 kilos parece quedaban, los traje a caballo. De ahí dejamos el caballo y nos vinimos pa' arriba otra vez, en la loma estaba reunida toda la gente porque iban a hacer un Nguillatún. Hacer una rogativa, entonces se estaban juntando, y en Comillahue igual se juntaron⁶³.

Otra persona agrega:

»Para el terremoto del 60 subió el agua po', llegó a cerro a cerro. Ahí estuvimos asustados. Al pueblo de Tirúa Dios los resguardó: el agua se vino de acá del sur, ahí dentro un cerro ahí de Tirúa pa' acá, hace una punta allí, ese los favoreció, favoreció al pueblo. Así que el agua se fue, en ese alcanzó a rebotar en la región que tiene el peñasco, ahí se fue a pegar el golpe el agua, y de ahí se fue pa'l norte. Así que Tirúa fue tramo nomás que hinchazoncita nomás llegó ahí, nos dijeron que arrancaron día y noche los gallos. Duró como dos días, dos, tres días.

»Hicieron Nguillatún, pensaban algunos que haciendo Nguillatún se iba a tranquilizarse el mundo. Ya, después dijimos: 'El Nguillatún... estamos mal aquí'. Corrimos y nos fuimos a aquel cerro que se ve para arriba porque ahí podíamos librarnos si el agua salía aquí. Por ahí estuvimos como dos, tres noches, por allá alojados cerro arriba aquí en Tranicura, ese cerro más alto que tenemos aquí. Ahí hay Tren-Tren, y acá hay otro, pero dicen que son de tres patas nomás, no hay seguridad cuando sube el agua.

»El Tren-Tren se enalta, antiguamente dicen que pasó así, de que los cerros tren-trenes ahí favorecieron gente y cuando subió el agua se enaltó el cerro. Anteriormente subió el agua también. (...) Los Kai-Kai son culebras parece. Ese anuncia salida de mar, ese hablaba en cualquier orilla del mar, y del

⁶³ Entrevista a José Raúl Portiño, Tranicura, 1998.

mar se sentía cantar eso: 'Kai-Kai, Kai-Kai Vilu', decían ya cuando estaba la ruina ya, cantaban en el Tren-Tren esas cosas, culebras. No lo vimos nosotros, pero decían que eran culebras, no pudimos verlo⁶⁴.



Figura 8. Rogativa realizada en la playa del sector de Comillahue durante un Nguillatún, 1998.

⁶⁴ Entrevista a Paulo Nahuelpán, Puente Tierra, 1998.

Todos estos relatos, tanto los más antiguos como los más recientes, tienen elementos comunes que se han mantenido en el tiempo. Destacan los avisos premonitorios de los terremotos, ya sea mediante signos como el del *Aliwén*, o los producidos mediante sueños (*peuma*) y otras premoniciones. Destaca el papel de los cerros (*Tren-Tren*) en cada uno de los lugares en donde habitan los mapuches, ya sea que estén cerca o lejos del mar.

También es importante la función de los Nguillatunes en los terremotos y maremotos. En la cosmovisión mapuche nada sucede al azar, y el hecho de que tiemble la tierra y se produzcan inundaciones se asocia al descontento de Dios, de Nguenechen, con la gente, como indica don Aristides Norín, del sector de Las Misiones: “Entonces ahí era donde la gente hacía Nguillatunes, hacían rogamientos para poder escuchar y saber de Dios. Ese era castigo de Dios. Castigaba porque eran desobedientes, hacían cosas injustas y no hacían cosas buenas. Entonces cuando se portaban mal Dios los castigaba, los atemorizaba”⁶⁵.

El desastre se produce entonces porque los mapuches no cumplen con sus obligaciones rituales, se olvidan de Dios, y con esto arriesgan su ira y el fin de su mundo, cosa que solo se puede remediar mediante la celebración de Nguillatunes y, en casos extremos, como en 1960 en lago Budi, con un sacrificio humano, generalmente de un infante.

⁶⁵ Entrevista a Aristides Norín, Las Misiones, 1996.

DOS EPEW LAFKENCHES EN TIRÚA SUR

Los mapuches se caracterizan por ser grandes narradores y los *lafkenches* no se quedan atrás. Antaño, en juntas o *trawunes* especiales, se reunían a contar historias de sus antepasados, grandes acontecimientos y costumbres. Este tipo de relatos, de carácter histórico y épico, reciben el nombre de *nütram*. También son grandes relatores de *epew* o cuentos. El *epew* es un relato que, a diferencia del *nütram*, es de ficción y es protagonizado en su gran mayoría por animales. El propósito de estos *epew* no es solo entretener a la audiencia, sino que también tienen un fin educativo y moralizante, ya que se ve en ellos valores y principios positivos, como la justicia y la honradez. También contienen enseñanzas e información sobre el entorno de los sectores donde se relatan. Usualmente los *epew* los contaban los ancianos en las tardes, con la familia sentada en torno al fogón hogareño. Al relator del *epew* se le llama *weupüfe*. Al respecto, Tomás Guevara señala:

“Cualquier mapuche, hombre o mujer, narra cuentos; pero hai algunos de aptitudes especiales para este objeto, los *weupüfe* (narradores de cuentos). El estilo de los cuentos es cortado, en conformidad a la índole de la lengua, que rechaza la subordinación de proposiciones compuestas. Frecuentemente intercala el narrador el verbo *piam*, dicen, se dice. En estas piezas, como en los discursos i narraciones históricas, la prosa aparece abundante. Los cuentos, como las otras relaciones, son enseñanzas para los niños. Los padres, que están obligados a iniciar a sus hijos en todo lo que concierne a la raza, los obligan a concurrir a estos ejercicios de la palabra i de las tradiciones tribales. Suelen narrarse los cuentos cuando todos se hallan acostados. Las mujeres no cuentan de día, porque mueren o enferman los parientes” (Guevara, 1910: 437).

El zorro es uno de los animales que más aparece en los relatos mapuches. En la provincia de Arauco encontramos al zorro culpeo (*Lycalopex culpaeus culpaeus*) y al zorro chilla (*Lycalopex griseus*), que es el más común. En la tradición narrativa occidental el zorro se ha caracterizado como un animal

inteligente, ladino y taimado, que constantemente destaca por su astucia en el logro de sus objetivos. Sin embargo, como plantea Caraballo (2012: 4), en la tradición narrativa de Sudamérica el zorro es permanentemente burlado, generalmente por animales más pequeños que él. En los breves relatos que se presentan a continuación, veremos cómo el ingenio finalmente no le basta al zorro para recibir la recompensa que tanto anhela.

Los dos *epew* o relatos que presentamos a continuación, nos los entregó don Juan Segundo Huenupil, *lonko* de la comunidad Quidiqueo, del sector de Comillahue en Tirúa Sur, en 1998. En los dos cuentos destaca la figura del zorro o *Nguerru*, acompañado de dos animales que se pueden encontrar permanentemente u ocasionalmente en este sector costero. Uno es el chercán (*Troglodytes aedon*), avecilla que se encuentra en Chile desde Caldera hasta Tierra del Fuego, y el otro es la ballena o *yené*. El ocasional varamiento de estos cetáceos en las costas sureñas permitía que *lafkenches*, huilliches, chonos, yámanas, alacalufes y selknam tuvieran acceso a una no esperada pero muy valorada fuente de proteínas y otros recursos asociados, como los huesos y la grasa. Los *epew* fueron narrados en la casa de don Juan Segundo al abrigo de un mate bien cebado.

EL ZORRO Y EL CHERCÁN

Un viejito me conversaba que el zorro una vez quiso irse al cielo. *Nguerru aman wenu mapu pi*. Llegó el día, y se fue el *nguerru* (zorro) hacia arriba, al cielo, y cuando iba por la mitad, se manda guarda abajo. Y murió, quedó muerto el *nguerru*.

Casi un mes dicen que quedó el *nguerru* abajo en la tierra, y después de un mes entonces... *ngonetui*, resucitó el *nguerru*. Y entonces después antojó de hacer sus necesidades por allá. Y cuando hizo sus necesidades, y se dio cuenta, y quiso comerlo *poh*. Y lo botó pa' atrás.

Y entonces un chercancito dicen que le habló, cuando fue a olfatear su necesidad. Ahhh, que le dijo: *Ichukelui me, ichukelui me*, que le dijo. Y el pajarito le dijo, después que acabó de comer su bollo, que le dijo el chercán así. El *nguerru* miraba para todos lados, no sabía quién le hablaba. Y entonces el miraba adónde, a ver quién le hablaba. Y na' que el chercán... había nacido

una parv́a en su oreja adentro. Tanto tiempo botao', y la pajarita aprovechó de hacer nido y sacaron los hijitos adentro (de la oreja del zorro).

Por eso es que los pajaritos le hablaban de lo que iba a comer, y él no sabía adónde le hablaban poh, y na' que adentro de la oreja estaban los pájaros hablándole. Ya no pudo hacer, y después se dio cuenta que el chercancito estaba con nido adentro en su oreja. Después se sacudió por ahí, y después, con mucha vergüenza, dijo:

—¡Ayyy!, que me han visto comer estas cosas, qué me van a decir ahora.

EL ZORRO Y LA BALLENA

Quiso ir al mar el zorro. Quiso ir a mariscar en hora baja. Dicen que pilló la mar seca, seca. Entró por unos *huapes* adentro de una roca grande que había. Adentro, allá fue a ponerse a mariscar. Y al poco rato dicen que le vino la llená (marea alta). Llenó el mar y no pudo salir, el pobre zorro. Quedó al medio del mar.

Y en eso, justo dicen que al poco rato pasó una ballena. Y ahí que le habló: "Oiga, amigo ballena...", que le dijo. "*Ohh... yené* —que le dijo—, *yené, kurrenaben, antumatan playamo*", que le dijo, que lo fuera a botar a la playa, porque él estaba al medio del mar. Y el *yené* (ballena) lo hizo y fue.

El *yené* obedeció, entonces que le dijo:

—Monte en mi cogote encima, ahí que te voy a sacar.

Y lo sacó poh. Cuando dicen que... cuando la ballena empezó ya a topar arena.

—Hasta aquí será —que le decía.

—No, otro poquito. Todavía no puedo salir. Todavía está hondo —le contestaba el zorro.

Y la ballena hacía impulso pa' salir más pa' fuera. Y andaba un poco, impulsaba la ballena, y le volvía a preguntar al zorro si acaso hasta por ahí nomás iba a quedar pa' salir pa' fuera.

—No —que le decía él—, más afuerita bótame nomás, más afuerita.

Y al final dicen que la pobre ballena después salió pa' fuera, y quedó varao'.

Y ahí que dijo el zorro:

—Aquí será que voy a bajar.

Y ahí saltó. Y la ballena que le dijo:

—Uta, ahora, rempújeme un poco pa' dentro, pa' entrarme.

—Ya —que dijo el zorro—, yo lo voy a rempujar'.

Después que dijo:

—Uta, tengo deseos de hacer mis necesidades —que dijo el zorro.

Entonces más pa' allacito se puso el zorro. Entonces le decía a la ballena:

—¿Por aquí será?

—No, más pa'llá —que le decía la ballena—, porque usted come puro chupón, y va a estar hediondo a chupón la custión que va a botar. No quiero tomar el olor.

Y el zorro andaba otro poquito y decía:

—¿Aquí será?

—Más pa'llacito —que le decía la ballena, el *yené*.

Y de repente dicen que el zorro subió en un morro de arena y... volvió pa'bajo y volvió pa' arriba... a avisarle al campo a los demás. Le avisó a perros, le avisó a gatos, a cuanta cosa... a personas, dicen.

Salió gritando arriba por la loma:

—¡Tripapa *yené*, tripapa *yené*! —que dijo.

O sea, que ahorita el *yené* estaba varado afuera.

—Que traigan hacha, pa' correrle hacha —que decía.

Y todos llegaron con hachas y empezaron a hacer pedazo la ballena, pa' comérsela.

Y después que le dijeron al zorro... le dieron las tripas de la ballena a él, como premio. Y él dice que lo intentaba comer, pero no podía.

Y ahí que le preguntaron:

—Bueno, ¿te gustó?

—Nooo, que está picante esto —que le decía después—, está picante —decía el zorro.

—Bueno, tienes que comerlo —que le decían—. Y si no lo comís, también te vamos a pegar con el hacha —que le decían.

Y el zorro forzosamente lo comía, pero con harta mala condición le comía el tripal a la ballena.

Y eso es lo que ganó él, los otros se llevaron la mejor parte de la ballena, y a él le dejaron las tripas. Igual perdió ahí poh.

EL JUEGO DE PALÍN ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE TIRÚA SUR

El *palín* o chueca es el deporte tradicional de los mapuches. Este juego tan característico requiere mucha destreza. Se ha destacado mucho su similitud con el hockey moderno, aunque en su carácter, desarrollo y reglas presenta diferencias muy marcadas.

En la antigüedad este juego para los mapuches era muy serio, y se realizaba en determinadas circunstancias. Era una competición que permitía desafiar a otras comunidades o *Lof*, o dirimir diferencias entre ellas sin llegar a entablar una disputa sangrienta. Por eso, algunos autores lo consideran una forma pacífica de resolver sus disputas. Al respecto, Pascual Coña señala: “Antes los mapuches tenían mucho apego a la chueca. Mediante este juego decidían a veces sus asuntos. Decían: Nosotros juzgamos que este asunto debe ser así: pero vosotros decís no, al contrario. Haremos un *palín*; el asunto será conforme a lo que diga el partido que gane” (1995: 29).

Sabemos por crónicas que en siglos pasados las disputas entre distintas parcialidades mapuches se resolvían mediante este juego. Así, por ejemplo, en diciembre de 1787, luego de una emboscada, dos parcialidades rivales se jugaron la vida del obispo de Concepción monseñor Francisco de Borja José de Marán, a quien una de ellas había tomado prisionero junto a su comitiva en el sector llamado Punta Tirúa (hoy más conocido como Las Misiones), a orillas del río del mismo nombre. Luego de hacer tres *coni* o raya (goles), triunfó el equipo que defendía la vida del obispo, quien con su comitiva pudo volver a salvo a Concepción (López, 1992).

Algunos autores, como Mischa Titiev, destacan que era el principal juego o deporte mapuche: “El hockey araucano (en español, chueca; en mapuche, *palikatun*) es considerado el deporte por excelencia de los guerreros, y que aún es el juego principal practicado universalmente por los hombres. Tan íntimamente entrelazados estaban los conceptos de guerra y hockey, que al hablar con los seguidores del *loñko*, más de un informante usó de manera indistinta los términos guerrero y jugador

de hockey” (Titiev, 1951: 125)⁶⁶. Este aspecto revela el carácter de la práctica del *palín* y la seriedad con que lo consideran las comunidades mapuches en general.

Se pueden encontrar diferentes relatos etnográficos que describen el desarrollo del *palín*. Por ejemplo, Eulogio Robles describe un juego al que fue invitado por el cacique Antonio Rapiman, en el sector de Licanco, en la actual comuna de Padre Las Casas, a fines de diciembre en los comienzos de la década de 1910:

“El palenque estaba marcado por dos zanjas, ya mui antiguas, que corrían paralelamente en una longitud de más de una cuadra⁶⁷ (...). Entre ambas líneas se podían medir unos treinta metros. Oímos a más de un perito tachar de demasiada angosta la cancha. En el centro de ella se colocaron los jefes de los bandos que deberían medirse: se dieron la mano, hablaron algo entre ellos, se tocaron los sombreros i se entregaron mutuamente unas monedas. Eran ceremonias para ‘amarrar’ la apuesta, esto es, para hacer irrevocable el desafío” (Robles, 1914: 230).

Con respecto al desarrollo mismo del juego, Eulogio Robles señala:

“Los que deberían tomar parte en el juego se despojaban de los zapatos, de sus blusas i sombreros, i examinaban unos bastones de vara i media, encorvados en uno de los extremos, que usarían en la partida (...). Luego se diseñaron los bandos: ocho por lado. Se colocaron en el promedio del espacio marcado por las zanjas, en donde había un hoyo pequeño en que introdujeron una pelota de madera i los que hacían cabeza del juego, pugnaban por sacarla con sus bastones encorvados para arrojarla, un partido a una dirección i el otro a la opuesta (...). Cada jugador va provisto de un bastón encorvado que se llama *huiño*, con el que debe engarfiarse la pelota —*pali*— i golpear con el objeto de dispararla en una dirección dada. Zanjas paralelas limitan el espacio en que las pelotas deben jirar. Cada vez que la pelota sale de ese espacio en el sentido

⁶⁶ En esta y las otras citas del texto de Titiev, la traducción es nuestra.

⁶⁷ Una cuadra equivale a 125,4 metros.

de la latitud o toca las zanjás, se produce una quemada i hai que comenzar de nuevo. La pelota debe salir fuera en el sentido de la longitud, i siempre que esto acontece el partido que lo ha conseguido lleva una raya. Los contendores se dividen la cancha, i si ella, por ejemplo, está orientada de norte a sur, un bando trata de llevar rectamente la pelota al norte i el otro de llevarla al sur. Se juega comúnmente a cuatro rayas” (Robles, 1914: 231-232)⁶⁸.

Destaca en el relato de Robles la descripción de la lógica y reglas del juego del *palín*, así como la seriedad que le otorga al hecho de que exista una apuesta asociada a su resultado.

A comienzos del siglo xx, Pascual Coña relata se refiere a lo que denomina *palín mayor*, que era la forma como se jugaba en el siglo anterior:

“Para la celebración (...) se hace mucha chicha y hay grandes preparativos respecto de los animales que se carnean. Para la chueca grande se reúne toda la tribu en una pampa grande; allí bailan y hacen sonar todos sus instrumentos musicales: flautas, tambores, trutruacas y todo todos los demás. Luego escoge cada uno su rival para el palín; las parejas hacen sus apuestas y empiezan enseguida la lucha. Las mujeres de los organizadores del palín se ocupan en preparar las cazuelas y comidas para servir las a los jugadores terminado el torneo. Otras mujeres toman posición en la meta cerca del rehue. Allí efectúan sus bailes y llaman la bola mientras que los hoyeros luchan para sacarla cada uno a su favor; cantan así: Ven bola; que ganen nuestros maridos. Mas también en la meta del lado opuesto hay mujeres que hacen otro tanto cantando canciones de chueca ellas también. Terminado el juego toman asiento sobre pellejos o frazadas, cada uno junto a su rival. Luego comen, beben y se emborrachan” (1995: 28).

⁶⁸ El resultado final debía ser 4 a 0 siempre. Una raya del equipo que va abajo en el marcador hace que se descuenta una al que va ganando. Más adelante en su relato, Robles aclara cómo funciona el conteo de las rayas: “Un espléndido golpe dio punto al perdidoso; pero pocos momentos después, i sin ningún trabajo el bando del platero enteró cuatro rayas. Creímos terminada la partida, pero notamos que se seguía jugando. — Tienen que sacar libres las cuatro rayas, señor —nos dijo uno al oírnos que habían ganado los del platero, explicándonos que la raya de los de Rapiman hacía disminuir en un los que llevaban sus contrarios; de modo que podían contar solo tres estos últimos” (1914: 234).

La descripción de Coña hace mucho énfasis en el aspecto social y comunitario que rodea al *palín*, dejando claro que era un acontecimiento no menor en la vida social de las comunidades.

Por su parte, Mischa Titiev, en un detallado relato donde describe el juego, destaca el carácter guerrero y la seriedad que las comunidades mapuches le otorgaban al *palín*:

“La chueca, como comúnmente es llamada, puede ser comparada directamente al juego de hockey sobre césped. Se juega a lo largo de un campo rectangular, que tiene entre 300 a 350 pies de largo⁶⁹ y 40 pies de ancho⁷⁰, cuyos límites están marcados por una línea o un delgado surco hecho con un arado tirado por bueyes. Cada hombre usa un palo de hockey de madera de tres a cuatro pies de largo⁷¹, hecho por ellos mismos de una madera muy dura tallada, de superficie suave y curvada en uno de sus extremos. La pelota, que es un poco más pequeña que una bola de billar, es fabricada de madera y a veces se cubre apretadamente con hilo de lana o cuero. Cada equipo tiene de diez a doce jugadores, pero su número puede ser más amplio o pequeño si ambos equipos lo acuerdan. Las reglas son bien simples. Cuando el juego comienza, la pelota es ubicada en una suave depresión situada exactamente en el medio de la cancha. Los jugadores centrales de cada equipo se enfrentan entre sí con los palos cruzados sobre la pelota, y ante el grito de ‘Ya’, cada uno intenta golpear la pelota y lanzarla hacia la raya de gol del oponente. Después de esto, el desarrollo del juego consiste en tratar de llevar la pelota sobre el final del campo defendido por el enemigo sin dejar que la bola cruce ninguna de las líneas laterales. Por supuesto que los defensores tratan de evitar esto, forzando a que la pelota salga del campo de juego. Inmediatamente que la pelota sale fuera de límites del campo, el juego se detiene y comienza de nuevo con un enfrentamiento en el medio del campo. Los equipos están

⁶⁹ Un pie equivale a 30,48 centímetros. 300 pies equivalen a 91,44 metros y 350 pies a 106,68 metros.

⁷⁰ Aproximadamente 12,4 metros.

⁷¹ De 0,9 a 1,2 metros de largo.

poco organizados, y con poca especialización de funciones (...). Una vez que la pelota está en juego, todos los jugadores pasan de la ofensiva a la defensiva, de acuerdo el desarrollo del encuentro lo requiera. No hay ningún jugador especialmente designado como guardameta, y cuando se dan golpes largos todos corren tras la pelota, el equipo que va a la ofensiva intenta mantenerla dentro de los límites de la cancha hasta que cruza la línea de gol, mientras que el equipo que defiende trata de sacarla fuera de los límites del campo. Bloquear y pegar están permitidos, y no existe el uso ilegal de las manos, pero no se valida ningún punto si la pelota es pateada o lanzada con las manos a través de la línea de gol. Cada vez que la pelota es conducida de manera inapropiada, o si un hombre resulta gravemente lesionado, el juego se interrumpe y se vuelve al enfrentamiento inicial en el centro del campo de juego.

»Cada niño pequeño, en los tiempos antiguos, recibía un palo y se le enseñaba a jugar. Bajo la supervisión de un hombre viejo, a menudo el *loñko*, los jóvenes eran organizados en equipos e incentivados a competir. A medida que crecían, formaban grupos, cada uno de los cuales tenía su propio capitán. Para convocar a su equipo, el capitán hacía sonar su *kullkull*, el equivalente araucano a una diana de ejército, el cual antiguamente era usado para convocar a los guerreros o alertar de un ataque enemigo.

»Cuando la *chueca* era jugada como un ejercicio de entrenamiento para la guerra, los encuentros duraban largos períodos de tiempo, porque ninguno de los dos equipos podía ganar a menos que el puntaje fuera de cuatro a cero. Cada gol hecho por el oponente eliminaba un punto del otro lado (...). Por lo tanto, a menudo sucede que los dos equipos se enfrentaron durante la mayor parte del día antes de que alguna de las partes ganara (Titiev, 1951: 125-126).

Para conocer las diversas jugadas específicas del *palín*, recurriremos a un trabajo publicado por el antropólogo Daniel Quiroz:

“Son numerosas las jugadas que pueden observarse durante un encuentro de chueca y sus nombres, por supuesto, también varían regionalmente. Por ejemplo, en la zona de San Juan de la Costa, tenemos las siguientes jugadas:

1) si un jugador logra lanzar la pelota a una distancia considerable se dice que hizo un *witro*; 2) si le pega en el aire es un *maiko*; 3) si se la entrega a un compañero es un pase; 4) si se lanza la pelota, voluntaria o involuntariamente, por las líneas laterales es *kani*; 5) también es *kani* si el jugador lanza la bola hacia su propia línea de fondo (no existe el autogol en la chueca). Existen algunas jugadas algo bruscas que son lícitas: 1) mancornar o tomar de la cintura al rival; 2) dar caballazos o empujarlo con el cuerpo. En cambio, es ilícito enyugar al rival, es decir, tomar la chueca por ambos extremos y golpear con fuerza el pecho del contrario” (1986: 27).

Los relatos de los párrafos precedentes nos han permitido apreciar las características principales del *palín* tal como lo jugaban los mapuches desde fines del siglo XIX y hasta las últimas décadas del siglo XX. Más que un juego o un deporte, es una práctica cultural muy arraigada para resolver problemas y controversias entre comunidades, así como un espacio de desarrollo, regulación y prestigio social, y una forma de educar y preparar a los jóvenes para las rigurosidades de la vida mapuche.

EL KAÑETUPALÍN O PALÍN LAFKENCHE

A continuación, apreciaremos el juego del *palín* como era practicado por los *lafkenches* y la relevancia que ellos le dan.

El *palín* está muy arraigado en la memoria colectiva de los *lafkenches* de Tirúa Sur. Es parte de su patrimonio, de su pasado y, por supuesto, de su futuro. Antaño se jugaba por prestigio. Las parcialidades cuyos equipos ganaban a sus rivales ganaban el respeto de todos. Los encuentros entre parcialidades se efectuaban una vez al año, en lo que se llamaba *kañetupalín* (enfrentamiento de *palín*), y tenía mucha solemnidad y en torno a él los participantes hacían apuestas entre sí. En nuestros trabajos etnográficos encontramos un relato que queremos destacar. Así se refiere don Juan Segundo Huenupil, *lonko* de Comillahue, al *kañetupalín*:

“Antes había... ese era un juego muy serio. Dicen que era un *kañetupalín*, le decían. Eso quiere decir que un contrario pa’ jugar a la chueca, y firmemente, cada cual tenía que defender; si Comillahue llamara a Los Chilcos, entonces allá el cacique manda un mensaje a Los Chilcos, y lo invitan pa’ un *kañetupalín*. Eso es un juego serio, sí. Y es distinto de los campeonatos que hacen ahora. Ahí el que ganó quedo famoso nomás. Llamaban a la comunidad de Tirúa. Y Comillahue ganaba siempre. Y si no, llamaban a Ponotro, así que llamaban a distintas comunidades. Ahí, cada jugador hacía apuesta, el que quería hacía apuestas por su lado. Si tenían un cuchillo, dejaban un cuchillo, cualquier cosa, cualquier prenda lo ponían de premio entre ellos, a ver si ganaban o no. Ahí el que tenía apostaba un anillo, una lama para la montura, y si no algunos apostaban un lazo, un par de espuelas, y así se apostaban. Pero eso cada cual, al gusto de los contendores que iban a jugar entre ellos. Era un juego muy serio, porque ahí no dejaban dormir a ningún jugador en la noche. Tenían que amanecer despierto claro pa’ la víspera del palín. Esta noche va a ser palín, así que los jugadores esta noche tienen que estar avivando en cualquier momento, juntando su chueca así, dale palo, gritando, bailando y gritando. Y las mujeres, y toda la comunidad igual. Y luego eso ya empezaba como a las 10 de la mañana, más o menos por ahí. De a las 10 hasta las 12 duraba, y si no hasta la una. Así que se jugaba bien, y después venía la comilona, le daban su ollita de caldo a la comunidad invitada, así que se le daba su atención. Y antes de empezar también se le daba su platito de mote, cualquier comida”⁷².

Don Juan Segundo Huenupil nos sigue contando sobre este juego, que es ejecutado con solo dos accesorios, el palo llamado *weño*, más conocido como chueca, y la pelota:

“El palo, la chueca, como le dicen, se dice *weño* en lengua. Así que para hacer eso hay que buscar cualquier árbol, en los montes por ahí, en la montaña. Habiendo un palo más o menos que esté medio arqueado, ahí uno

⁷² Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

dice que ‘este sirve pa’ *weño*’. Puede ser de cualquier madera... aunque la principal madera es el ulmo. Y antes se hacían de boldo, se buscaban de boldo, y ese eran palos mucho mejor. Ahora ya no hay boldo, así que se busca de eucalipto, de arrayán, así, total, de cualquier palo lo buscan, porque los palos, los árboles nativos, que eran más firmes, ya no quedan. Dicen que antes el *weño* era el arma principal de los mapuches. Después de la guerra que fue, después de eso hicieron el *weño*, y después con eso se defendían. Con eso se daban palos, como con cualquier palo. Se apaleaban entre ellos con el *weño*”⁷³.

La chueca o *weño* mide entre 110 y 140 cm de largo. Mientras se fabrica, la madera es tallada a cuchillo y las astillas son quemadas. El fuego también le da dureza a la madera. Cuando es de madera no muy oscura, como eucalipto o arrayán, algunas personas la oscurecen con pasta de zapato. La pelota o bola tiene alrededor de 5 cm de diámetro y generalmente se elabora con la madera de la raíz del boldo, aunque los *lafkenches* también la hacían con cuero de testículos de caballo⁷⁴.



Figura 9. Detalle de extremo inferior de un *weño* junto a pelota de cuero de escroto de caballo (colección etnográfica de propiedad del autor), 2019.

⁷³ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

⁷⁴ Estos detalles nos los entregó de manera informal don Raúl Portiño Marihuen, de Tranicura, en 1998.

Sigamos viendo, en las palabras de don Juan Segundo Huenupil, en qué consiste el juego del *kañeupalín*:

“La cancha del palín, el *palihue* —le dicen el palihue—, tiene que tener 8 o 9 metros de ancho... bueno, si hay 100 metros, 150 metros, se le puede dar largo la cancha, y si no hay más espacio... con lo que hay, con el metraje que tiene el campo nomás. El objetivo es que hay que hacer un gol. Uno dice que hay que hacer una raya, se dice. Tiene que salir la bola dentro de la cabecera de la cancha. Pero si sale... se corta antes de llegar al límite de donde va a salir, no vale. Si no alcanzó a salir 2 o 3 metros, no valió. No es una raya. Se empieza de nuevo al medio. Igual que cuando sale fuera de la cancha, donde sea, tiene que volver de nuevo al medio, pa’ empezar otra vez. Cuando se juega *palín* no hay árbitro. Ahí el que vio que salió al medio de la raya de la cancha, es validero que es raya. Igual que un gol lo hacen valer. Esa es una raya. En este juego los que van jugando se colocan en posición. En hilera... y los más viejos quedan siempre al centro jugando, porque corren menos, y los que corren más, esos se van a la punta. Por las dos puntas tienen que haber jóvenes livianos para correr. Unos atacando y otros defendiendo. Los viejitos están al medio pa’ mover la pelota, pa’ hacer el juego adentro, que salga por los dos lados el juego. Bueno, ahí va la ligereza de la mano del jugador, si le ganó al otro, le ganó nomás, pasó con el juego. El número de jugadores no tiene límite, el juego ese no tiene límite de cuántos pueden ser. Lo menos que pueden jugar depende de la cancha. Pueden entrar unas 10 o 12, 13 malcornas (entre 20 y 26 jugadores). Pero ahí juegan amarraditos cada uno. Porque dos hombres se amarran. Y así no puede entrar ni uno más tienen que entrar de a dos. Todo de par en par. Los equipos tienen que estar parejos. Así es el juego, no tiene un límite de número de cuántos pueden ser. Bueno, allá nosotros nunca hemos hecho un torneo de chueca. En el torneo de chueca... ahí estoy un poco erra’o yo. No sé cuántos pueden ser por lado. Ese es el juego del *palín*”⁷⁵.

⁷⁵ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

Cuando se inicia el juego, se colocan dos pelotas en el centro de la cancha, en donde hay una depresión circular del terreno. A los jugadores experimentados que se quedan en el medio se les llama *hoyeros*. Se juega con una pelota y la otra se deja de reserva, de modo que si la otra sale muy lejos, el juego se reanuda de inmediato.



Figura 10. Hoyeros disputando la bola en el centro de la cancha de *palín*, en un juego realizado en Comillahue, 1998.

Al continuar su relato, don Juan Segundo Huenupil indica que, llegada aproximadamente la mitad del tiempo de juego, se hacía cambio de lado, como ocurre en el fútbol. También señala que, al jugar, los contendientes se sacaban su camisa y calzado, que dejaban cerca de uno de los extremos del *palihue*:

“Y toda su ropita lo hacían en un atado, en la manta, para cuando iban a hacer cambio de lado. Entonces, donde iban a sacar raya los contrarios, allá dejaban todos sus muchilitas, lista pa’ terciarlas cuando hicieran el cambio de lado. Y el otro, el contendor, también pa’ la otra punta esta con la misma. Entonces, cuando se hacía el cambio de lao’, *Huelul* le decían ellos. *Huelul* quiere decir que cruzaron al otro lado. Y ahí dicen que ellos terciaban todos sus mantitas aquí, cruzaban bailando y chivateando con su chueca. (...) Y cuando iban a jugar hacían el *maloweñun* así. Eso es como darle un ejemplo de entusiasmo a la gente, de entusiasmo a los jugadores, que... igual cuando en el deporte decían, cuando le decían antes ‘ganaremos, perderemos’, decían algunos, iguales. (...) Entonces les decían: ‘Ya, que ganemos, que ganemos’, ‘*hueui cudel, hueui cudel*’, que ganaran su juego, por ambos lados gritaban así. Y todas las viejas, adonde va a sacar raya su equipo que ellos van a su lao’, allá estaban todos bailando, póngale baile las viejitas. A la otra esquina, igual, de la otra comunidad, estaban al otro lado. Todos dando como un avivamiento, como un entusiasmo a los jugadores. Y ellos llamaban ‘que venga la bola, que venga la bola’, y le hacían señas poh, con una ramita de eucalipto, de quilquil, eso agarraban ellos ahí. Esto antes se hacía acá en Comillahue. Pero después que ya formé de ser hombre, nunca lo hicieron. Comentaban que así era el juego del *kañetupalín*”⁷⁶.

Estos encuentros se dejaron de hacer hace más de 60 años en Tirúa Sur. El juego del *palín* se mantuvo vivo gracias a los Nguillatunes.

⁷⁶ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.



Figura 11. Vista general de un juego de *palín* realizado en Comillahue, entre la comunidad local y la de Tranicura, 1998.

“Nadie se ha entusiasmado a hacer poh. Todos se dejaron, y por eso, como se fue terminando poco a poco el idioma, así que por eso no se volvió a revivir esa parte, se terminó, se apagó nomás. Yo creo que nadie tenía cómo hacer

ese *palín*. Ya ahora se juega cuando se hace Nguillatún, pero ese es un juego para entretenerse, no es una competencia seria. Eso es pa' entretenerse, pa' no estar botao' por ahí, sentao' en un palo, pa' hacer divertir la gente un rato. Ese se llama *Nguillatunpalín*. Ahí hacer raya no tiene ninguna importancia”⁷⁷.

En enero de 1998, luego del término del Nguillatún que las nueve comunidades de la asociación Pulaflenche de Tirúa Sur realizaron en la cancha de la comunidad de Comillahue, se realizó un juego de *palín* entre las comunidades de Comillahue y Tranicura. Las fotografías que acompañan este texto son de esa ocasión, en que vimos a jóvenes y viejos disputar un encuentro que duró más de dos horas. Los integrantes de uno de los equipos se diferenciaron de los del otro al colocarse un pañuelo blanco en la cabeza. Fue un juego emocionante, que fue seguido con mucho interés y entusiasmo por los asistentes al Nguillatún. Los participantes nos comentaban que hace mucho tiempo no se veía un juego de *palín* en esta comunidad. También nos comentaron que antiguamente era común que, asociado al Nguillatún, se realizaran algunos encuentros de *palín*.

CONCLUSIÓN

Hemos revisado algunas descripciones clásicas de los juegos de *palín* entre los mapuches. En todas se remarca la relevancia de este juego como una forma de solucionar diferencias, controversias y rivalidades entre grupos y comunidades mapuches, en los cuales la realización de apuestas iba de la mano. También se destaca el hecho de que la práctica del *palín*, como lo expone Titiev, era parte del entrenamiento “guerrero” que todo joven mapuche debía realizar.

En el relato *lafkenche* que presentamos en este texto se revela un tipo de encuentro de *palín*, el *kañetupalín*, el cual efectivamente corresponde a la descripción que autores como Coña, Robles y Titiev hacen de este juego y su carácter.

⁷⁷ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

También se indica el abandono de este juego y que la pervivencia del *palín* se debió en gran parte a que se practicaba en la ceremonia del Nguillatún, pero que no tiene la misma trascendencia e importancia que el *kañetupalín*. En algunos sectores, para revitalizar este deporte, se están organizando torneos acordes a la lógica occidental, como las competencias y torneos de fútbol, deporte muy popular entre los *lafkenches*.

LA PRÁCTICA DEL MATRIMONIO ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE TIRÚA SUR

Uno de los aspectos de la cultura mapuche que despierta interés entre especialistas y legos se refiere al parentesco y el matrimonio. Dentro de esta temática, genera gran interés en particular la costumbre del “rapto de la novia”, el cual puede ser producto de un acuerdo previo o no. Sobre las costumbres asociadas al matrimonio entre los grupos *lafkenches* trata este artículo, en el que se presentarán algunos relatos que se refieren a esta práctica de antaño y que encontramos en el sector de Tirúa Sur en 1998.

ANTECEDENTES

Las costumbres con respecto al matrimonio y cómo se desarrollaba han variado en la última centuria. Al respecto, Tomás Guevara hace la siguiente descripción⁷⁸, que consignamos casi íntegra por su interés:

“A la llegada de los españoles al territorio araucano existía la costumbre de adquirir mujer por rapto simulado, supervivencia sin duda de la captura real.

»El acto que establecía las uniones sexuales, el matrimonio de las sociedades civilizadas, constaba de dos partes: el rapto i la cancelación de la deuda que se contraía al arrebatar una mujer.

»Una vez que el comprador o novio ajustaba el negocio con el padre, i en su defecto con el hijo mayor, disponía los pormenores de la sorpresa. Rodeaba la casa con sus parientes i amigos, i él o los de la comitiva, se dirijian al interior en busca de la niña, a quien ayudaban en su resistencia, con palos, piedras i tizones, las mujeres, niños i viejas. Los hombres, respetando la costumbre, permanecían indiferentes a esta escena, a un lado o tendidos en

⁷⁸ Se transcribe textual con la ortografía de la época y se incluyen las referencias a pie de página del original.

el pasto. Cuando los indios tuvieron caballos, se ponía a la novia a la grupa del que montaba su raptor, i antes éste la tomaba en sus brazos para huir.

»Pero el rapto era ficticio, una ceremonia convenida, en la que hacían una resistencia simulada los de la casa i la misma niña.

»En raras ocasiones era cierto el arrebato de una mujer; el temor de las represalias contenía el abuso.

»Un cronista dice a este respecto: 'Pero tiene esta diferencia el casamiento que se hace sin gusto de los padres de la novia i sin saberlo ellos: que si es con persona igual i con marido que tiene hacienda para pagarla, lo dan por bien hecho; mas cuando es con indio pobre i que no ha de tener para dar el dote conforme a la calidad de la novia i la muchedumbre de los parientes, se la procuran quitar i estorban el casamiento, aunque le deba a la hija la flor de la virginidad, que mirando al interes que tendrán en casarla con otro mas rico, le dejan esa de barato. I si ella da en que no se quiere casar con otro o él la esconde de modo que no puedan dar con ella, se muestran mui sentidos los padres, i con buscar hacienda que darles para el dote, los aplaca, i la primera diligencia es, para ganarles la voluntad, el ir con una oveja de la tierra a casa de los padres de la novia i matarla allí i dejársela muerta, dándoles a entender que no le falta hacienda con qué pagar el dote, pues mata aquella oveja de la tierra que es de tanta estima para ganarles la voluntad'⁷⁹. Los parientes se repartían el animal i concluían por aceptar al raptor.

»En el matrimonio de forma regular, el amante huía a esconderse a un bosque inmediato a su habitación, para que, le llevarsen la comida. Aquí pasaba oculto tres días, después de los cuales se iba a su casa con la niña i en seguida solo a la de su suegro. Comía con éste sin tocar en nada el incidente del rapto. Volvía al siguiente con los que lo acompañaron a la captura i quedaban convenidos el pago la fecha en que se verificaria.

»El suegro i el yerno invitaban a sus parientes a celebrar esta ceremonia; unos i otros concurrían a la fiesta con carneros, vacas i chicha. La borrache-
ra, los bailes i las recitaciones apropiadas* al acto se prolongaban por va-

⁷⁹ ROSALES, Historia, t. 1, Paj. 143 [nota en el original].

rios días⁸⁰. Comprábanse las mujeres por ‘bebidas i comidas, vestidos, caballo, oveja de las naturales del reino o cosa semejante’⁸¹. En la segunda mitad del siglo XVIII, valía una jóven, como término medio, cincuenta pesos. La apropiación de la mujer por raptor simulado se llamó entre los araucanos *ngapitun*⁸². Subsistió en algunas tribus hasta el sometimiento definitivo de la raza a la soberanía nacional. Poco a poco fueron cambiando estas costumbres matrimoniales. En el último tiempo de la Araucanía libre tendía a jeneralizarse una transacción puramente individual, que no daba lugar a ceremonia alguna, designada con la palabra *ngillanentun*. Arreglábase el contrato entre el padre i el solicitante, sin que se tomara en cuenta el consentimiento de la novia, quien no tenía otro deber que cumplir sino ataviarse con sus mejores alhajas i seguir a su amante hasta su habitación. Volvía éste al día siguiente a la vivienda de su mujer i llevaba los objetos que le pertenecían i a veces hasta algún animal. Solía seguir al acto del pago, llamado *mavún*, una fiesta para los parientes i amigos; cuando el cónyuge era cacique, verificábase sin escepción un festín⁸³ (i).

»El valor de la desposada se cubría con animales, objetos de plata, prendas, lazos, espuelas, silla de montar i a veces dinero, que se distribuían proporcionalmente entre los miembros de la familia i hasta entre los amigos, según la calidad del comprador.

»Había en ese tiempo otro comercio sexual entre dos personas, que ha ido tomando asimismo alguna extensión hasta el presente: cuando disponen libremente de su voluntad, se unen sin ceremonia nupcial de ninguna clase.

»Con estas costumbres se humanizó un poco el matrimonio, porque es indudable que entre los amantes debía existir una afección recíproca. La lengua tenía las palabras amor i amar, *ayún* i *ayuntum*, pero en su sentido enteramente físico, que no alcanzaban en su significación más allá de las necesidades fisiológicas. El hombre daba también a su mujer objetos de su

⁸⁰ CARVALLO, Descripción, etc., pág. 59 - ROSALES, Historia, t. 1, pág. 142 [nota en el original].

⁸¹ GONZÁLEZ DE NÁJERA, Desengaño i reparo de la guerra de Chile, pág. 46 [nota en el original].

⁸² Las letras ng representan el sonido nasal de la g [nota en el original].

⁸³ Datos recojidos por el autor [nota en el original].

sexo, *ran*, morteros i otros utensilios, como prueba de simpatía i para hacerle ménos pesadas sus tareas domésticas.

»Al extinguirse la automanía de la raza, se hallaban en uso estas uniones sexuales:

»El rapto simulado, de acuerdo entre el pretendiente i el padre.

»El rapto convenido entre los novios, sin consentimiento del padre. El hombre saca sijilosamente de su habitacion a la niña i da aviso en seguida del hecho a la familia, prometiendo pagar en un plazo determinado. Es la subsistencia de costumbres conyugales antiguas. Tenían estas dos maneras de obtener mujer las designaciones de *ngapitun* i *levantun*.

»El contrato de simple compra-venta sin la escena del asalto.

»El convenio entre dos personas libres.

»En la actualidad se sigue practicando entre los indios el matrimonio por contrato. El padre lo acuerda con el comprador sin la venia, al ménos directa, de la solicitada. Cuando llegan a conocimiento del protector de indígenas estas uniones de índole araucana, remite a los desposados ante el oficial del registro civil⁸⁴.

»Designase el acto de casarse con el término jenérico de *coretun* en el norte i *currelleun* en el sur; i el de comprar mujer con el especial de *ngillan*. A un hombre acomodado le cuesta hoi una mujer de su clase hasta doce animales, o sean 200 pesos, i a un pobre otra de su condicion, uno o dos.

»La costumbre de que los padres cambien todavía sus hijas por dinero i animales, i mantiene viva en algunas tribus la idea de que es lucrativo el nacimiento de una mujer i oneroso el de un varon.

»El padre podía recobrar su hija si no se le pagaba el valor estipulado, caso raras veces visto, porque era deshonoroso para un individuo i contrario a la moral araucana i a las prescripciones del código tradicional. El marido podía negar el pago únicamente por muerte prematura de la mujer o pedir la

⁸⁴ La lei de agosto de 1874 tolera esta forma de matrimonio, pues en su art. 90 dispone: “la posesion del estado de, padre, madre, marido, mujer o hijo se tendrá como título bastante para constituir a favor de los indígenas los mismos derechos hereditarios que establecen las leyes comunes en favor de los padres, cónyuges e hijos lejitimos” [nota en el original].

devolución de las especies entregadas cuando aquélla abandonaba el hogar conyugal.

»Siendo una cosa comprada, la mujer se hallaba en absoluto a disposición de su propietario, quien la obtenía en calidad de esclava para que le hiciera la comida, sembrara, tejiese, condujera el agua, la leña i tomase, en sumó, a su cargo los trabajos de la casa i del campo.

»El marido la golpea desapiadadamente, por el descuido de alguna de sus obligaciones, por displicencia i hasta por caprichos de la embriaguez. Ella, con todo, cumple resignada su misión abrumadora i servil; cree que todo eso es un sistema mui natural i conforme a las prácticas de sus antepasados.

»La virginidad de la mujer no se ha apreciado jamás entre los araucanos.

»Casi es común que llegue al hogar de su comprador sin éste don tan cuidado hasta en algunas sociedades incivilizadas (Guevara, 1904: 216-218).

Por otro lado, en la década de 1940, Mischa Titiev hizo una completa descripción del matrimonio mapuche a partir de su trabajo de campo en las comunidades de Cautinche, Carrarriñe y Renaco, ubicadas en las inmediaciones de la ciudad de Cholchol:

“Cuando, llegado el momento, un hombre decide casarse, no espera hacer directamente el acuerdo con la muchacha o sus padres. En lugar de eso, se busca a una amiga como intermediario. El proceso de arreglo del pacto nupcial se llama *dakeltun*, y a los intermediarios se les denomina *dakelchefe*. »Esta última mantiene largas conversaciones con el posible novio y sus padres, durante las cuales cuidadosamente memoriza con exactitud la oferta matrimonial, con particular atención a los detalles de la propuesta del precio a pagar por la novia. Después el *dakelchefe* hace una larga estadía en la casa de la muchacha, en donde buscan congraciarse con la familia y a la espera de tener una buena oportunidad para presentar la propuesta del novio. Durante este periodo la mediadora constantemente acompaña a la futura novia, ayudándola a vestirse y a realizar sus tareas cotidianas. También aprovecha cada ocasión para alabar al pretendiente y mostrar una imagen brillante de futura felicidad conyugal.

»Si todo va bien y se ha dado el consentimiento preliminar a la propuesta realizada, el *dakelche* vuelve a la casa del pretendiente a rendir una completa cuenta de todo lo que ha dicho y hecho durante la visita. Después de eso, el padre del novio programa una asamblea, un *trawun*, al que invita a una gran concurrencia, incluyendo a la novia y sus parientes. Cuando se lleva a cabo la festividad, la gente procede a sentarse sobre pieles y mantas, donde comida y bebida son servidas, donde hombres y mujeres mayores fuman en pipas. Se comienza con las bromas, llamadas *ayükulen*, y a medida que la multitud se va entusiasmando, se interpretan canciones por todos aquellos que deseen cantar. No importa quién sea el que cante, siempre se da la oportunidad para que el pretendiente haga una propuesta que se espera que la novia detenga. Es de buen tono⁸⁵, como lo expresa Housse. Sin embargo, antes de que se acabe la reunión, el padre del novio le da un valioso regalo al padre de la niña como una muestra del precio de la novia, y la pareja se compromete a fijar una fecha para el ‘rapto’.

»Cuando llega el momento señalado, el novio sale a caballo después del anochecer, acompañado por un pequeño grupo festivo compuesto por hermanos, primos o amigos. La novia y su familia pueden o no ofrecer una emotiva resistencia, pero, en cualquier caso, el amante se las arregla para apoderarse de su novia e irse con ella a la casa de un intermediario, el *rañiñelwe*, donde, por acuerdo previo, la pareja pasará la noche. A la mañana siguiente, en presencia de testigos, el *rañiñelwe* notifica al padre del novio que su hijo ha secuestrado a una mujer, y el padre anuncia públicamente el monto del pago que está dispuesto a hacer al padre de la niña. Los arreglos son terminados por para el *ñillanentun*, en el que se fija el precio de la compra. Este paso también se hace frente a testigos para desalentar a cualquiera de las partes a ignorar los acuerdos previos. Cuando, por fin, se ha completado toda la transacción, un intermediario reúne a los padres de los novios para que puedan dar la mano en público. En esta etapa, los padres de la niña traen artículos del hogar y otros regalos para los recién casados, y se espera que la madre de la novia invite a la pareja y a los familiares de

⁸⁵ En francés en el original.

su hija a visitar su casa. A partir de este momento, las respectivas suegras pueden referirse entre sí como *ñillandomo*, que significa ‘mujeres unidas a través del pago de un precio de novia’.

»La costumbre araucana del ‘rapto simulado’ o secuestro ha despertado durante años el interés de los científicos sociales. Ninguna explicación individual puede cubrir todas las variaciones de la práctica, que ha diferido en varias etapas de la lista mapuche y que fluctúa con la riqueza de un hombre y la experiencia marital previa. Por ejemplo, el matrimonio por secuestro es generalmente la regla solo para la primera de las esposas de un hombre, y hoy en día la institución se mantiene viva principalmente por hombres ricos de alto prestigio. Otros matrimonios se centran en un intercambio de regalos, y los nativos señalan que ninguna de las partes espera ganar mucho en estas transacciones. Cualquier beneficio probablemente será gastado en entretenimiento mutuo.

»En tiempos pasados, el secuestro parece haber tenido lugar en al menos tres contextos diferentes. Cuando luchaban en guerras intratribales, los hombres araucanos a veces atacaban los asentamientos enemigos y literalmente se llevaban a las mujeres cuya resistencia era cualquier cosa menos simulada. En otros casos, los hombres secuestraron novias sin arreglos previos, pero luego hicieron el pago adecuado; y en muchos casos todo el asunto se resolvió con antelación, y la resistencia fue puramente formal. Después de revisar todos los datos pertinentes, se puede concluir que el secuestro de mujeres fue un fenómeno raro que ocasionalmente fue provocado por una combinación de exogamia y un estado continuo de guerra interna. Mucho más comúnmente, el secuestro y su resistencia concomitante parecen implicar solo una forma altamente dramática de ‘timo ceremonial’. Como he escrito en otra parte: ‘La timidez ceremonial’ se explica mejor por la renuencia que uno siente al dejar un hogar familiar para establecer su residencia en uno extraño, especialmente si la nueva familia debe fusionarse con la de los padres (Titiev, 1951: 99-101).

Consideramos que los relatos de Guevara y Titiev son “clásicos” de la literatura antropológica disponible sobre el tema. Ahora veremos lo que nos cuentan los habitantes del *Lafkenmapu* de Tirúa Sur.

EL MATRIMONIO ENTRE LOS LAFKENCHES DE TIRÚA SUR

En Tirúa Sur, los *lafkenches* mantienen viva la memoria de las antiguas tradiciones. En sus relatos se destacan las antiguas formas y sus diferencias con las costumbres contemporáneas. En un paisaje marcado por los acantilados costeros, el viento y las implacables lluvias que encontramos durante todo el año, pero en especial en los meses invernales, los *lafkenches* han debido desarrollar su estilo de vida, que mantienen a pesar de los cambios que ha sufrido en las décadas precedentes, sobre todo con los avances evidentes que se observan en conectividad y en las comunicaciones con otros sectores de la comuna y del territorio *lafkenche*.

En relación con los matrimonios, hoy se rigen por la costumbre marcada por el imperio del Código Civil chileno, lo que les hizo abandonar sus costumbres de antaño, a las cuales se refieren con mucho respeto y nostalgia. Esto se aprecia en los relatos que nos han entregado los habitantes de algunos sectores de este territorio. Don Juan Segundo Huenupil, *lonko* de Comillahue, nos cuenta:

“Mi abuelito me conversaba... pero nosotros no alcanzamos a hacer el casamiento a la forma antigua. El finao de mi papá alcanzó a hacer ese casamiento.

»Ese era un *mavué*n... porque el finao de mi papá vino a robar su señora aquí en el alto de Misión, un poco más allá, vino a robarla una tarde. Él la pilló en una loma por ahí. A caballo la llevó para allá. Pero ellos ya tenían ambiente. No fue así como a la maleta, no. Se arrancaron de acuerdo los dos. Nada de forzar a la persona ajena, no, no, no. Y cuando llegó con su novia a la casa de su papá, este tuvo hacer todo lo que correspondía. Su papá salió muy de albita, y salió a buscar dos *werkenes*, pa' que vinieran a avisar aquí donde mi abuelo, don Juan Nahuelpán.

»Entonces Juan Nahuelpán tenía un hermano aquí, que era el abuelito de doña Flora [Florinda Antileo, de Las Misiones], que se llamaba Andrés Nahuelpán. Entonces el finao de mi abuelito le vino a decir: ‘Yo tengo hermano, y mi hermano verá qué es lo que hace’. Y entonces al mensajero lo trajeron aquí. Y el finao Andrés Nahuelpán dijo: ‘Está bien, mi hermano

es solo, pero yo respondo por mi hermano, y mi sobrina tiene que volver, pero con algo. Yo voy a pedir un *mavué*, que me traigan una reboza nueva, un chamal nuevo y un novillo'. Eso lo pidió como pago, para que lo recibiera como pago pa' que recibiera el dueño de hija. Esa era mi abuelita.

»Y el finao de mi abuelito, cuando recibió ese mensaje, entonces repartió la palabra dentro de su comunidad, Huenupiles, les dijo: 'Tantos de los parientes, primos, sobrinos me van acompañar aquí, porque mi hijo está enredado en un casamiento que va a *mavuekar*, le piden chamal, reboza y un novillo. Y ¿cuánto más aportamos?'. Y que ahí le salió el novillo, y le salió como nueve cabezas de ganado. O sea, que los parientes les ayudaron, cooperaron, le pasaron hartos animales. Trajeron un piño de ganado cuando vinieron a *mavuekar* acá. Llegaron, el novillo se mató, se comió, se bebió en la noche. Se lo comieron entre todos.

»Llegaban en la tarde, como a las cuatro, cinco de la tarde, en la casa de los viejos, donde la señora que robaron. Ya está. Mataban novillos, cacheteaban, comían, y en la noche conversaban. Entonces ahí habían dos viejos que politiqueban al idioma, y dos viejas. Venía un viejo y una vieja del novio, y aquí, de la novia, salían un viejo y una vieja también. Podían ser parientes, pero si no eran parientes, igual nomás, con tal de que supieran hablar el idioma, ahí eran designados. Entonces, el viejo que venía de allá, venía a pedir... o a comprar, como un compromiso que le venía a decir al otro viejo de acá. Y la viejita que venía de allá acompañando al otro viejo, en la misma, así que los dos viejos conversaban y las dos viejitas conversaban por otro lao'. En eso ellos, cuando conversaban, decían que la novia que llegó allá a servir, por algo se comprometió con hijo de fulano, por eso tiene que servir muy bien allá, fuera de egoísmo y fuera de cualquier cosa, que no negara nada, y así iba a ser buena mujer, y los cuñados iban a saber apreciarla. Si es una mujer mala, de mal modo, no va a hacer buen ambiente allá, en la reducción Comillahue, así como se ve. Tiene que tener buena aportación, y ese es un consejo muy serio, así eran los viejos, y las mujeres tenían que cumplir lo que le decían acá, tenían que cumplir. Eso era como una ley, igual que cuando uno se casa en el Registro Civil, le dicen: 'Usted va a respetar este código acá', igual los viejitos, casi lo mismo era. Eso lo hacían en la noche, mientras comían, mientras tomaban, conversaban lo otro. Eso se llamaba *Kollaltun*, y duraba una noche.

»En la mañana daban desayuno y el almuerzo. Se tomó almuerzo, cada cual pa' su casa. Llevaban la novia, si la novia acá tenía parientes, juntaban un animal, dos animales más. Llevaba otro animal de vuelta pa' allá la novia, y si tenía otro pariente más... medio ricachones, también se aportaban y llevaban. Y eso decían los viejitos, que nosotros mismo salimos dentro de una sabiduría, nacimos nosotros, porque mi madre fue bien reprendida y bien enseñá' pa' vivir en su tiempo de vida dentro de la comunidad de Comillahue.

»Cuando yo me casé no se hizo *mavué*n. Yo la conocí después que salí de la escuela. Cuando la tuve pa' hacer cariño, yo tenía 27 años. Ahí me casé, tenía 27 años. Ella tenía como 18 o 19. Era más joven que yo. Yo me robé la señora que usted me ve, una tarde, pa'l oscureciendo la llevé, y le dije: 'Hoy día nos vamos nomás, y punto'. Yo me recuerdo, pero no se hizo *mavué*n porque no había, no existía eso poh'.

»Después de mi papá se casaron mis tíos, varias tías, como tres tíos tenía. Ellos ya no hicieron *mavué*n, menos hice yo poh'. Y así varios. El de mi papá fue el último *mavué*n en Comillahue, y ya después no hubo más. Mi papá se casó como por el 1933, porque yo llegué a los dos años de casados. Ese fue el último *mavué*n.

»Antes, los primeros viejitos, dos viejitos fueron a buscar Nahuelpán a Tirúa. El papá de José Huenupil... esa fue la primera viejita que vino a buscar. Y después fue a buscar mujer otro viejito que se llamaba... Francisco parece, *weche* le decían al viejito. También vino a buscar Nahuelpán. Tres mujeres Nahuelpán había acá. Por esa tradición mi papá vino a buscar la última mujer Nahuelpán allá a Tirúa. No se buscaba mujer en otros lados, como Tranicura, por ejemplo. Bueno, es que antes solo se viajaba a Tirúa poh', y en Tirúa se encontraban, paseándose por la niña por ahí, y ahí le metían conversa. Eso es lo que uno no sabe⁸⁶.

El relato de don Juan Segundo, que se remonta a la primera mitad del siglo pasado, nos muestra el relato tan cercano para él como lo es el matrimonio de sus padres en 1933.

⁸⁶Testimonio de Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

En Tranicura⁸⁷, sector vecino a Comillahue, destacan la tradición del rapto de la novia como una costumbre de antaño:

“Antes la gente no pedía, no como ahora que se pide una niña, sea como sea quiere casarse con aquella persona tiene que ir a pedirla. Antes nooo... ¡se robaba nomás a la persona!

»Entonces, después de eso, que se robó, esa niña llegó a la casa de los suegros, entonces adonde llegó esa niña los viejitos ya empiezan a decir: Hay que ir a avisarle a los dueños de hija a dónde llegó, acá llegó. ‘Hay que ir a avisar’. Se invitaban dos personas como que llevan más responsabilidad: un amigo, un buen vecino, pero siempre tenía que llevar una gente más de respeto, con más responsabilidad sería.

»Entonces llegaban y ya le empezaban a platicar, le dicen al que le llevaron la niña, dándole la conformidad —aunque después pase la vida del perro—, lo conforman con esa palabra: ‘Que va a estar muy bien su hija allá, yo se la voy a respetar, yo se la puedo respetar a su hija. Confórmese, así es la vida cuando la mujer y el hombre no van a vivir toda la vida en la casa de su padre, de su mamá... —diciéndole todo en su palabra de mapuche— y si se porta mañoso el hijo, hasta donde pueda, reprenderé mi hijo’. ¡Y ya está!, queda conforme el pobre, aunque la madre esté llorando, poco menos que llorando, pero ¿qué hacerle?

»Y el dueño de hija dice: ‘Mi hija no se va a ir así nomás, cuándo se va a hacer el casamiento que me van a traer una vaquilla y sino una vaca pa’ hacer la fiesta. Mi hija es cristiana, no es cualquier animal pa’ que me lo lleven, tienen que pagármela’. Pero ellos también tienen que sacrificarse: tienen que comprar los vasos, los platos, la cama... Ese era un casamiento mapuche antes: hacían una fiesta, mataban una vaquilla... Duraba un día, decían. Juntaban gente ¡cuándo que no, pues oiga! Tiene que ir la tía, si tiene hermana la mamá de esa niña, y si tiene primos todos los familiares van po’. Con todo respeto van.

⁸⁷ Los testimonios de la comunidad de Tranicura fueron recogidos por el etnógrafo Walter Imilan en 1998.

»Entonces se le hace la frazada, la cama, y todo se le entrega a la hija... no, si antes era medio serio, aunque tuviera cama, cama-cama, no se lo entregaban mientras que no llegara la fiesta, el casamiento. Y ahí hacían igual que ese, bailaban igual que el Nguillatún que hubo con el instrumento mapuche, bailaban, hacían bailar a la novia. Y la novia andaba emprendá, bien pinteá po', lo que alcance, con el vestuario de la persona antes como no se ponían vestido, todo de bueno, todo así como andaban en el Nguillatún las mujeres. Y los hombres con su vestuario limpio. Y se hacía *mudai*... Así, era una fiesta. Eso se perdió de mucho tiempo, el *mavué*n en lengua mapuche.

»Esa nueva pareja vivía en la casa del padre, después tenían que hacer casa en el terreno del padre. Al menos uno tiene que tener tierra para formar su hogar en el terreno sea de su madre o sea de su padre. Tenían que darle terreno pa' que no estuvieran pasando rabia la suegra y la nuera, y tenían que hacer su casa. Y si se llevan bien no era ningún problema que vivieran un par de años ahí, pero tenían que tener su casa, como cuesta pa' formar cualquier hogar. Así que por eso sería que advertían los antiguos.

»Ya ahí uno se programa un par de meses pa' que volviera a la casa a ver su mamá las pobres a veces, que sentimos tanto la casa. Así que lllore como lllore, la nueva esposa antes que le llevaran no tenían el merecimiento de volver a ver cómo estaba su mamá siquiera, era cosa seria.

»Eso lo contaban ellos mismos. Tenía una tía que era taan, tenía mucha mente pa' recoger toda esa conversa, y conversaba con su cuñá', con mi mamá conversaba y a mí me gustaba y me sentaba al lado de ellas como no queriendo la cosa⁸⁸.

Algunos de los informantes mencionan que el rapto de la novia sería también una costumbre que ellos practicaron:

“Yo mismo aquí, a mi compañera fui a robarla a la noche como a las 11:00 de la noche fui a sacarla y la traje para acá. Ella vivía allá en Puente Tierra donde está Damasio. Me quedó cerca porque ni una hora

⁸⁸Testimonio de Orfelina Lincopi, Tranicura, 1998.

me costó para llegar aquí a mi casa con ella. Aquí pa' allá había una de monte que no se podía pasar, los pájaros no más, por esa parte la hice pasar a pie; hubiera estado lejos habría ido a caballo, tenía caballo. A pie no más, va más seguro uno: al caballo pueden alcanzarlo por el camino a uno y se lo quitan. Por eso nos vinimos por un peñasco, por ese bajo nos vinimos, era puro monte, ahora está limpio... los vinimos a la escondida no más.

Pero después hay que mandar personalmente a avisar al dueño de hija, que sepa en qué parte está. Ahí va un hombre personalmente a avisar a ese hombre que se le perdió la hija, que tal fulano lo tiene. Ya ahí está conforme y después la novia si quiere al mes va a ver su madre, a ver a su padre, por ahí con el permiso de uno”⁸⁹.

En los relatos de los informantes de Tirúa Sur destaca el uso de la conversación, del diálogo, sobre la historia familiar de los novios, llamado *Kollaltun*, como una costumbre fundamental en el proceso del matrimonio, que se concreta en una ceremonia que se realiza después del rapto:

“Pero los casamientos anteriores... es muy larga la historia y yo sé muy poco. Es muy larga la historia y es muy bonito también. En la ceremonia, el mayor respeto, un respeto muy grande, muy grande el respeto que se hacían las ceremonias entre ellos, por medio de la ceremonia entraba el grande consejo: cuál es la actuación que tiene que actuar la mujer con el suegro, con la suegra, con los cuñaos, con el parentesco, con la cuñá; entraba en la ceremonia cómo debe actuar el hombre con su suegro, su suegra, cuñado, cuñá, y todo el parentesco; cuál es el respeto que debe llevar el hombre; cuál es el respeto que debe llevar entre ambos. Entraba un consejo muy grande, muy superior, y también entraba la historia. En la ceremonia entraba también el papá de la mujer, la mamá de la mujer; de qué parte eran; cómo se llamaba su papá, cómo se llamaba su mamá, cómo se llamaba

⁸⁹ Testimonio de Paulo Nahuelpán, Puente Tierra, 1998.

su hermano, cómo se llamaban sus abuelos, más atrás todavía; el abuelo de la novia cómo se llamaba, quién se casó; de adónde era la mujer, de qué lugar era, qué le dijeron cuando se casó, quién fue de mensajero, y quién lo acompañó al mensajero; qué le dijeron allá, qué respuesta le dieron el abuelo de la novia cuando se casó. Es muy largo, más de medio día, hasta cerca de las tres de la tarde todavía no terminaban, cuatro de la tarde todavía no terminaban, empezaban a las ocho de la mañana. Dirigía quien era capaz. Ahí no entraba cualquiera.

»Empezaba a tomarse las raíces de muy atrás y llegando de a poco, oralmente, de ahí, de la misma manera el novio; quién era el abuelo, con quién se casó, de qué descendencia viene, de qué lugar viene, cómo lo fueron a buscar; qué año se casó, qué le dijeron, qué ceremonia hicieron, qué regalos hicieron, cuántos familiares participaron, cuántos familiares hubieron y cuántos amigos hubieron, cuánto duró la ceremonia y qué dijeron en la ceremonia y qué consejos le dieron al joven; qué consejos recibieron y quién le sacó de ese apuro; ahí también salían los tíos, ahí salían las tías, ahí salían los tíos por parte mamá, por parte papá, ellos les tenían un nombre, porque no es na pa' decir tío en mapuche, no es solamente decir tío, hay mucho nombre, pa'l tío de la mamá hay una manera de nombrarlo, pa'l papá hay otra manera de nombrarlo, y si la mujer tiene hija tiene otra manera de decirlo, y si la mujer tiene hijo tiene otra manera de decirlo, entre hermano y familiares. Porque entre los *wincas* todos son tíos; hijos de la hermana son tíos y si es mujer tío nomás, cada cual tenía su separación, su contenido entre ellos, entonces esas historias salían larguísimas, esas historias les llamaban *Kollaltún*⁹⁰.

Para los *lafkenches* de Tirúa Sur el *Kollaltún* era una parte muy importante de las costumbres vinculadas al matrimonio que practicaban antaño, y que evocan con nostalgia en sus relatos.

⁹⁰ Testimonio de Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, 1998.

CONCLUSIÓN

Los relatos de los *lafkenches* de Tirúa Sur, obtenidos en 1998 de informantes de las comunidades de Comillahue y Tranicura, presentan algunas particularidades que es relevante destacar.

Sobre la base de los relatos de Guevara (1904) y Titiev (1951), se constata, en primer lugar, la preferencia de los habitantes de Comillahue por buscar esposa en Tirúa, en particular en el sector de Las Misiones, adyacente a la ribera sur, cercana a la desembocadura del río Tirúa.

Otro aspecto que destaca es que hasta la generación anterior a la de los informantes se mantuvo la costumbre del matrimonio convenido y del rapto simulado de la novia. Se observan pocas variaciones en esta costumbre, presente hasta hace unas décadas atrás.

Un aspecto que también se releva es la necesidad de fijar la dote y pagarla a la familia de la novia.

También es importante señalar la práctica del *mavuen*, la celebración entre las dos familias, un hito que sella el matrimonio y que es la instancia en que se paga la dote a la familia de la novia. Cabe destacar que no se da cuenta de una ceremonia de matrimonio como se acostumbra en la civilización occidental. Es en el contexto del *mavuen* en que se hace el *Kollaltún*, que es el diálogo que se produce entre los padres y otros parientes de los novios, momento en que se comparte el linaje de ambas familias y que sirve para sellar la alianza entre ellas.

Por último, dado el marco legal general que ha establecido el Estado de Chile en el territorio mapuche, las costumbres y tradiciones a que se refieren estos relatos se han perdido y solo queda el frágil recuerdo que perdura en la memoria de los habitantes costinos de Tirúa Sur.

SOBRE MACHIS, MACHITÚN Y KALKUS

Los relatos que se presentan a continuación son el fruto del trabajo de campo realizado en Tirúa Sur durante 1998, en el marco del programa Historia de Comunidades Lafkenches, desarrollado al alero de la Ilustre Municipalidad de Tirúa. Agradezco en particular a los colegas Walter Imilan y Soledad Salazar por el trabajo etnográfico asociado y por compartir los testimonios que recogieron entre los *lafkenches* de Tirúa Sur.

Una de las figuras y autoridades más prominentes en la cultura tradicional *lafkenche*, y mapuche en general, es la machi. Vinculadas a rituales como el Nguillatún y de sanación como el Machitún, las machis también se asocian a un aspecto tan fundamental para el mundo mapuche como la magia y la brujería.

1

La figura de la machi despierta respeto en las comunidades mapuche *lafkenches*. Su importancia es más que evidente para las comunidades y sus miembros. En 1998 en la comuna de Tirúa había solo dos: la señora Ana Astorga Pilquimán, en el sector de El Malo, a orillas del lago Lleu-Lleu, y la señora Margarita Albornoz Yaupi, del sector de Tranicura, en Tirúa Sur⁹¹.

Años antes, en Tirúa no había consultorio. Cuando alguien se enfermaba, la única forma de dar medicina era a través de la machi, que es una buena conocedora de los secretos medicinales de las plantas y árboles. A través de su conocimiento y su espíritu de machi, lograba sanar los males. La machi es, por lo general, una mujer que participa activamente en una de las ceremonias más importantes del mundo mapuche: el Machitún.

Para llegar a ser machi, se debe pasar por un proceso en el cual se debe recibir el espíritu de una machi ya fallecida. No basta con querer ser machi, como relata el antiguo *lonko* de Comillahue: “Porque a nadie le llega el espíritu,

⁹¹ Hoy en día, a las dos mencionadas se agrega una tercera en el sector de Miquihue.

a esa tiene que llegarle el espíritu. Porque si una mujer dice: ‘Yo voy a ser machi’ por gusto, no puede ser machi. Tienen que tener algún espíritu que le llegue. Que le llegue un espíritu, una enfermedad, dentro de una enfermedad, después viene otra machi a curarla, y dice: ‘Esta tiene espíritu de machi, hay que hacerla bailar’, y ahí se coloca. Si una mujer no tiene espíritu de machi no saca na”. Al respecto, don Paulo Nahuelpán, de Puente Tierra, indica:

“Esos son espíritus que lo toma pa’ ser machi, por ese punto son machis, el espíritu se lo está diciendo. Buta, usted tiene un espíritu, Dios le tiene predestinado un espíritu o el diablo también tiene una parte... puede hablar quizá una pila de cosas que uno no lo entiende, pues la machi tiene palabra pa’ envolver a cualquier araucano de idioma que sabe su lengua. Pero hacen cosas buenas, pues: lo da a saber a uno que puede hacer si viene un castigo, la machi lo sabe en sueños, los espíritus salen en el sueño”.

A continuación se presenta el relato de cuando una mujer asume el llamado del espíritu de una machi y lo que sucede en caso de que no acepte, lo que puede tener resultados trágicos:

“Y entonces de tanto que se enfermaba la finá’ de mi mamá, ahí tenía que ir pa’ allá el finao’ de mi papá a buscar la machi: ahí le llevaba humor pa’ ver qué le pasaba en su cuerpo y ahí, claro, que de repente le dirían que tenía espíritu de machi. Y ahí al final se aburrió el finao’ de mi padre porque todo el tiempo tenía que estarlo mandando a medicinare y a ir a buscar machi lejos pa’ allá, si está lejos allá en Lleu-Lleu.

»Entonces ahí claro que se animó de mandar a colocar la señora de machi, pero preguntó cuánto le iba a pedir, le dijeron: ‘Me paga un novillo y una bestia, y un chamal y otro rebozo’. Le salió caro, y en ese tiempo un novillo nomás tendría, bestia tenía. ¿Y pa’ matar otro animal?... era pa’ tanta gente, tenía que dar harta comía’ en esa fiesta grande porque se iba a colocar la finá’ de mi mamá de machi. Bueno, que también la gente viene a ayudar con comía’, con carne así, vino... vinieron toda esa gente de Comillahue,

de por aquí por este lado de Tirúa. Cuando ella se colocó machi yo tendría unos ocho, nueve años. Yo serví de *curiche*, me hicieron un caballo de palo, con ese veterano que está allá al lado, Lorenzo Carilao...

»Es que la machi le dijo que tenía espíritu de machi. Si la machi fue que le dijo que acaso no la colocaran como machi, tenía que irse cortá. Por eso enfermaba, porque después una vez que se colocó de machi, no enfermó na', no. Fue una mujer sana, duró hartó tiempo, porque yo estaba cabrito cuando se colocó machi y después vino a morir. Una hermana, la que se murió, esa también tenía espíritu de machi. El hombre no se arriesgó de colocarla de machi y dijo que era pobre, no sabía... no quiso y se murió nomás, se murió la mujer y se murió él también⁹².

Otro testimonio aporta más detalles al respecto:

“Mi madre sabía mapuche, el finao de mi papá también sabía, hablaba chileno, igual sabía ella. Después ella se fue a colocar de machi. Se llamaba María Tránsito Canio. Pero al final no se colocó na' de machi, porque ella después dijo que no quería colocarse de machi, porque pa' ponerse machi era de dos espíritus, y mi mamá tenía un espíritu nomás, y la machi que quería ponerla machi tenía dos espíritus, de esos que andan en la noche volando y ella no quiso, no se quiso colocarse de machi, porque tenía de otro espíritu, tenía espíritu bueno, tenía mi mamá. De esos que andan volando en la noche, ese espíritu tenía la otra machi. Por eso no quiso colocarse nunca de machi, prefiero morir, dijo, antes de colocarme de machi... ¡pura gente cochina! Llegó hasta ahí. Prefirió no colocarse na' de machi. Tenía todos los instrumentos ella. Tenía el kultrún, cascabeles, los tenía todos. Conocía todas las plantas, hacía cuestión de remedios, todo lo sabía ella, a ella le llegaban enfermos. Hubiera sido buena machi. Ella sanaba a los enfermos, hubiera sido buena meicha⁹³.

⁹² Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

⁹³ Entrevista a Rosa Valencia Canio, Tranicura, 1997.

Antiguamente, en Tirúa Sur se encontraban machis en la mayoría de las comunidades. Así, en Comillahue, había una machi. “Ella se llamaba Antonia Pailaya. Ella vino de Tirúa, pero se vino a colocar de machi aquí, porque un viejito, hijo del jefe Quidiqueo Huenupil, fue a buscar una mujer por el la’o de Tirúa, una Pailaya. Y ahí se la trajo a ella. Y por eso ella se vino a colocar machi, y ella sirvió hartos años... hasta mucho después que murió mi abuelito. Ella quedó viva y al final murió y ahí se acabó, y no tenemos machi ahora. Ella fue la última”⁹⁴.

Algunos testimonios instalan la creencia de que la figura de la machi no puede asumirla un hombre: “Nunca he conocido un hombre que sea machi. Bueno, la otra vez hemos conversado varias veces este tema dentro de la organización, con gente de aquí y de afuera. Y me dice un caballero... don Segundo contaba... Segundo Ancalao, que él conocía un hombre que era machi un tiempo, pero no sé de adónde era”⁹⁵.

2

La machi no actúa sola. En el desarrollo de su arte recibe asistencia de otras personas de su confianza, generalmente de parientes muy cercanos. Un papel importante lo cumple el marido. En algunos casos se asume que el esposo de la machi es quien ordena y dirige su trabajo. A ellos se les llama el “dueño de la machi”. En otros casos, son los hijos e hijas quienes la asisten. Así lo relata el hijo de una antigua machi de Tirúa Sur:

“Y así, yo estaría a lo menos sus 40 años trabajando con ella. Nosotros alcanzábamos hasta Nehuentué corriendo pa’ allá, pa’l lado de Carahue. Nos venían a buscar de allá para hacer machitún. Y por Los Maquis, donde los Lagos, íbamos a ver la gente, donde los Saravia, por ahí.
»Mi mamá curaba gente, mucho chileno de esos maquineros venía mucho.

⁹⁴ Entrevista a Juan Segundo Huenupil, Comillahue, 1998.

⁹⁵ Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

Muchas gentes venían de todas partes, de Los Maquis y alojaban aquí en mi casa. Ella curaba con remedios de campo. Esta finá' recorría el campo, quebradas por ahí, buscando remedios, toda clase de hierbas nomás juntaba. Tenía su medio saco de hierbas pa' que cuando llegaba el enfermo ya no salía ahí, agarraba nomás y hacía hervir la hierba. Y por otro lado los remedios de la botica, igual otro tanto más tenía que comprar. Y en veces, cuando le necesitaba el Machitún, le machitucaba. Los espíritus hacen mejor condición que los remedios... Le pagaban billete, plata. Cuando no tenían billete ahí es donde le pagaban con animalitos.

»Era muy visitado y muy querido. La machi es muy querida, y ahora hombre, cuando encuentro amigos por aquí, chilenos que vienen de arriba, por Los Maquis, me ven y me dicen: 'Ya, don Ignacio, vamos a pegarnos un traguito'. Bueno, ahora uno de los Carrillo, la Elvira Carrillo, cuando se le enfermó el marido vino aquí: 'Oye, Ignacio, usted que sabe contestarle a la machi, quiero mandar a machitucar mi marido, y usted me lo puede conseguir'. 'Ya pues, ¿cuándo va a machitucar?'... Y así fue, estaba la machi cuando llegamos, la señora Astorga. De El Malo, de allá es la machi Astorga. Y ella le hizo el Machitún esa noche, la machi le dijo cuál enfermedad tenía el hombre, le hizo la operación y remedio más remedio. En la operación le abre la guata con una cortapluma especialista, especial para rajar cuero ¡y raja el cuero!, y le saca una cosa como un camarón. Así estaba el hombre.

»La machi hace una muy buena medicina, mucho mucho. Ahora, cuando va a sanar el enfermo dicen altiroy, cuando no tiene remedio también dicen altiroy: no tiene remedio. Y ellos lo ven en el humor acaso el enfermo necesita Machitún, y cuando no, no, dicen que con puro remedio vuelve el enfermo, se le desaparece la enfermedad. Y cuando tiene algo de cosa en los cuerpos ahí dicen altiroy: tiene enfermedad, por eso es que los remedios no le vienen, tiene que hacer la operación. Y ahí se prepara el dueño del enfermo a hacer ese Machitún. Una vez que le sacaron la enfermedad, ya el enfermo sanó. Así es la cosa⁹⁶.

⁹⁶ Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

Este relato demuestra la importancia que tiene la machi no solo para las gentes de su comunidad, sino también para las de comunidades cercanas y otras más distantes en donde no tienen el privilegio de tener una machi.

3

La ceremonia del Machitún cumple una importante labor en la medicina tradicional mapuche. Hoy en día, los conocimientos de la machi se complementan con los del consultorio, pero no por ello han perdido su eficacia ni la machi su importancia, ya que todos sus conocimientos han sido transmitidos desde muy antiguo y son una de las mayores fuentes de la tradición mapuche. Así es como describen esta ceremonia los habitantes de Tirúa Sur:

“Bueno, tal como hubiera un enfermo aquí, entonces uno quiere machitucarse y ahí tiene que avisarle a los vecinos pa’ que le echen una ayudá en una noche, que en la tarde lleguen medio tempranón, pa’ que empiece temprano la machi y desocupar antes de medianoche.

»Y la gente están prestos ahí y entonces van a buscar canelo, plantan un canelo por ahí y el otro por aquí, como a un metro y medio será de largura, y ahí al enfermo le hacen una camita en medio del canelo, ahí lo dejan botao’, y a la machi le ponen cuero a este lado pa’ que se siente y la gente rodeaba ahí. Entonces, los que están rodeando, los hombres tienen que estar armaitos con chueca, así como la machi tiene que tocar su instrumento: tienen cascabel, tienen pito, todo eso lo hacen tocar, y hay trutruka igual también. Y la machi empieza con su con su kultrún, que le llaman, lo va tocando lo va tocando... y de ahí como a la mitad que va tocando su instrumento le dice a la gente hacer el favor de hacer sonar la chueca así: un grupo está a ese lado y el otro está allí, entonces las chuecas van juntando así, van golpeando... y ahí llegan los espíritus pa’ ver qué enfermedad tiene y entonces ahí tiene que decir uno a la machi que le haga el favore pa’ que lo vea cómo es la enfermedad que tiene. Entonces ella tiene que ganarse detrás del canelo que está plantao’ aquí en medio, y después se gana a este lado, allí.

»Así lo va viendo el enfermo, ahí ve qué enfermedad tiene, en qué parte tiene el dolor... ahí, después que hizo eso, después va contando todo: qué enfermedad tiene, en qué parte tiene el dolor, todo así, si tiene algo de bicho y por eso está así... Pero hay remedios pa' sobarlo y ahí recetan toooda clase de remedios: cuando necesita friega, pa' tomar, remedios de botica... pucha que hay que buscar harto remedio pa' hacer medicina una machi a un enfermo. Así es la cosa.

»Yo era el que daba la palabra. Esos dicen qué enfermedad tiene ese enfermo y qué remedio le puede venir y así que todo le conversan a uno, conversa los espíritus, acaso si va a aliviar o no va a aliviar, acaso la persona va a seguir enferma o no. Yo tenía después que pasao la borrachera de la machi dar toda esa palabra, darle a saber... Y yo tenía que escuchar la palabra que dicen los espíritus, entonces al dueño del enfermo tenía que decirle: 'Tal cosa dice el espíritu y así hay que hacerlo'. Entonces el dueño del enfermo dice: 'Que me hagan el favor, que yo hay conseguí' toda la amistad porque tengo este enfermo y estoy con un pesar grande y que me hagan el favor los espíritus, como saben trabajar que me hagan todo lo posible en sanarme al enfermo'. Y ahí todos en dos partes tienen que conversarle al dueño del enfermo y a los espíritus.

»También colocan curiche en el Machitún pues, ponen dos curiches armaos con su buena cuchilla, y esos también tienen que estar prestos a cualquier cosa: que están apurao los espíritus, que ven que pasen luego... ellos tienen que estar al ladito ayudando, pa' cualquier remedio, y así están pasando. Y hay otra mujer que está al lado de la machi trabajando, tienen un canasto con toda clase de remedios, entonces la machi está pidiendo y esa mujer está pasando, está sacando todo de a poquito y la machi tiene su cucharita y su plato, y en un jarro ahí va arreglando los remedios. Y así es la cosa.

»Ahora no hay machi acá. Aquí al otro lado, donde los Cayules que llaman, también había una machi, había, pero también se murió. Y ahora con el único que los conformamos es ese que está allá arriba, de tal Valencia nomás, de Aurelio Valencia, la Margarita Albornoz.

»Claro, cuando los enfermamos ahí se manda un *werkén* a hablar con el dueño, con don Aurelio, a ese se da la palabra y después ahí don Aurelio tiene que darle de saber a su señora, así es. Pero antes era más jodío porque ahí

conseguían a un hombre que supiera, que tuviera más lenguaje, más sabiduría... a hora no po' ahora con palabra de chileno nomás y eso cuesta menos, pues. Pero antes no, antes *collaltún* le dicen, es largo el *collaltún*, tienen harta sabiduría... la palabra de chileno no. Dicen: 'Yo vengo a esto, tengo enfermo y me dicen que usted los hiciera el favor de hacerlos un Machitún esta noche nomás'. Y eso nomás, con eso y ¡ya! En cambio, para nosotros mapuches que somos, son laaargas las palabras que tiene que dar uno si va a Lleu-Lleu o si va por ahí en La Huella, ahí hay otra machi⁹⁷.

Como se aprecia, la machi realiza el proceso de sanación ayudada y a veces guiada por su asistente más directo, el esposo, a quien identifican como "el dueño de la machi". Un papel tremendamente importante lo cumple el kultrún y su música rítmica, ya que atrae a los espíritus, quienes le indican el diagnóstico del enfermo. En este punto no hay que olvidar que, en la visión de mundo mapuche, las enfermedades son causadas por malos espíritus y que la ceremonia del Machitún es fundamental para sanar a la persona. El espíritu de la machi es crucial, como veremos en el siguiente relato, donde se detalla el trabajo que actualmente hace la machi del sector de Tranicura, la señora Margarita Alborno.

"El Machitún se hace cuando se enferma, cuando hay a veces un enfermo. Primeramente, para saber que si se necesita Machitún, la persona tiene que llevar la orina del enfermo, la lleva donde la machi. Entonces la machi ve el orine, lo ve, porque la orina da, lo echa en una copa, con el mismo sol marca la enfermedad, qué enfermedad tiene. Con el mismo sol da los rayos, unos rayitos así, entonces esos rayos están marcando el origen de la enfermedad. Entonces, hay enfermedad que se puede sacar con remedio, tomar puro remedio, pero hay enfermedades que no se puede sacar con remedio; hay enfermedades que por fuerza necesita un Machitún. Porque hay enfermedades que tienen un bicho malo metió en el cuerpo y por fuerza hay que sacarlo, el espíritu de la machi tiene que sacarlo.

⁹⁷ Entrevista a Ignacio Ancatén, Puente Tierra, 1997.

»Ella hace los remedios, se los pasa a la persona que los va a buscar para que se los dé al enfermo, pero ella cobra por los remedios, es la única forma de poder ganar por los remedios que da, como no lleva ningún sueldo. Según el remedio que den, se paga, si es un remedio para una enfermedad que no sea tan grave así, es el precio.

»Se hace Machitún. Hay veces que hay que buscar remedios para el Machitún, de ahí la persona que lleva el orine pregunta pa' cuándo se hace el Machitún, entonces se hace el Machitún. Antes que nada, se busca a la gente que ayude, para un Machitún se necesita gente; son siete por lado, los acompañantes son para que estén con su chueca, porque todas las personas que van al Machitún, ellos están todos con su chueca, con su coligüe, son puros coligüitos, están todos así. El enfermo está en la cama, colocan un canelo aquí y el otro aquí. Uno en los pies y el otro en la cabeza, entonces la gente están puestas, rodeados así, entonces la machi está al lado del enfermo.

»Se consiguió a toda la gente, llegó la gente en la tarde, y de ahí ya está el enfermo listo, le dan remedios, le colocan lavaos al enfermo y lo echan a la cama. Entonces ya a la hora se juntaron toda la gente, y colocaron el canelo y el dueño de machi da su palabra a su machi, para que la machi llame a su espíritu. Entonces la machi... siempre en el Machitún se utiliza un lenguaraz, porque el espíritu siempre pide un lenguaraz para que ayude a orar por ese enfermo, porque que ellos por sí solos no saben, tienen que decirles en qué pueden ayudar. Entonces ellos le dicen que le dé remedios, que le dé una buena sanación a la enfermedad que tiene. Ahí trabaja directamente el espíritu de la machi.

»Supongamos que la persona que tiene el enfermo, si no sabe hablar mapuche en su idioma, tiene que buscar a otra persona que hable el mapudungún para que hable con el espíritu de la machi. Porque el dueño de la machi recibe las palabras del dueño del enfermo, entonces el dueño de machi le da la palabra a la machi cuando está usando la machi a su espíritu; y le dice que de esta forma está este enfermo, y cómo llegó esta machi a esta casa a hacer remedio a este enfermo. Entonces ellos dicen esas cosas, entonces el lenguaraz le pide que por favor le haga remedio a su enfermo. Entonces ahí le dicen al dueño de machi, y el dueño de machi le dice al espíritu qué remedios están pidiendo para sacar la enfermedad. Entonces la machi llama a su

espíritu, y entonces le entra el espíritu. Ya de ahí el mismo espíritu le hace remedio. Entonces juntan todos los remedios, puros de yerba y también de botica, se juntan todos los remedios; cualquier cantidad de remedios. Entonces ya le dieron remedio, ya después hay machis que saben operar y machis que no saben operar, pero ellas no son los que están operando; es su espíritu. Porque hay espíritus que saben operar y hay espíritus que no saben operar. Si la machi, si su espíritu sabe operar, entonces ella llegó, tiene su cuchilla especial, una cuchillita como una cortapluma chiquita. Entonces están los ayudantes ayudando a limpiar todo, hay como tres ayudantes de la machi, que están ayudando a limpiar, a levantar al enfermo. Entonces le hacen primeramente... le dan remedio, ya después le hacen el baño. Si necesita baño o si no no, pero le hacen un baño de puro remedio, puro remedio, le refriegan el remedio por todo el cuerpo, los que necesitan, los que no, le hacen una empaquetadura nomás con vinagre.

»De ahí comienzan, lo desangran, le sacan, donde siente dolor, con el mismo cuchillito, los mismos espíritus después le van, con la misma boca la machi lo saca, van sacando de todas partes. Si la enfermedad viene del estómago, puede ser que esté envenenao. Si está envenenao, la machi tiene que, la machi no tiene solamente un espíritu, porque hay un espíritu que solamente emborracha a su machi y que hacen remedio. En eso es lo que yo tengo experiencia de la machi de aquí, que hay espíritus que emborrachan a la machi, que hacen remedio. Después de eso viene otro espíritu, que son igual que los doctores, igual hay enfermeros que dejan todo listo para que llegue a operar nomás, los espíritus son iguales. Los otros dejan todo listo, los remedios, hecho todo, los canelos pa sacar la enfermedad, la cuchilla lista, entonces lo dejan listo, los espíritus que están con su machi llaman a otros, entonces llaman a otros y de ahí llegan otros; los cuchilleros, ahí llegan los cuchilleros. Entonces, los que más hacen trabajar a la machi son esos, los más mañosos. No tiene nada que ver, con cosas llegaron ellos, pescaron a la machi y son los que más la hacen trabajar, la hacen bailar en el aire. Llegaron y pescaron su instrumento y lo tiraron, así hay que estar vivo el dueño de machi para recibir el kultrún, o si no, no tienen nada que ver con el kultrún si cayó, cayó nomás, no tiene nada que ver, llegaron ellos y comienzan.

»Hay unos macetitos de llan-llan que le dicen, que es para golpear a los malos, lo hacen ellos a su enfermo, lo guasquean todo, lo esparcen por el cuerpo. Ya después se hincaron al enfermo y viene la operación nomás; le enterrarán así tanto, con su puro poder ellos lo sacan pa acá, hasta que salga, que brote. Ahí sacan cualquier cosa mala, el espíritu malo, del diablo, ahí lo sacan, aparece de cualquier forma. A veces la persona encuentra el malo en cualquier cosa así, entonces la persona toma el olor de esa cosa mala, entonces eso se queda adentro, el espíritu del diablo, y esas cosas a veces o se pueden sacar con remedio, tiene que ser la machi. Lo saca, y ella a veces lo saca así y lo echa al fuego, salen de una u otra forma, salen de gusano, gusanos así de la tierra, y a veces salen como de distintas cosas. Lo único, que cuando le dan veneno ahí sí que no. Ahí sale como le dan, porque si le dan, supongamos que a usted le dan con mate, sale con mate; si le dan con vino, sale con vino; y si le dan con cazuela, sale con cazuela, como le den sale. Ella habla solamente, abre la parte, lo chupa para que pueda salir pa arriba, con la misma mano la machi, no está la machi sola, está con su espíritu, con su misma mano ella le hace pa arriba, hasta que sale el veneno, de repente va saliendo pa arriba, ahí ella lo saca junto al canelo. Y cuando es veneno ahí le sacan la hiel, le abren ahí, le abren un poquitito ahí donde está el estómago, le rajan un poquitito, y la machi con su mismo espíritu lo chupa pa arriba y con las manos le va haciéndole hasta que salga arriba. A lo que salió arriba la hiel, ahí sale, cuando está llena la hiel está inflaíta. Algunos que llegan a saltar, ahí lo rajan, le meten la cuchilla y lo rajan, lo sacan en un plato. Después se quema, se le echa bencina o parafina y se le echa al fuego, de ahí alivia, sacándole toda esa cuestión es un alivio.

»Hay diferentes Machitunes, sería muy largo hablar de todos los Machitunes. Hay Machitunes también cuando anda perdido o lo matan, y esa persona le hicieron mal, porque el mal es otro, entonces el mal, es difícil que la machi pueda aliviarlo, hay machis sí que alivian eso cuando recién le hacen el mal. Hay machis que alivian, ha pasado. Ahí le dicen quién fue, si piden que le digan lo dice, o si no, pero ahí es el espíritu de la machi que dice. Cuando hacen mal, cuando dan veneno, aunque sea el más evan-

gético, el más religioso no escapa tampoco, porque si dan veneno por más que estén orando día y noche tiene que ser una machi que lo saque, es la única salvación que queda⁹⁸.

4

Con respecto a los Nguillatunes, algunos de nuestros informantes *lafkenches* plantean que la figura de la machi es importante, pero que no es indispensable su presencia ni dirección para realizarla: “No porque tengamos la machi Dios nos va a escuchar, nosotros podemos hablar a Dios igual, él escucha igual con o sin machi”⁹⁹. Otro informante señala:

“Dicen que los más antiguos, antiguamente no había machi, que los Nguillatunes se hacían sin machi y después no sé, por qué cosa será, no sé en qué siglo salió la machi. Y el Nguillatún de acá se hizo con machi, pero la idea era [que] si la machi no quería y nos exigía plata, nosotros no le íbamos a pagar. No le íbamos a pagar y se iba a hacer igual sin machi, porque esto de que cobren no está con el como el pueblo mapuche solidario de acá, es como decir lo contrario. Además, la exigencia que la machi, por ejemplo, de repente se enojó la machi y se enojó, y que hay que respetarla o que si pidió algo hay que hacerle ¡no!, esa cuestión está mal. Por eso es un poco que hay diferencias con la machi. Nosotros, es decir, que aquí en la agrupación de nosotros de las comunidades, hay mucha gente que no, a pesar de que la machi estuvo esta vez, pero ese fue uno de los compromisos: si cobraba olvidémonos de machi. Incluso algunos pensaban que ojalá un Nguillatún se hiciera sin machi; porque acá el Nguillatún que hicimos acá, en un momento en que estaba en trance la machi, había pedido vino parece... entonces eso no ha sido nunca parte de la tradición pa'l pueblo

⁹⁸ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

⁹⁹ Entrevista a Prosperino Huenupil Huenupil, Comillahue, 1998.

mapuche. Por eso yo creo que el próximo Nguillatún que se haga por acá, si se vuelve a hacer, va a ser difícil si la machi no actúa como corresponde. Luego va ir quedando un poco descartada de estos asuntos”¹⁰⁰.

En este ritual de carácter sacrificial, la machi participa como una conocedora de la tradición mapuche y como una figura que tiene la capacidad de conectarse directamente con el ámbito divino, pero su presencia no es indispensable para su realización.

5

La dualidad del bien y el mal está permanentemente presente en la vida cotidiana de los *lafkenches*. En ella, la figura de la machi como una conocedora de la tradición más auténtica y una mediadora ante lo divino se releva, ya que sus conocimientos les dan herramientas para luchar contra el mal o, eventualmente, servirse de él. En este sentido, la figura de la machi despierta controversia, respeto, pero también rechazo entre los habitantes de Tirúa Sur. Presentamos algunos testimonios en este sentido:

“Hay una parte que es un poco difícil hablarla, pero igual yo la he conversado con muchos... con muchas personas que son mapuches y no mapuches. Siempre hay una, hay, como que hay en algunas partes como querer endiosar a la machi. Entonces la machi no puede ser un Dios tampoco, la machi puede ser un instrumento que puede ayudar en algo, pero... entonces las machis tienen la característica de tener, de saber cosas pa'l bien y cosas pa'l mal. Se ha comprobado, como sé yo que la machi usa muchas artes. Yo, por ejemplo, por la experiencia que tengo antiguamente cuando era niño, creo que pueden hacerlo. Incluso —bueno, no me quiero meter mucho en ese tema—, pero yo tengo largas historias de las machis, porque yo conozco las machis. A mí por eso discrepo un poco con, o sea, casi no estoy de acuerdo

¹⁰⁰ Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

con la machi, siendo franco, no estoy de acuerdo con la machi porque si aquí en Tirúa un poco se perdió la tradición fue por culpa de la machi, porque yo lo veía cuando era niño cuando andaba la machi curá', andaba de una forma ¡pero indecente! Entonces, una diferencia que yo me acuerdo que mi abuelito tuvo con una machi, pero yo tengo presente que de repente se le morían los animales, se le morían, se le enfermaban cualquier familia y no había médico, no había nada pa' curarse. Por ejemplo, de repente un animal se le daba vuelta y vuelta, se le volvía loco y se moría nomás. Y no había defensa de nada, pues ¡qué le iba a hacer! Desde entonces mi abuelito empezó a buscar la iglesia, (...) de chiquitito me acuerdo que mi abuelito nos conversaba que no había cómo defenderse de esto, de estas cuestiones no buenas, que, a lo mejor, de tanto tiempo, la tradición se va mezclando otros espíritus y la gente... ya no sé, no soy el indicado en señalar esta cuestión. Y así, mi abuelito, después ya no era tanto el deseo de seguir arrodillándose y clamando a un ser superior que al final buscó una iglesia... me parece que a una iglesia bautista se llamaba, no sé"¹⁰¹.

Más tajante es la opinión planteada en este otro testimonio:

"Se hacían sahumero de cualquier antes era atemorizado, eran muy creído en la brujería, decían que eran sinvergüenza. No como ahora, que la gente es más diablo... que el diablo. Ahora no muere tanta gente, por eso yo digo gracias. Antes habían muchos muertos por brujería. Porque un año, me acuerdo, la gente empezó a morir todas las semanas. Era como un achaque, al último ya no pillaban ni pollos para llevar al velatorio. Había una machi que era bruja. Se llamaba Antuca Pailaya... la Pachica. Otra se llamaba Juana... era mala también. Después le dejó la herencia a la cuñada. Así calculaban los viejos, cuando pasó eso había cualquier velatorio, casi todas las semanas, y le echaban la culpa a los brujos. Andaban asustados... que bruja aquí... bruja acá, se decían"¹⁰².

¹⁰¹ Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

¹⁰² Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

El mal en la vida cotidiana está muy presente y encontramos creencias asociadas a esto. Con respecto a los *kalku* (brujos) y otros seres que se asocian a las malas artes de la brujería, nos dicen:

“El *kalku* es una persona bruja. Por ejemplo, siempre se asocia la machi con que es *kalku*, maneja algunos espíritus por ahí y eso lo sé porque mi abuelito me lo contaba. Mi abuelito dice que cuando llegó, él trabajó con estas personas que tenían estos espíritus. Yo me recuerdo tan bien porque ahí sí que ponía atención [risas]. Él dice que una mujer que vivía por ahí era, porque machi o no machi, son *kalku* las personas... entonces dice que le encontró, porque aquí hay unas lucecitas que andan en la noche por aquí, que vuelan y son unas personas muy chiquititas así. Se llaman *Anchimalién*. Yo los he visto las luces nomás, pero no los he visto de cerca. Muchos lo han visto de cerca. Esos son unos hombrecitos de estatura chiquitita y echan luces, y a veces se ven así en el campo. Yo vi muchos cuando era un niño, ahí nosotros... por eso mi abuelito se fue de la reducción, porque veía mucho esa cuestión: llegaban a la casa y eso le mataba los animales.

»Fíjese que un animal que se lo comía el *wichal*, por ejemplo, lo dejaba sin sangre y el animal queda negro, negro, negro... morado, morado totalmente y la carne no servía pa' na', había que quemarla. Entonces cómo iba un animal sin tener ninguna enfermedad se andaba matando, de dos por tres se volvió loco y se murió y no le quedó sangre...

»Y por esa cuestión mi abuelito se fue a la reducción, por todas esas cuestiones. Había personas que tenían fuerzas, sabían que habían gentes que tenían estas cuestión, espíritus, decían.

»Con decirle que él decía que a una persona cuando era niño le encontró debajo de la cama por ahí un cantarito de greda que tenía puras cuestiones así de puro hilo, unas personas así chiquititas, como decir unos muñequitos así, guardados. Y esos en la noche se hacen espíritus y salen, y los mandan, los ordenan: 'Mira, anda a tal parte a hacerle daño a esta persona', ¡y ellos iban!

»Y estaban los otros: los *witrannahue*, que decían que era un mal, pero esos eran ya los más brujos que tenían, los más *kalku*. Siempre mucha gente lo vio, bueno, en esos tiempos yo era niño, no salía en la noche. Dicen que son

unas personas que nacen así chiquititas y van creciendo a tal tamaño hasta que van llegando hasta no sé qué altura, y son personas y de blanco. Son espíritus... no son para hacer el bien, solamente se utilizan para hacer el mal. Incluso algunos mapuches lo utilizaron antes para cuidar sus animales: si alguien le iba a robar algo, para salir en defensa de sus bienes ellos tiraban a las personas que tenían a su servicio.

»Hay hartas historias en torno a eso, porque mi abuelito decía que un brujo-brujo, *kalku-kalku* que significa en mapuche, tenía dos corazones: ‘Un corazón que tiene natural y un corazón que es del demonio. Este corazón, el otro corazón ese... la persona muere y el otro corazón queda vivo. Como eso se sabía antiguamente, cuando una persona bruja-bruja, *kalku*, que tenía, a lo mejor tenía todos estos males y mucho más porque hasta pájaros utilizan también los brujos.

»Se sabía antiguamente que un brujo que moría empezaba a atacar la familia, empezaba a molestar la familia hasta que mataba otro o mataba otro y al final podía terminar la familia el brujo. Y hasta ahí quedaba tranquilo él, esos espíritus, así que dejaban a ninguna familia. Pero se podía hacer algo, que era abrir el cadáver y sacarle el corazón. Entonces me di cuenta que ellos ya después —no sé si estaba enterrao’ o antes de enterrar el finao’— lo abrieron, lo rajaron allí y le encontraron el corazón, el otro corazón. [Tenía] dos corazones y el más chico estaba vivo. Mi abuelito lo vio, él ayudó a sacarlo, lo ayudó a sacar y la gente dice que lo sacaron y tuvieron que quemarlo para resguardar que la familia que no le fuera a ocurrir algo malo. Dentro de los mapuches había mucha hechicería al final, y esa la mayoría la quería manejar¹⁰³.

Así también lo plantea otro testimonio:

“Yo he escuchado que hay *wichales*. Dicen que son unos cabritos... yo no los he visto, eso sí. Lo mandan los brujos a comerse un animal o una persona se la comen. Se escucha que hacen eso los *Anchimalién*. Son los mismo, pero

¹⁰³ Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

con luz. Yo nunca lo he visto. No sé si son mensajeros. Yo de lejos lo he visto. Se ve un pelotoncito de fuego... uno calcula que es un *Anchimalién*. El *witranalhue* dice que son la canilla de una persona que la hacían revivir... esa información no la tengo clara. Dicen que las machis son brujas, no son buenas. Otros dicen que son buenas, pero no sé si serán así. Hay muchas personas que trabajan en eso, tienen arte y conocen el pensar de otra persona. Dicen que en Reni se juntaban los brujos... no sé dónde, que en una cueva se daban cuenta que estaban en unas fiestas, dentro de su curadera, así dice, como historia se conversaba”¹⁰⁴.

En estos relatos se plantea que la machi puede dedicarse tanto al bien como al mal. Se entronca esta visión con la creencia de que las enfermedades no tienen un origen natural, sino que son, en general, el resultado de hechizos realizados por otras personas. En este ámbito, algunos le atribuyen a las machis el empleo de artes oscuras. Apreciamos también en estos testimonios la descripción de los espíritus y los recursos que los *kalku* emplean para desarrollar sus malas artes.

CONCLUSIÓN

Los testimonios y relatos que se han entregado en este escrito dan cuenta de las creencias y prácticas en torno a una figura tradicional más que controversial para los *lafkenches* de Tirúa Sur, la machi. En este plano, la mirada de los habitantes de este territorio varía de acuerdo a si la comunidad cuenta o no con una machi. La pertenencia a una comunidad genera un vínculo diferente con la machi y su familia que en las otras comunidades aledañas.

Por otro lado, también se evidencia una notoria tensión entre las creencias tradicionales en torno a esta figura y las que impulsan las religiones protestantes, que están presentes con mucha fuerza en Tirúa Sur. En este sentido, destaca la adopción de religiones evangélicas como respuesta a situaciones como el alcoholismo, las que son vinculadas con mucha fuerza a la visión tradicional mapuche.

¹⁰⁴ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

La tensión entre lo bueno y lo malo, entre el rol benefactor de la machi y la creencia de que el *kalku* es fuente de las calamidades personales y colectivas que afligen a los *lafkenches* está claramente presente en estos relatos, que nos sitúan con claridad en la visión ambivalente de la machi como figura relevante para la cultura tradicional mapuche-lafkenche, a la que se asocia tanto el bien como el mal.

EL NGUILLATÚN *LAFKENCHE*

Aunque es uno de los ritos religiosos más importantes de la religiosidad mapuche, durante muchos años los *lafkenches* de Tirúa Sur no realizaron la ceremonia del Nguillatún. Sin embargo, en 1998 las comunidades y la organización territorial Pulafkenche, que agrupa a las comunidades de este territorio, lo retomaron.

El presente relato describe la antigua tradición de la ceremonia del Nguillatún entre los habitantes del *Lafkenmapu* de Tirúa Sur. Se tratará de esbozar, con ayuda de la palabra de algunos de nuestros informantes *lafkenches*, las características de los Nguillatunes de antaño y las razones por las cuales se perdieron. Además, mostraremos el desarrollo del Nguillatún entre las comunidades *lafkenches* ayudándonos con fotografías del que se realizó en Comillahue la última semana de enero de 1998, del cual fui testigo privilegiado. Finalmente, se hará referencia a una forma muy particular de rogativa, el Nguillatún que se hacía para atraer las lluvias en tiempos de sequía.

NGUILLATÚN DE ANTAÑO

Recurso inapreciable y complejo es el de la memoria. A ella recurro para evocar, en la sabiduría y las palabras de los *lafkenches* más viejos, de más de 40 años atrás, los Nguillatunes anteriores a la entrada del alcohol a estas ceremonias en Tirúa Sur.

Ceremonia trascendente y fundamental en el equilibrio del mundo, este ritual se realizaba al menos dos veces al año, tal como narra don Bautista Ancalao Necul, de Tranicura:

“El Nguillatún se hacía antes dos veces en el año, según la antigüedad decían que se hacía cuatro veces en el año, pero yo alcancé a conocer se hacían dos veces en el año, uno era en octubre, en noviembre, (...) pidiendo siempre que evite la plaga, enfermedades pal sembrao, enfermedades pa la gente, peste,

que eviten toda esa plaga, todas son oraciones favorables para la persona, pal ser humano, pal vivir, porque si no llueve tal vez no hay cosecha, no hay pasto, y el pasto es el alimento pa los animales, (...) y la otra se hacía en marzo, en abril, dando gracias por la cosecha, dando gracias por el tiempo, por la lluvia, por el sol, dando gracias por la buena cosecha, dando gracias por la salud y la vida, implorando también lo que ha faltado por lo que ha cometido el hombre y pidiendo perdón a Dios”.

Don Juan Segundo Huenupil, de Comillahue, coincide al decir que “en ese tiempo se hacía una vez al año, como a fines de año. Por eso es que hacían los Nguillatunes antes que granaran los trigos. Y en veces tocaba, y después de la cosecha también se hacían Nguillatunes, en veces”. Es relevante hacer notar, así como Faron en la década de los 60 (1997: 88), que el Nguillatún se realiza con fines agrícolas fundamentalmente, y la ocasionalidad evidenciada en las palabras de los *lafkenches* de Tirúa Sur no desmienten dicha afirmación. Sin embargo, lo que mueve a las comunidades realizar un Nguillatún va más allá, tal como lo expresa Foerster (1995: 92)¹⁰⁵, con una variedad un poco más amplia de motivos, entre los que encontramos evitar enfermedades y catástrofes naturales, como los terremotos y maremotos, eventos que evidencian el desapego de Chao Dios con los hombres debido a su mal comportamiento. Así lo comenta don Ignacio Ancatén, de la comunidad de Puente Tierra, refiriéndose al maremoto de 1960: “Hicieron Nguillatún, pensaban algunos que haciendo Nguillatún se iba a tranquilizarse el mundo. Ya después dijimos: ‘El Nguillatún... estamos mal aquí’. Corrimos y nos fuimos a aquel cerro que se ve para arriba porque ahí podíamos librarnos si el agua salía aquí”.

Se hace referencia a los problemas que ocasionó dejar de realizar los Nguillatún de antaño en Tirúa Sur:

“De hace más de 40 años que empezó a entrar la plaga del vino a los Nguillatún. Después, cuando devolvimos, yo mismo... un grupo fue a Ponotro,

¹⁰⁵ Al respecto, Faron señala que las motivaciones no agrícolas son características del período anterior a la radicación y que las motivaciones agrícolas aparecen en el período reduccional y reemplazan a las otras (1997: 88), afirmación que por su énfasis absolutista no comparto.

dos veces nos invitaron a un Nguillatún. En el último Nguillatún ya recién estaba con esta, mi señora. Tuve que ir a buscar el vino a Pastene. Vino en Tirúa no había, y si no había que ir a Cañete, si no a Imperial. Yo fui a Pastene a buscar el vino. Fui a caballo, llevé una chuica de 10 litros, salían antes así de vidrio. Con una de esas me fui, anduve cerca de dos días. Todos salieron a rebuscarse el vino. Se juntó hartos vino y por eso vino después la borrachera. En veces las viejas que venían de por allá se curaban, y total. Y de ese tiempo empezó a entrar el vino y por eso el idioma nuestro está un poco decaído y no se puede superar. Bien lo que dijo Ancalao ayer, que por eso. Por eso muchos *peñis* no quisieron más participar, porque después unos decían que andaban en pelotas a pegar con la chueca, con el garrote. Y los Nguillatunes en la mañana, todos curaos la gente. Unos se iban de punta, y otros durmiendo por allá, y quién lo iba... no era milagro de Dios, no era sagrado, no ve que era un banquete solamente, como una convivencia nomás, con trago. Guatita llena y corazón contento, y nada más poh. Perdió ya en esa época, Dios no escuchó lo que sus hijos querían en la tierra. Esa fue la costumbre mala que se aprendió adentro de la comunidad, y al final todo Chile entero, en donde había Nguillatunes, pasaba así, dicen. Se echó a perder en esa parte el idioma”¹⁰⁶.

Otro relato vincula el rechazo de los *lafkenches* al Nguillatún debido al influjo de la religión evangélica: “Yo creo lo que acá en Comillahue se había echado a perder un poco. Era así que yo también como religioso he conversado con la manera de adorar al mapuche o rechazar el Nguillatún... lo he rechazado por el asunto de la religión evangélica, así que yo también como religioso he conversado que la manera de adorar al mapuche es rechazar el Nguillatún por el asunto del trago”¹⁰⁷.

Los dirigentes *lafkenches* reconocen que el rechazo al consumo de alcohol es una de las principales batallas que han tenido que dar para volver a realizar los Nguillatunes: “Pero nosotros acá como estamos organizados hemos peleado hartos esa parte. Cuando hicimos el Nguillatún ahora¹⁰⁸ —después de no

¹⁰⁶ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

¹⁰⁷ Entrevista a Prosperino Huenupil Huenupil, Comillahue, 1998.

¹⁰⁸ El Nguillatún de enero de 1998.

sé cuántos años que no se ha hecho un Nguillatún por acá— lo primero que discutimos es la cuestión del trago, que no estuviera nada de trago porque si es que eso pasaba, si el trago llegaba, iba a ser un fracaso. Y menos mal que no fue así”¹⁰⁹.

PREPARACIÓN DEL NGUILLATÚN

Los Nguillatunes los planifica y realiza una comunidad, sin embargo, casi siempre participa otra comunidad, invitada por los organizadores, lo que le da a la ceremonia la relevancia que debe tener, como plantea don Juan Segundo Huenupil, al decir que, una vez tomada la decisión de realizar la ceremonia, se preguntaban “¿vamos a invitar a otra reducción que nos venga a acompañar?, porque entre nosotros, entre pocos una fiesta no la aparenta —mientras más gente una fiesta aparenta mucho—, pa’ que nos ayuden a bailar aquí, a *nguillatukar*, porque somos pocos. Harta gente que *nguillatuke*, esa es la idea, por eso siempre se hace Nguillatún con otra comunidad, (...) así la otra comunidad tiene con quién abrazarse”.

El Nguillatún debe ser convocado por los *lonkos*, por aquellos que hacen cabeza en una comunidad. Así lo plantea don Juan Segundo Huenupil de Comillahue:

“El finao de mi abuelito, Juan Mariqueo Huenupil, así se llamaba. Ese fue el que inventaba el Nguillatún todos los años. Él lo dirigía como *lonko* que era. Él sabía la cosa, todas las cosas que pasan en... en la cosa de los mapuches. Ya le decía, ‘usted tiene que hacer...’ y ‘venga aquí y venga allá’. Él era el que organiza. Ese es el *lonko* del Nguillatún. Mi abuelito era el que lo hacía, entonces él formaba y designaba los días, qué día... o sea, hacía reunión primero. Pa’ empezar a hacer el Nguillatún hay que avisar a toda la comunidad entera, todos los que participan. Se deja un día, el *werkén* sale casa por casa diciendo ‘va a haber una reunión, un *trawun*’ en tal parte, en el *palihue*, hora

¹⁰⁹ Entrevista a Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, 1998.

tanto... en la mañana¹¹⁰. Entonces él le dice: ‘Vamos a hacer un Nguillatún, vamos a realizar un Nguillatún, así que avise a toda la comunidad entera, a tal hora vamos a *trawukar* en el *palihue*’. El *werkén* fue, avisó y volvió ya. Todos los que encontró, y los que no encontró les dejó el recado a la señora del dueño de casa. Llega el día, y ahí se juntan todos, todos los que participan. Ahí van todos jefes de hogar y los que no sean jefes de hogar, van igual. Antes los niños, como nosotros mismos, antes de saber jugar a otra cosa, nosotros ya jugábamos a la chueca. Pertenecíamos a la fiesta mapuche.

»Y así. Entonces él allá conversa, les dice... después que juegan a la chueca un rato, les dice: ‘Mire, *peñi*, yo los llamé a este *trawun vachantu* —*vachantu* quiere decir hoy— y yo *metrewiñ* (quiere decir que se llamó a la reunión). Y por eso estamos reunidos, y yo tengo este pensar que vamos a hacer un Nguillatún’. Todo eso se dice en mapuche. Y luego seguía: ‘Como el año va mal, antes que grane el trigo vamos a hacer un Nguillatún. Vamos a bailar con el sembrado. De todo sembrado vamos a llevar al canelo’. Y eso es sagrado, aunque halla cualquiera cosa, cualquiera enfermedad, cualquier cosa dentro de cualquier sembra’o. ‘Y eso es lo que pienso, *peñis*’, les decía a su comunidad y a su acompañamiento, a los que acompañaban la fiesta. Y luego él les preguntaba: ‘Entonces, ¿cuándo lo hacemos? Ustedes dispongan de la fecha. Si ustedes me dan la fecha, entonces lo hacemos en la fecha que ustedes alcancen, porque hay que rebuscarse en esto’, les decía.

El Nguillatún es dirigido por el *nguillatufe*, que es el jefe del Nguillatún, el que organiza y dirige la ceremonia. Esta “persona se nombra, esa persona es la que tiene que dirigir, y uno por más sepa del Nguillatún, debe andar bajo el dominio de esa persona”¹¹¹.

En esta reunión se decidía también si se invitaba a participar a otra comunidad.

¹¹⁰ Don Juan Segundo precisa: “*Trawun* es reunirse, reunión. Y el *palihue* es el lugar en donde se hace el Nguillatún, en donde se juega al *palín* y se hace Nguillatún. El *werkén* es el mensajero, el que lleva la palabra”. Entrevista a Juan Segundo Huenupil, Comillahue, 1997.

¹¹¹ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

“Una reducción sola no aparenta un Nguillatún. Tiene que ser con otra comunidad, con harta gente, harta fiesta, y así la fiesta sale aparentoso y bonita. Entonces, cuando se deciden invitar a otra comunidad, entonces ahí va el *werkén*, el mensajero. Van dos hombres una mañana, allá a la otra comunidad, están dirigidos a quien entiende un poco el mapudungún, pa’ conversar el *werkén* lo que va a contar allá, y lo que le dijo el otro *lonko* de acá po’. Así que muy temprano van dos mensajeros a la otra comunidad, a dar su palabra, y entonces vuelven, y la otra comunidad queda de volver su palabra acá. Y después que se devuelve, ya quedaron todos destina’o y listos pa’ hacer la fiesta, esperar la fecha nomás”¹¹².

“Cada comunidad tenía su jefe, cabecilla, total, cada una tenía su cacique, entonces esos caballeros conversaban para hacer una fiesta, un Nguillatún, qué día podían hacerlo, entonces se eligía un día en qué mes y entonces lo hacían”¹¹³.

Una vez definidos los cabecillas, estos

“se ponen de acuerdo, se dice qué cosas se van a hacer para el Nguillatún, qué cosas se van a pedir, para qué va ser el Nguillatún, todo eso se conversa entre dirigentes, se juntan todos los dirigentes y se dice el Nguillatún se va a hacer para tal o cual cosa. Porque ningún Nguillatún se va a hacer así nomás, cada Nguillatún que se hace lleva una finalidad, y esa finalidad se hace entrega a esa persona que va a dirigir el Nguillatún dentro del día, de los dos días, esa persona recoge todo la opinión de los *lonkos* de cada comunidad, entonces esa persona que está nombrá recoge todos lo antecedentes, para poder hacerlos presente dentro del Nguillatún”¹¹⁴.

Con la fecha del Nguillatún ya definida, las comunidades tenían tiempo para prepararse.

¹¹² Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpan, Comillahue, 1997.

¹¹³ Entrevista a Antonio Marihuén, Trancura, 1997.

¹¹⁴ Entrevista a Segundo Bautista Ancalao, Trancura, 1998.

“Había que hacer *mudai*. El *mudai* era abundante. Antes se hacía igual que ahora, solo que antes había más el maíz, se cosechaba más el maíz, se tostaba y se hacía harina de maíz, y así se le echaba harina de maíz y harina de trigo. Con agua media caliente, y en un cántaro grande de grada que se hacía, ahí se dejaba fermentando, y de la noche a la mañana ya amanecía buena, y era una cosa tan rica. En veces las viejitas se levantaban, miraban su cántaro si estaba espumoso. Cuando estaba espumoso así, ‘pucha que va a estar bueno mi *mudai*’, decían. Y con esa espuma ellos, frente al sol, *nguillatukaban* con su *mudai*, antes de tomarlo nadie, porque había que darle a Dios. (...) Los hombre buscaban el trigo, y si no había, salían a trabajar por allá pa’l lado de Tirúa, se iban por el la’o de Carahue. Iban a hacer la fiesta y no había trabajo por aquí, y en cualquier parte se comprometían los hombres a trabajar, pa’ ganar el trigo, pa’ tener el pan. Antes había que salir a trabajar, a ganar la vida primero pa’ hacer el Nguillatún. Se hacía como un mes siquiera, mínimo un mes pa’ poder hacerlo. No como ahora, gracias a Dios, ya no... bueno, si se hace un Nguillatún, en veces le puede faltar la carne, pero ya tiene cualquier trabajo, gana un billeteito, ya compra en el barrio. Ahora es más fácil”¹¹⁵.

El *nguillatufe*, jefe del Nguillatún, el encargado de organizar y dirigir el ritual, debía prepararse especialmente para la ceremonia. Dejemos que nos lo cuente Edgardo Antileo, de Tranicura:

“Igual anteriormente, también sé que antes la persona que levantaba el Nguillatún tenía que estar una semana antes haciendo ayuno, no tomando desayuno ni almorzar, después de doce. Estar entre las cuatro y cinco de la mañana bañándose en un salto, en un salto, en castellano se dice en una cascada, en mapuche se dice *kaikaico*... *kaikaico* significa que el agua está cayendo de arriba pa’ bajo, el salto se dice así. Esa era una forma de preparación, una forma de prepararse el *lonko* para poder tener un contacto más directo con nuestro Dios. Como que la persona se está limpiando el alma,

¹¹⁵ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

esa es la forma en que antes se limpiaban. Se está bañando a las cinco de la mañana en un salto, desnudo, y después que oró, después que se bañó, está orando, en idioma mapuche. Pueden ser más de una persona, si son dos las que van a levantar el Nguillatún, las dos personas tienen que estar en eso. Eso era para limpiar el alma, para un mejor contacto. Igual las personas que eran casado también, el que era caso tampoco, llegando la semana, suponíamos que el lunes adelante esa persona, si era casado, tampoco se podía alojar con su señora, tenía que dormir separado, no podía dormir con su señora, tenía que ayunar todos los días medio día, todos los días tenía que estar bañado en un salto. Él tenía que estar bañándose a las cinco de la mañana, haciendo ayuno medio día, como mínimo y lo otro es que no podía dormir con su señora; esa es la realidad del Nguillatún para hacer Nguillatún, es la forma. Era bien duro. Esto se hacía para que Chao Dios lo pueda escuchar, ya que el que va levantar el Nguillatún está más directamente con Dios relacionado, por eso que ellos hacían ese sacrificio, porque ese era un sacrificio, por eso”.

Un detalle importante es la elección del *palihue*, el lugar en donde se desarrolla el Nguillatún. Este generalmente se ubica muy cerca de la costa, a menos de 300 o 400 metros, en un llano. Recibe el nombre de *palihue* porque es el espacio donde la comunidad desarrolla regularmente sus juegos de *palín*. Debe tener al menos unos 100 metros de largo por 50 de ancho. Hoy en día, las comunidades *lafkenches* también usan ese espacio para jugar partidos de fútbol, deporte que creció en importancia en la última parte del siglo xx.

Un par de días antes del Nguillatún se hacen las ramadas, que se disponen alrededor de la cancha de *palihue*. La ramada, al decir de don Juan Segundo Huenupil, “si el Nguillatún mañana en la tarde empezara, y yo puedo hacer la ramada hoy a mediodía, y en la tarde, y eso después hay que dejarla ahí. Hay que hacerla el día antes, porque si no después anda muy apurado. Y después hay que buscar la leña, hay que tener un buen poco de leña pa’l fuego y pa’ la comía”. De eso se encarga a un grupo de *peñis*, quienes con varas y hojas de arbustos y árboles que se encuentran en las cercanías del *palihue* construyen las ramadas para todas las familias de ambas comunidades.

INSTALACIÓN DEL REWE

Una vez concluida la construcción de las ramadas, en el atardecer previo al comienzo del Nguillatún, “quedan designados dos o tres hombres pa’ que vayan a buscar el *rewe*. (...) el *rewe* se planta en la víspera, en la tarde. Cualquier persona puede, el que es voluntario. El *lonko* organiza y dirige eso. Él dice cuándo hay que plantarlo y todo eso. (...) El *rewe* se hacía como costumbre nomás, con dos ganchos, por... se hacen dos matas de árbol y se amarran con dos palos gruesos atravesados, de canelo. Hay que ponerle canelo, maqui y eso nomás. Y el maqui que carga más frutos hay que ponerle”¹¹⁶. Como se aprecia en las palabras de don Juan Segundo Huenupil, la plantación del *rewe* es el paso previo al inicio del Nguillatún. Este altar se dispone orientado, es decir, su parte más ancha enfrentando al oriente y al poniente, lugares en donde nace y muere la luz del sol, y se compone de dos grupos de varas de árboles nativos, junto a las cuales se colocan banderas blancas y negras a ambos lados del *rewe*. “Las banderas blancas llaman al buen tiempo y las negras llaman al agua, a la lluvia”¹¹⁷. Estos haces de ramas se amarran y se disponen a un metro, aproximadamente, una de la otra, plantados y cruzados, a un metro de altura, por dos palos gruesos, y se componen, fundamentalmente, de varas (con hojas y cargados de frutos) de árboles nativos, como el maqui, el laurel y el canelo, que se considera el árbol sagrado, tal como lo explica don Juan Segundo Huenupil: “El *rewe* de canelo tiene que ser, porque los primeros padres que aprendieron a hacer este Nguillatún, ellos empezaron a trabajar con eso, con el canelo, por eso ahora que dicen que es un árbol sagrado pa los mapuches. Vez que hubo mapuches, cuando se empezó a hacer los Nguillatunes, fue con canelo. El *rewe* tuvo que tener la machi... ellos pidieron que fuera de canelo el *rewe*”. En este punto es importante señalar que el *rewe* que se utiliza en el Nguillatún *lafkenche* es una versión simplificada del *rewe* de la machi, tal como lo hace notar don Juan Segundo Huenupil:

¹¹⁶ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

¹¹⁷ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

“La palabra *rewe* no tiene traducción¹¹⁸, es *rewe* nomás. Pero la machi lo tiene en la casa, pero de otra manera. La machi en la casa tiene en frente de la puerta, al sol, ahí tiene plantao el *rewe*. El *rewe* es un palo untuoso, así grueso, de cualquier madera siendo madera nativa, puede ser de lingue, laurel. Y eso es un trozo de palo grueso, y a eso se le va haciendo muesquecitas. Así nomás, hondito, pa’ que suba la machi a bailar arriba... serán unos ocho o nueve escalones así, así tan alto. Y no es tan alto, sale de la tierra nomás. Y eso va forrado con puro canelo, varillones de canelo así, da vuelta un tejido así. Así que queda así tejío’ arriba, y ahí va la machi”.



Figura 12. Instalación del *rewe* usado en el Nguillatún celebrado por las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur, en el sector de Comillahue, 1998.

¹¹⁸ Foerster señala que la palabra *rewe* significa lugar puro, lugar depurado, lugar sagrado. La etimología de la palabra, según Moesbach y Augusta (citado en Foerster, 1995: 93), es *re* = puro y *we* = lugar.

Este mismo informante señala las razones para no colocar el *purawe* (palo de la machi) en el *palihue*, como se hace en otras zonas de La Araucanía: “En la loma no se va andar trayendo ese trozo de palo pa’ plantarlo ni pa’ sacarlo. Por eso que se hace un *rewé* más simple, de canelo delgaón, así de varillones nomás. Y por eso que el atravesado hay que ponerlo, pa’ que se suba, cuando esté con el espíritu, a bailar arriba”.

COMIENZO DEL NGUILLATÚN: PRIMERA ROGATIVA

Una vez que se ha plantado el *rewé*, se debe esperar a que empiece a oscurecer, y se hace la recepción a la comunidad visitante. Luego, el Nguillatún comienza con la aparición de la machi¹¹⁹. La machi aparece junto a sus acompañantes, que además del dueño de la machi son, según Edgardo Antileo, “dos curiches; dos pifilkeros, que son los que tocan la pifilka, un trutruquero, el que toca el *ñolkín*¹²⁰, la *ñalkan*¹²¹, que es la persona que acompaña a la meica, (...) porque digamos que cuando la machi está con su espíritu ella no se va estar limpiando la transpiración ni ninguna cosa, entonces va una persona directamente a eso”. En este momento la

¹¹⁹ Don Juan Segundo nos comentaba que la presencia de una machi en el Nguillatún no es obligatoria; es importante y muy deseable, pero se puede hacer sin una machi, solo con la dirección del *nguillatufe*: “Yo como *lonko* y, supongamos, jefe del Nguillatún, puedo hacerlo sin una machi. Eso se permite. ¡No ve que hoy cada vez quedan menos machis! Nuestra comunidad no tiene machi, y acá en Tirúa Sur solo esta la señora Margarita Albornoz, que es la machi de Tranicura. Por eso se le tiene que invitar, y muchas veces cobran... pero para hacer una rogativa se puede hacerla sin machi”. Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahué, 1997.

¹²⁰ El *ñolkín* es una especie de trutruka muy delgada y larga, que se fabrica de la caña del cardo llamado troltro (*Sonchus asper*) o de un senecio que recibe el nombre del instrumento (*Senecio otites*). La caña de estas plantas es muy delgada (entre 5 y 8 mm de diámetro). Tiene un largo de entre 1,5 y 2 metros, y en uno de sus extremos va un cuerno pequeño de ternero o vaquilla, y en el otro un pequeño orificio (va en un nudo), el que vibra al ser chupado y produce un sonido agudo pero apagado. Tiene una tesitura muy limitada. Su dominio es bastante difícil y requiere mucho más práctica que la trutruka, por lo que sus ejecutantes gozan de un alto prestigio. Antes de ser ejecutado, debe ser aclarado, al igual que la trutruka, con agua. Sus notas agudas se complementan perfectamente con los sonidos graves de la trutruka.

¹²¹ Edgardo Antileo precisa: “Antiguamente, por lo que yo tengo entendido, no se decía *ñalkan*, se decía *ñalkewi*”.

concurrency se divide en dos partes, una que acompaña a la machi en su salida, y la otra que acompaña al *nguillatufe* en el recibimiento. Sigamos el relato de Edgardo Valencia:

“La machi sale con todos sus instrumentos. Sale con sus pifilkeros, su trutruca, su *ñolkiñ*, con todos sus instrumentos, ellos salen de la ramada de la machi... y ellos, con toda su gente, tenían que salir bailando. Y la machi tenía que llevar una bandera blanca, esa es la bandera que lleva la machi... entonces salió de la ramada, van los dos *kuriches* adelante, un poquito más atrás va la machi tocando su kultrún, y al lado van los pifilkeros, el trutruquero y el ñolkinero. La machi va junto con el que recibe la palabra¹²² y al lado va la *ñalkan*. Llega la machi al canelo bailando con toda su gente y de ahí, cuando va en la mitad, cerca del canelo, ya va a llegar, de ahí sale el resto, la otra gente, los dueños de abajo, los dueños del que levanta el Nguillatún”.

Cuando la machi pertenece a la comunidad anfitriona, la gente se divide de manera concertada, no según su pertenencia a una u otra comunidad. Cuando la machi es de fuera, parte de la comunidad invitada, entonces la gente se divide de la manera que relata Edgardo Antileo. En este momento, alrededor de las siete u ocho de la tarde, en el decir de don Juan Segundo Huenupil, “hay que borrachar. Oscureciendo, a la machi hay que borracharla, pa empezar el Nguillatún. (...) bailando y tocando los instrumentos, y ella toca su kultrún, y todos los instrumentos hay que tocarlos, y gritarle. Y de repente llega, nadie sabe cómo llega, de repente a ella la toma el espíritu. Toda la gente baila con la machi, y todos hincan de rodillas esa misma tarde, pa’ dejar empeza’o el Nguillatún, pa’ decir que en la mañana, antes de que raye el sol, ya esté el Nguillatún iniciado”. Esta primera parte es una suerte de bienvenida, en donde se recibe a la comunidad visitante y en donde la machi toma posesión del altar, del *rewe*.

¹²² Se le llama *Dungu Machife*, que significa literalmente “el que habla por la machi”, y ese papel, por lo general, lo cumple el esposo de la machi. Entrevista a Edgardo Antileo, Trancura, 1998.

“Entonces la machi llama, se colocó en el canelo, el dueño de Nguillatún¹²³ entrega el canelo a la machi para que la machi, porque ninguna machi va a meterse al canelo, con todos sus instrumentos al canelo y va a llegar altiro tocando, ninguna machi hace eso, si la machi hace esa cosa la castiga su espíritu. Ella ya tiene permiso, la machi ya tiene permiso para poder seguir haciendo... para llamar a su espíritu, entonces ella llama a su espíritu, ya después entra el espíritu, entonces ellos, ya, el jefe del Nguillatún tiene que conversar con el espíritu, conversar con el espíritu de la machi y ahí el jefe del Nguillatún tiene que dar saberes de por qué hicieron llegar a la machi a esa comunidad o a ese Nguillatún; con qué destino, por qué cosa, tiene que dar ese saber. El que está dirigiendo el Nguillatún le está entregando la palabra al dueño de machi, al esposo de la machi, el esposo de la machi le entrega la palabra a la machi. Entonces así, cuando ya le entra el espíritu de machi, ellos van conversando, van dando la orden; qué cosas tienen que hacer en el Nguillatún, qué cosas tienen que hacerse. (...) En la empezá ya se hizo el saludo a Dios y después en la mañana, cuando está rayando el sol, se ruega otra vez, para poder pedir las cosas que, por lo que se hizo el Nguillatún. Porque en la mañana va la parte de eso, se va a pedir para lo que es el Nguillatún”¹²⁴.

EN LA NOCHE

Una vez iniciado el Nguillatún, la machi se retira a su ramada, de la cual no saldrá en toda la noche. “Durante la noche se come, y el que no... hay que bailar en la noche, hay que hacer fiesta, hay que amanecer la fiesta”¹²⁵. El baile es un elemento fundamental en el Nguillatún.

“El baile, en la noche se baila para que no esté la gente pará’ nomás. Para no tener la gente pará’, pa que no se aburran, es pa eso. Principalmente el baile es para eso, pero hay bailes también que van relacionados para poder

¹²³ El *Nguillatufe*.

¹²⁴ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

¹²⁵ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

demostrarle a nuestro Chao Dios. El baile que más se le muestra a nuestro Chao Dios es el Loncomeo y el Purrún, y el Choike. Lo que me conversaba mi abuelita, anteriormente cuando se hacía Nguillatún, el baile también... ninguna dama entraba a bailar con los varones. Se entraba un grupo de varones a bailar y después entraban puras damas, y esto aunque fuera por entretención, era por obligación, ahora ya no se hace así, ahora bailan todos revueltos. Hoy es un poco difícil llevar esa orden, porque la gente está acostumbrada casi. Hay cosas que se pueden llevar sí, pero el baile sí que no se puede, están acostumbrados a bailar así, claro que la gente que baila no será un atrevimiento, pero la forma no era de la antes.

Mientras se baila durante la noche, “la machi se queda por ahí nomás, en la ramada toda la noche. La invitan una ramá, después otro, y así por ahí pasa. Y se está toda la noche bailando, de amanecida. Ya cuando amanece, cantan los gallos por ahí, ya toca el *Kullkull*. (...) Cuando toca, esa es señal que hay, es la señal, igual que en el deporte, cuando el capitán toca el pito, todos tiene que reunirse”¹²⁶. Esta señal es indicio de que se va a iniciar la rogativa principal. Esto ocurre entre las seis y las siete de la mañana, cuando se aprecia que ya empieza a clarear, ya que a la salida del sol, por el oriente, todos deben estar dispuestos y la rogativa debe comenzar.

ROGATIVA PRINCIPAL AL AMANECER

Como ocurrió el día anterior, la machi sale junto con su gente y se junta en el *rewe* con el *nguillatufe* y su gente. Aquí se disponen, mirando hacia el oriente en espera de la salida del sol, en tres filas, la primera de niños, la segunda de mujeres y la de atrás de hombres. Dejemos que Edgardo Antileo nos lo explique: “Todos los niños chicos tenían que hincarse, digamos, hincarse una hilera de puros varones, más adelante tenían que hincarse todo lo que eran las damas, más adelante tenían que hincarse todos los niños chicos, todos los

¹²⁶ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

inocentes, todos los niños chicos que son inocentes. Entonces los niños chicos se hincan adelante porque no saben. Porque también tiene su significado eso, y las damas al centro, porque las damas son ellas que tiene que hablar directamente con la madre sagrada, con la virgen santísima¹²⁷”.



Figura 13. Vista de la machi, señora Margarita Valencia, y el *nguillatufe*, *lonko* Juan Segundo Huenupil (con un pañuelo en la cabeza), junto a otros participantes, en la rogativa al amanecer del Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

¹²⁷ Aquí se descubren indicios del sincretismo con la religión católica. Se equipará a la Ñuke Mapu, a la madre tierra, con la virgen santísima. No hay que olvidar que esta zona fue extensamente recorrida por los misioneros jesuitas y franciscanos durante la colonia. Una misión habría funcionado en el sector hasta mediados de los años cincuenta, en el lugar conocido como Las Misiones.



Figura 14. Vista de uno de los *kuriches* del Nguillatún celebrado por las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur, en el sector de Comillahue, 1998.

En este momento se dirige la primera plegaria, que se hace en *chedungun*, la cual es recitada por todos los asistentes, dirigidos por el *nguillatufe*.

“Hay que buscar hartas conchas de loco, así con ese de a poquito, todos con su hojita de canelo, y se está rogando y pidiendo con su propio idioma que Dios, que él nos dejó en esta tierra, y ‘nosotros necesitamos que usted se acuerde de nosotros, que tus hijos están clamándote, y pidiendo que la semilla que tenemos botada en la tierra, que dé buen fruto, buen grano, pa’ que tenga-

mos una buena cosecha, pa' que críen nuestros hijos, vuestras hijas, abuelitos, ancianos, todos se críen bien, el pueblo, el país, que no tengan novedad'. Esta como una oración... si es la misma, lo que hace diferencia es el idioma. Si en el mapudungún se habla la misma oración que un evangélico, que un católico. (...) Uno, pa' *nguillatukar*, hay que doblar la rodilla, como dice el *winka*. *Yukutuy*, dijo el mapuche. (...) Y ahí se pide por toda la familia, que estén bien, que no haiga novedad mala dentro de... el único padre que nosotros conocimos es solo Dios, él nos cuida y nos guarda día y noche. Y nos ha dejado esta tierra pa' nosotros sufrir y que nos cuide y nos guarde. Así es la oración"¹²⁸.

El rito es controlado por *kuriches*, quienes responden a la *machi* y al *nguillatufe*. La función de estos personajes es actuar como ayudantes del jefe del ritual, para lo cual deben servir como ordenadores, cuidando que los participantes no se desordenen, que ocupen su lugar en el rito sin afectarlo. Tienen la facultad de reconvenir a los revoltosos y, en casos extremos, de hacerlos abandonar el área ritual. El *kuriche* usa un pañuelo amarrado a la coronilla y no lleva manta, solo un atuendo regular, es decir, pantalón, camisa y/o chaqueta, según las condiciones del clima. Van subidos a un caballo de madera, que se construye con una caña de colihue (*Chusquea culeou*) cuya cabeza se hace de tablillas móviles ligadas con pequeños tarugos de madera y unidas por hilos trenzados a modo de riendas. A ambos lados de la cabeza, generalmente cuelgan pompones de lana de color (verde, rojo o azul). En el otro extremo, a manera de cola, se amarra un haz de hilos de lana de entre 30 y 40 cm de largo, que son de color oscuro, generalmente negro, café o gris. Utilizan en su mano una espada de madera de 40 cm de largo. Si bien su misión es mantener el orden en la ceremonia, también tienen un carácter festivo y travieso, ya que aprovechan las pausas en el ritual para divertir a los concurrentes al Nguillatún con sus inofensivas travesuras. El origen de estos personajes no es muy claro. Algunos lo atribuyen a que con ellos se trata de ridiculizar al *winka*, al conquistador español. Creemos que es una representación de los guerreros de antaño, quienes a caballo recorrían toda La Araucanía imponiendo respeto a sus *lonkos* entre sus enemigos.

¹²⁸ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

En este momento aparecen cuatro *peñis* montados a caballo. Tienen que ser jinetes diestros. “Esos cuatro caballos están vuelta y vuelta, la gente está toda hincado aquí, y los cuatro caballos se van con la bandera, se dan vuelta y vuelta. Eso se llama *awún*”¹²⁹. Con eso es lo que está pidiendo que Dios pueda recibir esa oración que se hace, entonces ellos están vuelta y vuelta, unos andan con una bandera negra y otros con bandera blanca”¹³⁰. Estos jinetes, gritando, dan vueltas al *rewe* y la gente que lo rodea, y dan unas carreras a todo galope a lo largo del *palihue*. En el intertanto, las personas más cercanas al *rewe* comienzan a realizar un baile (*purún*) en torno al altar. Terminado esto, todos vuelven a ubicarse como antes y se realiza una segunda plegaria.

En este momento se debe realizar el sacrificio a Chao Dios.

“Tiene que haber un sacrificio. Hay que hacer el sacrificio de dos corderos. Hay que desangrarlos y recibir la sangre, y con eso... se le ofrece a Dios”¹³¹.

“A veces le piden cosas que no hay, acá abajo tenían que tener, digamos, la sangre, la sangre de un cordero, tenían que sacrificar un cordero, como dicen los religiosos, tenían que hacer sufrir a un cordero, entonces con esa misma sangre se ruega a Dios para que Dios vea la sangre, la sangre significa vida, por eso que toda persona que ruega, todo Nguillatún se hace así, se ruega con sangre, con *mudai*. El agua significa limpieza para el mundo y la vida de uno, y la sangre significa vida para nuestras almas, por eso que siempre se ruega con sangre y *mudai*, se ruega para que Dios mire que se está sacando, como los curas usan la hostia y el vino, entonces es la misma cosa. El *mudai* significa el vino, en vez de tener, como los curas usan el vino el color nomás, pero no el sabor, entonces acá se usa el *mudai* en vino, y al mismo tiempo el *mudai* está representando el agua bendita, el agua sagrada, y la sangre significa la vida de una persona”¹³².

¹²⁹ Faron señala que esta parte del Nguillatún recibe el nombre de *Awn*, ceremonia que “despeja el campo ceremonial de posibles fuerzas del mal” (1997: 92).

¹³⁰ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

¹³¹ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

¹³² Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.



Figura 15. Jinetes con banderas blancas y negras, en el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

Ahora la machi debe invocar a su espíritu y entrar en trance. “Hay que bailar, la machi llegando los espíritus, tiene que decir que de esta manera hay que *nguillatukar*, hay que tener harina, hay que tener loco de trigo partido. De todo se le pide, hay que tener harina, si no hay harina tostá, harina cruda. De todo. (...) Aquí la machi llama a su espíritu fumando. Fuma un cigarrillo y ahí se sabe que se está llamando al espíritu de la machi. Acá se sabe si Dios está contento o no con lo ofrendado. Una vez que el espíritu la ha tomado, ella se sube al *rewe* y baila

ahí encima”¹³³. En este trance, la machi baila encima del *rewe*, lo que indica que ha ascendido y está en comunicación directa con Chao Dios. El dueño de la machi y la *ñalkan* la asisten en todo momento, siendo el primero el encargado de traducir las aparentemente incoherentes palabras que emite la machi en su trance.

Luego se sigue bailando y “después piden tener buena cosecha, piden tener alimento; trigo, las papas, que haya buena cosecha; que haya harto cochayuyo en el mar”¹³⁴.

ROGATIVA EN EL MAR

Una vez terminada la tercera plegaria, el *nguillatufe* y la machi disponen que se haga la rogativa en el mar. Para esto, una delegación baja a la playa a entregar ofrendas al *Ngenlafken* (dueño del mar) o *lafkenwentro*. En palabras de don Juan Segundo Huenupil:

“Luego que se hace la rogativa, que se le pide a Dios, puntualmente hay que ir al mar. Esto se hace después de amanecida. Después de este primer Nguillatún en su tierra, en su loma. Porque en el Nguillatún en la loma se hace con diferentes artículos, *mudai*, harina, locro de trigo, y se junta todo los arbolitos, como el trigo que está espigando, la papa, la arveja, todo eso, y se hace una reunión en el primer Nguillatún en la loma, y después toda esa cosa que sobró se retoma en un lavatorio, en una batea así, y ese todo lo que quedó como desperdicio, ese nuevamente uno lo tiene que llevar al mar, y se vuelve hacer el mismo Nguillatún que se hizo en la loma, en el alto. Entonces el mismo Nguillatún, la misma oración que se hizo aquí en la loma, se hace en el mar. En la playa. Uno espera que se devuelva el mar... y se lleva una tirá de conchas de loco. Se dice *Madei*... esa es una hilera larga, y entonces se pone *mudai*, se pone harina, se pone la sangre de los corderos en las conchas que se sacó de la fiesta. Todo lo que había hay que llevarlo, y se manda a dos hombres para que vayan a sacar el permiso en el mar, porque no es tampoco llegar y entrar”.

¹³³ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

¹³⁴ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.



Figura 16. Representantes del *nguillatufe* y la *machi*, encargados de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

Esta parte del rito es fundamental para los *lafkenches* y marca notables diferencias con los Nguillatunes de los llamados mapuches *wenteches*¹³⁵, que no la realizan. En este punto, la comunidad ritual del Nguillatún se divide en dos, de modo que no son ni el *nguillatufe* ni la *machi* los encargados de realizar esta ceremonia, sino que ambos designan una especie de delegados que los representan, los que, en compañía de dos *kuriches*, tienen la responsabilidad de realizar la ceremonia abajo en la playa. Don Juan Segundo Huenupil explica el sentido que tiene esta ceremonia en el mar:

¹³⁵ En el decir de los *lafkenches*, mapuches del interior, no de la costa.



Figura 17. Vista general de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado por las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998.

“¿Por qué se va a hacer el Nguillatún en el mar? Porque el mar también tiene de todo alimento, de todo marisco. Se hace la rogativa igual que en la tierra, en los cerros, porque en los cerros tenemos la papa, el trigo, el poroto, el maíz y más frutos nativos, naturales, que salen de los montes, todos esos sirven, y todos esos se piden a Ngenechen, a mi Dios. Y igualmente en el mar también está produciendo muchas algas, mucho marisco, distinta manera de marisco, y toda la gente ya se aporta en el mar, trabajan en el mar también, sacan para alimentar vuestra vida, y así criar nuestros hijos menores, comprarles cualquier vestuario. El mar ayuda mucho, por eso también al mar también hay que hacerle un Nguillatún, para que Dios Ngenechen dé toda esa producción que está naciendo del mar, como salen las algas, el cochayuyo, la luga, el molusco, el erizo, y todos esos mariscos que sacan los buzos, y todos son del mar, así a todo eso a Ngenechen hay que rogarle, y al mar hay que pedirle”.



Figura 18. Vista parcial de los participantes de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado por las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998.

Esta parte del Nguillatún *lafkenche*, como hemos apreciado, es fundamental para las gentes del bordemar araucano. Con un desarrollo meticuloso, esta ceremonia marca uno de los momentos cúlmines de este ritual. Don Juan Segundo Huenupil, *lonko* de Comillahue, ilustra este momento:

“Al mar no baja la machi, sino que allá van puras personas, que la machi deja ordena’o en el Nguillatún, en la loma donde se hace el Nguillatún, y las gentes van ordenados de esa misma idea de la machi. Yo, como *lonko*, a mí dan toda esa palabra, y yo tengo que mandar un *werkén*, dos *werkenes*, que ellos vayan a sacar

el permiso en el mar pa' entrar a *nguillatukar*. (...) Ahí se le pide permiso a Ngenechen, al Ngenechen de arriba, pa' que también le dé permiso pa' *nguillatukar* en el mar, porque también nosotros tenemos el sembrado igual como en la tierra en el mar. Ahí produce toda clase de sembrado pa' alimentar a la gente, como el *coyoi*, los mariscos. Todos se deben dirigir a Ngenechen, porque el mar tampoco se dirige solo, hay alguien ahí que lo dirigió, y por eso está así, y le dejaron especies en el mar, cualquiera cosa. Y ese permiso se va a sacar en el mismo rato, antes que las gentes lleguen a tocar la playa, la arena abajo.

»Los dos hombres van adelante, y ya. (...) Ellos bajan. Son dos hombre primero que van hincarse en la playa, adonde viene a volver la ola el mar, (...) sacan el permiso igual como va el *werkén*, y le dicen 'me mandaron a sacar el permiso pa' *nguillatukar* aquí en el mar, porque nosotros tenemos necesidad, y la necesidad... somos ordenados de la machi, del *lonko*, y por eso venimos a hacer este Nguillatún aquí en el mar'. Ellos se paran frente al mar y hablan igual como si estuvieran conversando con otro. Un hombre que sepa hablar un poco de palabras en mapuche lo puede hacer. A este no va la machi. Ese hombre que va a sacar permiso, ese es el que dirige el Nguillatún. No es el *lonko*, ese ordena nomás.

»Después entra el grupo, después que se pidió el permiso, y entonces ahí se hace el Nguillatún, hacen el *marreupu*... *Marreupu* significa un varío de concha de loco... se hace una hilera larga, todos, cada cual con su concha de loco, *nguillatukando* y gritándole a Ngenechen que les dé marisco, que le dé todo lo que hay en el mar. Eso. Porque todos esos cereales, después termina el Nguillatún, todo se echa al mar, que todo recoja el mar, pa' que el mar también agarre fuerza y escuche y le dé la producción del mar a la gente de afuera. Ese es el significado que tiene el *lafken*.

»Luego, cuando se empieza rogar, empieza a subir el mar, porque el mar espera que le dejen el *marreupo*. Después que lo dejan, el mar viene arrollado, y arrolla todo el loco que le dejan dentro de ese envase, y todas las conchitas quedan afuera ahí, y después la gente lo vuelve a recoger, y le vuelve a dar la hilera, si hay sangre, sangre se hace, si hay *mudai*, loco, de todo se pone. Pero el mar no viene a buscar una conchita de ese marisco, sino que recoge puro lo que tiene adentro¹³⁶.

¹³⁶ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

Nuestro informante hace hincapié en el hecho de que el mar comienza a subir, que la marea comienza a subir cuando la rogativa se inicia. Esto indica que el Ngenelafken, el dueño del mar, que es Chao Ngenechen, está escuchando y viene a tomar las ofrendas, las que, dentro de las conchas de loco, esperan en la playa. Parece ser un momento mágico... y lo es, como me tocó apreciarlo. Así lo relata Edgardo Antileo, de Tranicura:

“Entonces, cuando uno se va en orden al mar puede estar unos 20 metros donde la marea no llega en ningún momento, si uno dejó toda esa hilera con todos esos alimentos en conchitas de loco así, de ahí le dicen al que levanta el Nguillatún, le dicen: ‘Aquí ven a buscar tu alimento (le dicen en *chedungún* sí), ahí están mis alimentos que yo me mantengo y quiero que ustedes también se sirvan de mi alimento que yo me sirvo (eso dicen en *mapudungún*), se ruega al mar, porque el mar también tiene un espíritu, en mapuche se llama Ngenelafken, el que manda todo, pero el que manda el mar es Dios porque Dios tiene otro espíritu directamente al mar, porque el mar tiene ese movimiento y para que el mar pueda, digamos, rotar sobre la tierra, porque si el mar, si Dios no tuviera ningún espíritu en el mar, el mar está ahí nomás, todas las cosas que están en el mar estarían muerto, Dios tiene un espíritu en el mar que se llama Ngenelafken. Entonces el Ngenelafken es el que viene a recibir el alimento, se le da alimento a ese, entonces ese espíritu recibe su alimento da el contacto hacia Dios, el espíritu ese da el contacto con Dios recibir sus alimentos. Entonces cuando uno tiene experiencia uno cacha al tiro, que el mar llegó, viene una marea viene a buscar todas las conchitas de loco, los da vuelta todo, cuando da vuelta todo las conchitas de loco, ahí viene a recibirlo. A veces la marea no sube, pero según lo que cuentan, porque también el mar a la tercer o al quinto viene a buscarlo, pero cuando las personas ruegan bien, cuando los *werkén* van a pedir buen permiso en buena condición, en la primera marea lo viene a buscar al tiro, lo da vuelta al tiro, y son cuatro veces que se tienen que hacerse así. Después va pura harina tostá’ que se deja en la conchita, y lo hacen igual, después nuevamente se deja mote, se vuelve a rezar, y al último dejan pan y ese ya es el último, y esa es la rogativa que se hace en el mar”¹³⁷.

¹³⁷ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.



Figura 19. Vista del regreso al *palihue* de los participantes de la rogativa realizada en la playa, durante el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

Volvamos al relato de don Juan Segundo Huenupil:

“Es corto ese Nguillatún. Ellos bailan allá en la playa. Y uno cuando lo va a recibir, la ola lo viene a buscar y bota después las conchas sin nada de comida. Dios ahí lo está oyendo. El mar es sagrado. Después que ha terminado el *marreupu*, la gente sube y los que quedaron los están esperando. Eso se llama *youñetuy lafken amulu*, el que va al mar se recibe en él nuevamente, igual que una visita que se llama de otro lugar, igual se recibe. Entonces se dicen que uno... *youtuay lafken tulu*, él que fue al mar, ese es recibirlo nuevamente”¹³⁸.

Edgardo Antileo nos describe este momento:

¹³⁸ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

“Después de eso se viene toda la gente pa’ arriba, se vienen todos, otra vez la llegada, y tampoco no pueden llegar así nomás a la ramá’ o al canelo. Ahí llegan todos bailando, llegan toda la gente que fue al mar llegaron juntos, llegaron, y los otros vienen a encontrarlo, los que quedaron arriba, donde está el Nguillatún; sale toda la gente a encontrar a los que fueron al mar, y se van a encontrar, ahí van a preguntar a cómo les fue en el mar, acaso si recibieron su rogativa que fueron a dar al mar. Ahí tienen que ir nuevamente los dos *werkenes* que van al mar. Dos *werkenes* tienen que quedarse arriba donde se está haciendo el Nguillatún, entonces esos dos *werkenes* van a encontrar a los otros dos *werkenes* que fueron al mar, entonces ahí se conversan, se preguntan, se preguntan cómo fue la rogativa que se hizo en el mar, si lo recibieron o no lo recibieron”¹³⁹.

CONTINUACIÓN DE LA CEREMONIA PRINCIPAL

Las dos partes tienen que volver a encontrarse. La comunidad ritual, dividida en dos, debe reunirse y volver a ser una. Esto se produce arriba, en el *palihue*.

“Eso se hace en la loma, después que se ha vuelto del mar, porque cuando llegan del mar, entonces, la mitad de la gente va al mar y la mitad queda arriba, y esa mitad se forman en el canelo, bailan por mientras, y después, cuando los otros suben, los van a encontrar y van a encontrar en la punta de donde se juega la chueca, del *palihue*, y de ahí se echa pa’ dentro, se recorre toda la cancha del *palihue*, eso. Después se dan dos o tres vueltas en el canelo, cuando después que volvió, e hizo el recorrido en el *palihue*, dos, tres vueltas, ya poh. Se empieza de una punta, y va a la otra punta, bailando y tocando todos los instrumentos, y después de las puntas del norte vuelve, y ahí llega a su canelo, y en el canelo da sus tres, cuatro vueltas bailando, y después se tranquiliza, se para el baile, y ahí baja el comistraje, de platos... 70, 80 platos, para todos los que fueron al mar. Eso es así, que cuando, bueno, hay alimento, comen todos los que fueron al mar, y si sobró, los restos también se le entrega, porque toda la comida que se deja en

¹³⁹ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

esa hilera es pa' servirse y pa' que Dios Ngenechen esté mirando, porque estas gentes... pa' que digan nuestros hijos, esto es lo que necesitan y esto es lo que me piden, y tengo que dárselo en abundantemente. Por eso se hace a pleno aire, a pleno sol, a plena vista, para que vean. Por eso es que llueve también, porque la machi llama a todo tiempo, y no solo la machi, sino que la machi dicta y después todos los viejitos que ya tienen su conocimiento, todo lo que dijo la machi, que es lo que van a decir en el Nguillatún, y todos lo tienen que repetir después. Pedimos buen tiempo, pedimos lluvia, pedimos que tengamos buena cosecha¹⁴⁰.

“[Después de la comida ritual], a las doce del día, cuando ya sacan todas las ollas, ahí ya tienen que... se sacan todas las ollas... se sacan todas las ollas del canelo y se dejan todas las ollas destapás, destapaítas y todo ese vaho para que Dios lo pueda tomar, el aroma de la comida, claro, entonces, se dejan las ollas, el *kuriche* pasa contando, todo *kuriche* tiene que contar de cien pa' arriba, no de una a diez, tiene que contar de cien arriba. Porque si los *kuriches* cuentan de cien, entonces Dios dice que están pidiendo hartó, porque cuando dejan la olla significa que están pidiendo los alimentos que están dentro de la olla. Por lo que dan ellos, los espíritus de la machi, es que tiene que ser de esa forma. Entonces ellos piden de esa forma, como el espíritu de la machi lo dice. Se dejan todas las ollas ahí, entonces a lo que Dios ya tomó, se dejan unos cuatro minutos sin tocar, pero esa olla tampoco no se puede sacar ni un plato de sopa, supongamos que esa olla se hizo directamente pa' dejar ahí, pero sin sacarle ni una presita... esas ollas se hacen directamente para eso, para darle el vaho a Dios. Ese es el cuidado que se debe tener, porque muchas gentes no son honrados y sacan algunas presitas así, ¡y se hace! Solo el vaho es para que tome Dios, y después se come, a lo que Dios ya tomó el vaho, tomó todo el aroma de los alimentos después se sirve uno. Entonces a lo que se hizo eso, todos los dueños de olla, todas las señoras que llevan su olla, ellas pescan el cucharón y comienzan a rogar, ruegan con el alimento. A veces los *kuriches* meten una cuchara en las ollas... pero esas cosas a veces son para poder revolver la olla y salga más vaho. A lo que hicieron eso todas las señoras mujeres llevan su olla y con el mismo cucharón sacan un poquito de sopa y comienzan a rogar, van sacando y van rogando.

¹⁴⁰ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

Cuando terminaron de rogar todas con su olla, después ninguna de esas ollas se mueve de ahí, esas ollas tienen que terminarse todo, tiene que terminarse en el canelo, tiene que repartirse toda; toda la gente que está mirando, que anda por ahí, se le tiene que dar a todos, no tiene que quedar ni una presa dentro de la olla, tiene repartirse a todo el mundo. Ninguna olla se puede moverse de ahí, porque tiene que terminarse todo ahí. Supongamos que son cincuenta ollas, las cincuenta ollas tienen que terminarse en el canelo, se reparte a toda la gente que está ahí, se les da a todos. Al terminar todas esas ollas y después ya viene otro baile... ya se sirvieron todos en el canelo, viene un baile”¹⁴¹.



Figura 20. *Kuriche* dirigiendo la ofrenda de comida que cada participante hace durante la rogativa principal en el Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

¹⁴¹ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.



Figura 21. Mujeres realizando su ofrenda de comida durante el Nguillatún celebrado por las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur en el sector de Comillahue, 1998.

Esta es la parte fundamental del Nguillatún *lafkenche*. Luego de terminada la rogativa central, que duraba toda la mañana, la gente se iba a sus ramadas a descansar, algunos a dormir, otros a conversar y a matear un rato. Luego, en la tarde, casi al anochecer, se reanudan los bailes, los que se prolongarán durante toda la noche.

FINALIZACIÓN DEL NGUILLATÚN

A media mañana del día siguiente se realiza la rogativa final, en la que, en el decir de Edgardo Antileo, “ahí nuevamente la machi llama a su espíritu; le dicen que llame, porque no es que ella llame por sí sola, el que levanta el Nguillatún pide otra vez que llame a su espíritu la machi para poder saber cómo salió el Nguillatún. Si fueron todas las oraciones que se hizo fueron todas recibidas o no, entonces el espíritu de machi dice si fueron todas las oraciones recibidas o no”¹⁴².



Figura 22. Machi Margarita Valencia llamando a su espíritu durante la rogativa final del Nguillatún celebrado en el sector de Comillahue, 1998.

¹⁴² Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

Luego de concluida la rogativa final, mientras las mujeres comienzan a preparar el almuerzo, los hombres de las dos comunidades se organizan y se trenzan en un partido de *palín*, un *nguillatupalin*, que puede durar hasta dos horas y hace las delicias de los asistentes, los que comentan el partido, las jugadas más interesantes, espectaculares, y las más polémicas, alabando a los jugadores más diestros y riéndose de los menos hábiles.

Luego de almorzar, cada comunidad, cada familia comienza a despedirse, a guardar sus enseres y cosas en las carretas, para luego salir del *palihue* rumbo a sus casas, dejando las ramadas y el *rewe* como estaban, sin desarmar, de lo que se encargarán los elementos.

NGUILLATÚN PARA HACER LLOVER

Los *lafkenches* cuentan que, en ocasiones, tal como lo señaláramos antes, se hacían rogativas especiales frente a algún evento de la naturaleza, como un maremoto o una sequía. Una de estas ocasiones especiales es cuando se le pide a Chao Ngenechen que llueva, tal como lo relata don Juan Segundo Huenupil:

“Esto se hacía por la comunidad propia. Porque uno pa’ hacer llover, uno tiene que irse a un salto muy elevado por ahí, muy inculto, en donde entra nadie ahí. Hay que entrar a unos saltos... amanecer bailando y gritando, tirando agua, que llueva. ‘*Maupe maupe*’, decían. Y tiraban l’agua por aquí y por allá. Unos mojados y otros decían: ‘*llovío, llovío. Mauy mauy*’, decían los otros. Y en veces uno en la mañana, cuando terminaba y salía del estero, llegaba al *nguillatue*, en donde se hacen los Nguillatunes, la cancha donde se hace la fiesta. Ahí mismo uno se venía en la mañana, traía un buey negro, un toro negro y un caballo negro. Eso amanecían esos en el estero entumidos. No los metían al agua, pero a cada momento les estaban tirando agua. Tenían que ser negros, porque la parte oscura tiene que ser agua, llama al agua. Después se terminaba

y cada cual llevaba sus animales de vuelta. Es una fe que se hace. Tiempos históricos, antiguamente era así una creencia que tenían los primeros abuelos y bisabuelos”¹⁴³.

Edgardo Antileo, de la comunidad de Tranicura, nos entrega un completo relato de estas ceremonias para hacer llover:

“Hoy día se anda avisando casa por casa que mañana vamos a ir a pedir agua a tal parte, vamos a ir a pedir agua a el salto, a una cascada, entonces tal y tal día mañana vamos a ir a pedir agua, y queremos toda la gente nos acompañe con todo. Ya como toda la gente está necesitada de agua, estando en una gran sequía tiene que ir porque a todos les hace falta el agua. Fueron todos, se juntaron donde se hace el Nguillatún, se juntan ahí, plantan dos canelos; dos matas de canelo, igual que para el Nguillatún, generalmente se hincan todos de rodillas en el canelo, si quieren pedir harta agua, colocaron una bandera en cada canelo, las dos negras. Entonces ellos se hincan, su canelo pa delante, y están todos hincados mirando hacia el sol. Entonces ellos están todos hincados de rodilla, rogando, pidiendo que ellos van a pedir agua. Entonces la machi llegó, llamó a su espíritu, entonces la machi da toda la orden de cómo se tiene que ir al mar, tiene que ir a pedir al mar, adonde piden agua. Entonces ellos van, están todos hincados de rodilla pidiendo y supongamos que llevan un caballo negro, pueden llevar un toro negro, entero negro, que no tenga ni una pizca de blanco. Eso los llevan adelante, aquí están los dos canelos, están hincados atrás, y en cada canelo hay amarrao un animal; un caballo y un toro negro. Y ese toro negro se le coloca un paño negro, si es caballo, se le pone amarrao al cuello como una pañueleta, el toro igual. Después ellos, la machi está con su espíritu, entonces ella dice, los espíritus dicen a tal y tal hora van a ir al mar, dan la hora. Entonces cuando ya van a salir del canelo nuevamente se hincan para decir que van a ir al mar, y salen pal mar, a la segunda vuelta entran el caballo y el toro, los dos juntitos así los llevan bailando en el canelo, dos vueltas al canelo bailando y

¹⁴³ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1997.

ahí se van a donde se va. El mar está pegando así, la marea está llegando así, y ahí justo hay una cascada. El mar está llegando ahí, y el agua está cayendo ahí. Está pegando entre cascada y mar. Cuando está bueno el mar queda una playa, pero cuando está bravo está pegando justo en la cascada. Entonces de ahí la gente no va ninguno con ropa blanca, van todas con ropas negras, debajo en el interior puede llevar ropa blanca, tiene que ir con pantalones negros o casaca negra, los que tienen rebozo, rebozo negro, todo de negro. Y llevan harto helecho, todo eso, y las dos banderas arriba. Queda una bandera negra en el canelo donde estuvieron bailando, ahí queda una bandera, y la otra se lleva pa bajo en caballo. Y ahí pasan bailando, entre las seis y las nueve se están juntando, cuando empieza a oscurecer bajan al mar a bailar y ahí amanecen bailando, los mismos bailes del Nguillatún. Nosotros, cuando pedimos algo, siempre lo hacemos así, y cuando no hay un salto a la orilla del mar, se hace con la misma agua del mar, algunos llevan algunos baldes, llevan fuentes, y ahí se van tirando agua, van diciendo *maupe, maupe* (como se dice); *maupe, maupe* quiere decir que llueva hasta... Pero tampoco pa llegar al mar, para pedir agua se llega tal como se hace en el Nguillatún, se mandan los *werkén* a pedir permiso abajo, y de ahí se baja toda la gente, ya con la machi abajo se arrodilla, y todos se arrodillan para pedir agua. Y de ahí ya se comienza la fiesta en la noche, la fiesta se hace en el mar, no se hace arriba en el canelo, y toda la gente tira agua, tira agua, todo lo que alcancen a agarrar con la fuente lo tiran. Ahí no se come, comen pura merienda en la casa nomás hasta el otro día en la mañana, toda la noche sin comer nada, y de ahí hasta que llueve... esto termina como a las ocho.

»Hay dos formas para hacer llover, se va a pedir o van a comprar agua, son dos cosas. Para pedir se hace primero la rogativa. Para comprar se pide, pero después hay que pagar, después tienen que hacer un Nguillatún después. Nosotros, cuando fuimos a pedir esa vez lo hicimos así, fuimos a comprar agua, pero esa misma noche llovió, dijeron que pa acá llovió muy fuerte, todo esto pa acá, que llovía torrencial, y eso que sí estaba muy despejado, ¡si no había ninguna nube!, nada, nada. Esa noche que fuimos a pedir agua no había ni una nube en el cielo, nada, nada, en sequía, los trigos se estaban secando. Esa noche que fuimos a pedir agua, pero esa noche, como a esa hora de la cuando estábamos bailando en el canelo, el

espíritu de la machi dijo; si lo hacen bien, agua le van a soltar. Si ustedes van a rogar bien al mar esta misma noche nos van a soltar agua, y lo más que tiene la machi de aquí es que ella está tomado del trueno, lo bueno que está tomado del trueno, porque el trueno es el que suelta el agua, eso es lo bueno que hay. Los mismos *tralcanes*, *tralcanes* es el nombre del espíritu de ellos, *tralcanes*, los *tralcan* se tiran el trueno, entonces ellos mismos dijeron que si van a rogar bien al mar, van con buenas intenciones, esta misma noche les vamos a echar agua. Toda la gente contenta, cuando estábamos bailando en el canelo, bajamos altiro, bajamos al mar. Estaba oscuro y ya estábamos listos pa' ir al mar, por dentro se fue formando una nube, justo donde estaba todo el canelo arriba, se fueron formando un poquito así de nubes, un poquitito de nubes se fue formando, y ese poco de nubes cuando ya llegamos al mar, llegamos todos en la noche ya, esa nube ya fue tapando. A eso de las dos de la mañana ya estaba tapao todo el mundo, y ya a esa hora de las tres ya estaba lloviendo. Caía una lluvia, en el mar no caía fuerte el agua, caía como una lluvita nomás. Dicen que para Tirúa el agua se largó como a esa hora de las doce, como a las doce de la noche se largó el agua. Esa vez hasta como venía el río Tirúa el río se amplió, que si esa machi cómo quedó de mojá, como si le hubieran tirao agua con manguera. El agua duró dos nomás, un día, esa noche toda la noche, y esa mañana hasta las doce, de ahí paró el agua, imagínese que cuando veníamos pa' arriba nos mojamos. Eso fue muy bueno, hartó que le arregló a la gente, con eso tenía pa'l trigo y todo eso¹⁴⁴.

Don Paulo Nahuelpán, de Puente Tierra, hace hincapié en la prontitud con que Chao Dios, antaño, respondía a los ruegos de los *lafkenches*:

“Cuando venían los años secos se secaba el pasto y no había pasto pa' los animales, entonces ahí pedíamos agua. Y Dios nos respondía pronto a nosotros, pero ahora no, ahora Dios se está olvidando de nosotros. Hacíamos Nguillatún, íbamos a rogar al mare, llevábamos dos caballos

¹⁴⁴ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

negros, dos animales negros cuando queríamos pedir agua. Antes íbamos a rogarle, por mientras que estábamos rogando, antes de llegar a la loma ya el agua venía encima... Hay una isla ahí, levantaban, le ponían bandera a nosotros a la isla allá... ya levantando bandera en la isla ya está: 'Viene el agua', decíamos altiro. Y venía, pues, antes que llegáramos a la loma, donde teníamos las ramás, cocinera, de todo... el aguacero ya, a correr por la loma esos esteros de agua y lluvia que llegaban"¹⁴⁵.

También se hacía una rogativa cuando las lluvias ponían en peligro las cosechas.

"Cuando llueve mucho, y hay peligro de que las siembras se perjudiquen... ahí se va donde el canelo, van todos de blanco, en vez de negro, de blanco, con banderas... la señora con pañueleta blanca y todos los varones van con pañuelo blanco y las dos banderas también, la bandera blanca puede ser más grande y la bandera negra puede ser más chiquitita. Si la bandera más chica, más poca lluvia; si la bandera es más grande es más agua. Si la bandera blanca grande que se tiene más buenanza. Pero la rogativa es toda la misma, cambia nomás porque están pidiendo buenanza, la bandera cambia y el vestuario. Hace un tiempo hicieron uno, se largó el agua así como estaba ahora mismo los trigos, se largó el agua y no paró más, al final los trigos estaban naciendo en las matas y las arvejas igual, se estaban naciendo en la misma mata, estaba volviendo a renacer en la misma mata de trigo, todos los trigos que estaban arriba estaban saliendo matitas de nuevo arriba, esa vez dicen que hicieron un Nguillatún grande pa que parara el agua. En esta rogativa no se va al mar, se va al mar cuando se hacen Nguillatunes para las siembras, para cuando se dan las gracias"¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Entrevista a Paulo Nahuelpán, Puente Tierra, 1998.

¹⁴⁶ Entrevista a Edgardo Antileo Valencia, Tranicura, 1998.

CONCLUSIÓN

El Nguillatún es la ceremonia más relevante desde el punto de vista de la religiosidad tradicional *lafkenche*. Su finalidad fundamental es asegurar el clima y las condiciones necesarias para obtener buenas cosechas y abundancia. Sin perjuicio de lo anterior, consideramos que el Nguillatún en esencia es una ceremonia restauradora del equilibrio cósmico, que permite a los *lafkenches* controlar los desastres que se producen por eventos naturales como los terremotos, maremotos y sequías, cuya causa principal sería que se apartaron de los preceptos de la cultura tradicional.

La fuerte irrupción de la religión evangélica de la década de 1980, así como el abuso del alcohol en la ceremonia y el relajamiento con la disciplina y la ética asociada al saber y la cosmovisión tradicional, parecen ser los factores más importantes que influyen en el abandono de esta práctica fundamental de las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur en la última parte del siglo xx. Sin embargo, vemos también que la revitalización cultural que se produce después de la dictación de la ley indígena en 1993 genera un renacer de esta práctica, en la cual no se quieren volver a repetir los errores de antaño.

La descripción de esta ceremonia nos muestra un complejo sistema ritual que comienza con el acuerdo de realizar el Nguillatún e invitar a la otra comunidad, junto a los preparativos previos. El Nguillatún como tal empieza con la instalación del *rewe* y la recepción de la comunidad visitante. La primera ceremonia se realiza al atardecer, para que, durante la noche, las gentes bailen en torno al *rewe* mientras esperan la ceremonia principal, que se produce al amanecer. Esta ceremonia se divide en tres partes. La primera es la rogativa central, luego de la cual parte de la concurrencia va a la costa a hacer otra rogativa específicamente dirigida al Ngenlafken (el dueño del mar), para luego volver a terminar la ceremonia en el *palihue*. Finalmente se desarrolla la rogativa de cierre, luego de lo cual ambas comunidades juegan *palín*. Luego del almuerzo, los participantes comienzan a retirarse.

Cabe destacar la relevancia que tiene para las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur la rogativa en el bordemar. Esta se dirige al hombre del mar, personaje que se designa con el nombre de Ngenlafken o Lafkenwentro,

y su finalidad es asegurar que los recursos marinos, el cochayuyo, recurso fundamental en la economía *lafkenche*, sean abundantes el año por llegar. También resulta relevante el recuerdo que hacen de la rogativa especial para hacer llover. Ambas ceremonias resultan un distingo étnico fundamental que los *lafkenches* de Tirúa Sur destacan como propio y que marca una diferencia importante para ellos con los mapuches del valle y la cordillera.

CEREMONIA FÚNEBRE ENTRE LOS *LAFKENCHES* DE TIRÚA SUR

Los nacimientos, la vida y la muerte son aspectos siempre presentes en el cotidiano de las personas. En particular, la muerte de los miembros de las familias que integran las comunidades *lafkenches* de Tirúa Sur nos muestran costumbres similares a las del resto de la población no mapuche de nuestro país. Sin embargo, encontramos en la memoria de los más viejos antiguas costumbres que nos hablan de una tradición que aún permanece viva en la memoria de las gentes de ese territorio.

Uno de los aspectos que más entusiasmo despertaba cuando dialogábamos con nuestros informantes en Tirúa Sur fue la ceremonia de velorio y funeral *lafkenche*. En nuestras conversaciones se hizo mucho hincapié en las diferencias entre las costumbres mortuorias de sus antepasados, de sus padres, abuelos y bisabuelos, y las prácticas modernas, marcadas por el imperio de la ley chilena.

El relato que se presenta a continuación fue recogido en el trabajo de campo realizado en 1998 en el territorio de Tirúa Sur, comuna de Tirúa, provincia de Arauco, Región del Biobío, por el suscrito, en particular en la comunidad de Comillahue.

ANTECEDENTES

Son bastantes los relatos y descripciones que encontramos sobre las ceremonias fúnebres entre los mapuches. A continuación, revisaremos algunas que nos servirán de antecedentes para los relatos principales de este artículo.

Producto de su trabajo de campo en tres comunidades cercanas al pueblo de Cholchol, en la Región de La Araucanía durante la década de 1940, Misha Titiev entrega un relato muy interesante sobre la ceremonia de funeral mapuche:

“Tan pronto como una persona muere, la noticia se envía a sus vecinos, a los amigos y familiares que viven en otras reservaciones. Sólo se producen pequeñas diferencias en los patrones de entierro para adultos de ambos

sexos; incluso los funerales de suicidios no se apartan de las costumbres habituales. Las ceremonias más elaboradas y las ofrendas más suntuosas pueden acompañar los ritos de personas ricas y prominentes, pero el procedimiento general es muy similar para todos. Cuando una persona muere, sus compañeros de casa lavan el cuerpo, arreglan el cabello y visten al difunto con sus mejores ropas. El cadáver generalmente se guarda en el interior durante tres o cuatro días, durante los cuales la sección de la *ruka* en el que se encuentra es tabú para niños pequeños. Si la persona tenía un palo de chueca, un instrumento musical o un utensilio doméstico favorito, se guarda al lado del cuerpo, pero el resto de sus posesiones puede ser manejado libremente y luego pasar a un uso normal entre sus herederos. Hay poco miedo al contacto con un cadáver. Incluso la ropa de cama en la que yace una persona moribunda se lava y se utiliza nuevamente, excepto cuando la gente adinerada prefiere botarla, o cuando el miedo a una enfermedad contagiosa hace que sea más inteligente quemar la ropa de cama.

»Anteriormente, era una práctica común recurrir a una *machi* o a algún médico especialista para que realizara una especie de autopsia con el fin de determinar la causa de la muerte. Aunque esta costumbre ya no está muy extendida, todavía prevalece la realización de un simple rito de adivinación. Tan pronto como se produce la muerte, se colocan dos platos de trigo picado, cuidadosamente alisados, a cada lado de la cabeza. Antes del amanecer, a la mañana siguiente, estos son examinados de cerca. Si muestran impresiones de pies, o si la cabeza del cadáver se ha inclinado bruscamente hacia un lado o hacia el otro, se supone que eso significará que pronto ocurrirá otra muerte en el vecindario. El entierro se retrasa durante varios días para que todos los que han sido notificados del evento puedan reunirse en la casa del difunto. Mientras tanto, hay mucho banquete y bebida, con la participación simbólica del cadáver. Los preparativos para el entierro se realizan tan pronto como los familiares y amigos hayan tenido tiempo de reunirse. El cuerpo está encerrado ya sea en un ataúd convencional o en una 'canoa' anticuada hecha por bisección de un tronco de árbol robusto a lo largo. Cada mitad se ahueca, el cuerpo se coloca en la mitad inferior y el segmento superior se coloca sobre él y se ata como una tapa. Alimentos, vino, herramientas y ofrendas aportados por amigos y conocidos se colocan

dentro. El día del funeral, el ataúd y todo el equipo asociado se colocan al aire libre. Dos pares de oradores, conocidos como *weupin*, que representan las conexiones matrilineales y patrilineales del difunto, luego emiten largos elogios, durante los cuales recitan la historia de la vida del difunto, recuerdan su ascendencia, se centran en su buen carácter, y hacen públicos sus deseos expresos para la disposición de su propiedad. Hay muchos lamentos por los familiares, a veces aumentados por dolientes profesionales. Se espera que los hombres araucanos, al igual que las mujeres, lloren llorando, y se emiten ráfagas tristes en la *trutruka*.

»Poco antes de un entierro, varios jóvenes de la reducción cavan una tumba en el cementerio local. En tales ocasiones, una reserva funciona como un grupo de parientes. No hay sepultureros profesionales, y aquellos que prestan voluntariamente sus servicios no están sujetos a tabús. Los araucanos prefieren los cementerios espaciosos, completamente encerrados e ingresados a través de una única puerta que se puede bloquear. La orientación es generalmente hacia el oeste, y los miembros de ambos sexos pueden estar enterrados uno al lado del otro, pero una sección se suele apartar para los niños. Se mencionaron las parcelas de entierro reservadas para el uso de grupos de familiares, pero no se pudo determinar la naturaleza de tales grupos. Se puede encontrar una variedad de tipos de tumbas en un solo cementerio. Por ejemplo, en Malalche, cerca de Cautinche, había cuatro tipos de tumbas dentro de un recinto. Eran de estilo antiguo, con el cuerpo encerrado en dos mitades de un tronco de árbol grueso; un tipo más nuevo, en el que el cadáver descansa en un ataúd y la trama está rodeada por una pequeña valla de estacas; tumbas infantiles, marcadas solo con pequeñas cruces individuales; y la tumba de una machi, que se distingue por su *rewé* puesto en su pie y también marcada con una gran cruz de madera y rodeada por una valla de estacas. Un cadáver puede ser transportado al cementerio en una carreta de bueyes, pero lo más frecuente es que sea llevado en una especie de camilla llevada por los hombres. Existe la convención de que cuando se transporta un cadáver, no debe colocarse entre la casa y el lugar de enterramiento. Si llegara a tocar el suelo en el camino, se debe erigir una cruz para marcar el lugar. Dado que en los funerales prevalece mucha embriaguez, se dice que algunos cadáveres son arrojados repetidamente a

la tierra. Housse declaró que los hombres montados cargan hacia delante como si quisieran inducir a un espíritu a seguirlos y, a la inversa, que las cenizas se esparcen en el camino a casa para evitar que vuelvan los amargos. No pude verificar estas prácticas.

»El entierro tiene lugar en una tumba profunda. *Mudai* o chicha se vierten en la abertura y se pueden agregar otras ofrendas, una vez. Hace un tiempo era costumbre sacrificar el caballo favorito del difunto sobre su tumba y enterrarlo en un lugar adyacente, pero esto ya no se hace. Según Housse, mientras más ofrendas fúnebres reciba una persona, mejor será su destino de su alma en la otra vida. Esta idea es tan fuerte que a menudo se observa que incluso los indios cristianos ponen ofrendas, más o menos subrepticamente, en las tumbas de sus muertos.

»Después de depositar comida, bebida y otras ofrendas, la tumba se llena y se cubre con un tronco pesado. Se explicó que esto se hace para proteger al cuerpo de las inclemencias del tiempo, para mantener alejados a los animales salvajes y para evitar que las brujas arrebaten los restos para convertirlos en una especie de *witranalwe*. Al final de los ritos, la tumba se alisa cuidadosamente y, cuatro días después, los miembros de la familia afligida inspeccionan minuciosamente la superficie para detectar signos de alteración. Más ofrendas son depositadas en estas ocasiones, después de las cuales la tumba ya no es visitada, excepto por aquellos que observan las costumbres cristianas. No hay evidencia de una creencia nativa sobre el retorno periódico de los espíritus de los muertos (Titiev, 1951: 103-106).

Por otra parte, Louis Faron, al describir los ritos mortuorios, se refiere a un proceso similar al enunciado por Titiev. Indica en su texto algunos detalles que nos interesa destacar. En primer lugar, la referencia que hace a la práctica de ahumar los cadáveres. Indica Faron que “existe aún la práctica de ahumar el cuerpo de algún personaje importante, pero no es lo corriente. Aun cuando es posible que el ahumar cadáveres fuera más corriente en el pasado —y no hay razones para creerlo— actualmente esto se lleva a cabo cuando enterrarlo se hace imposible dado que el terreno está congelado (problema que sucede solamente en la cordillera de los Andes), o cuando se produce una demora poco usual en la reunión de los parientes del difunto” (Faron, 1997: 78-79).

Faron también destaca que los deudos se preocupaban de que el difunto estuviera bien provisto para el viaje al más allá:

“Los parientes cercanos y algunos otros suelen dejar caer monedas y otros pequeños artículos dentro del ataúd, pero la inclusión de las pertenencias personales del difunto, tales como zapatos, sombrero, anillo, chucherías, etc., es un asunto más formal llamado *rokiñ*, llevado a cabo por el cónyuge sobreviviente, o hermano mayor, a quien se le habían entregado estos objetos tan preciados. Junto con las pertenencias del difunto siempre va un paquetito con alimentos. Los alimentos son considerados como un regalo de muestra para el viaje al más allá que realiza el espíritu y consiste en unas pocas piezas de carne, pan, fruta, etc. El espíritu, al estar abastecido en esta forma, es más que seguro que se alejará hacia el mundo de los muertos, en lugar de dejarse tentar a quedarse cerca de su casa” (Faron, 1997: 83).

Otro aspecto interesante que Faron identifica y describe es que, una vez terminado el velorio, el cadáver es sacado del recinto en donde se le veló y es colocado en un potrero cercano sobre una plataforma *ad hoc*, llamada *llani*. Es aquí donde realiza el *weupin*, es decir, los discursos formales en los cuales “se remonta la genealogía del difunto hasta el último antepasado de su patrilinaje que aún se recuerda, y se elogian las virtudes de los principales miembros varones de cada generación hasta llegar al fundador” (Faron, 1997: 84). Los encargados de estos discursos deben ser, por el conocimiento de la genealogía familiar, parientes vinculados a la familia, probablemente los más ancianos del linaje. Luego de esto, se le llevaba en procesión al cementerio.

CEREMONIA FÚNEBRE *LAFKENCHE*

Hemos recogido un interesante relato sobre este aspecto de la costumbre de los antiguos habitantes del *lafkenmapu* de Tirúa Sur de labios del antiguo *lonko* de Comillahue, don Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, quien describe así la usanza antigua:

“En el primer tiempo, yo alcancé a conocer y ver un poco, los velorios eran distintos, no como ahora. Hoy la ley dice que son veinticuatro horas, antes era una semana o si no quince días que había que velarlo. Depende de lo que querían los que lo velaban.

»Cuando alguien moría, los deudos tomaban al difunto y lo ponían colgado en la pared. Lo colocaban así medio para’o y afirmado de una sogá dentro de la *ruka*, en el fogón de cocina, así arrima’o a una pared. El hecho es que tiene que estar para’o, con una fogata debajo para que se secara el cuerpo, pa’ que no se descompusiera y quedara sequito, así como ahumándolo. Y lo ponían así vestío con su ropa. Si era con chiripa, con chiripa nomás, y si era con chamal, con chamal nomás, o si no con manta. En ese tiempo no había pantalones. Por eso se usaba la chiripa, que es un chamal que se amarraba aquí en las piernas. Lo cruzaban y lo subían aquí al medio de la pierna. El único abrigo que tenía era eso.

»Y luego venían los familiares. Si uno tenía cuña’o de ahí del la’o de Tirúa, y si es de Comillahue, tenían que estar aquí. Ellos lo escuchaban. Así se enteraban. Para ciertas partes se tenía que mandar un *werkén*. Primero dice que se mandaba entre los cuñados cuando tenían un muerto, iba un *werkén* a avisar que cuña’o tanto, familia tanto... falleció alguien, así que avisaban. Después eso no se usaba. Y todos los familiares llegaban, de donde fuera, de donde estuviera el familiar, tiene que llegar allá. Tienen que estar todos, en primer lugar, los de la misma comunidad. A veces había familiares muy lejos, y se los tenía que esperar, aunque pasara un mes, tenía que llegar.

»Y antes llegaba el vino, y si no, se hacía el *mudai*. El *mudai* que se curaba también. Todo eso se tomaba en bebida. Y se estaba los quince días, solo en el velorio de ese difunto. Y cada uno traía su comida, y cuando no... ahí se veía el modo de alimentar a la gente. Ahí se comía la carne, el *meltrun*, el catuto... porque pan no había. Así pura comidita de locro sino que había. El locro se hace con trigo crudo, se parte el trigo así, con *kudi* así lo molían. Antes no había molino pa’ partir grano. Así lo hacían, meneándolo en la piedra encima, así partían el trigo, sacaban el locro, y eso se echa así repartido en la olla cuando está el agua hirviendo. Así se cocía. En el *multren* hay

que cocer el trigo. Se cuece, después se hace, así como culebritas, y después se reúne en la misma piedra así y se deja redondita, y de ahí se le manda la cargá y queda planito, pero igual es grueso, como pan.

Y no había velas. En ese tiempo no se usaba vela, sino que toda la tarde se buscaba un montón de coligüe así seco y esa era la vela que nos alumbraba. Y ahí se dejaba al difunto, por una semana o quince días. Ese era el velorio. Se velaba todos esos días porque era la idea de antiguo nomás. Los caciques limitaban a eso. Era idea de ellos nomás. No era una ley, que como ahora, es una ley que tiene que cumplirse. Antes se cumplía la ley de los caciques, lo que ellos decían tenía que cumplirlo.

»Y bueno, durante el velorio se conversaba. Eso se llamaba *weupin*. *Weupin* se trata de que ellos se sacaban de lo antiguo... hablaban de sí el fina' o tenía la familia por aquí, por allá. Eso lo empezaban de la raíz, de dónde salió, papá, mamá, abuelos, bisabuelos, todo lo sacaban esos... si era de Arauco, de Puerto Saavedra, de Imperial. Eso lo hacían ciertos hombres nomás que lo hacían. Dirigía un hombre que recibía todos *nütram*, la visita que llegara y quisiera conversar. Ese era un hombre designa' o. Él tenía que recibir toda la palabra, lo que llegaban diciendo los otros. Un *pentecun* como se dice... preguntando la salud, si tuvieron un fracaso malo, pero en su idioma. Y así se iba la conversa. Y bueno, eso no tenía fin. No tenía hora ni día, se hacía cuando se debía. A veces se estaba hasta amanecida conversando.

»Y ya cuando estaba todo listo, se llevaba a enterrar al difunto. Pero primero había que hacer la urna... la urna era de madera. Era muy gruesa, así que por eso partían un roble grueso... medio a medio lo partían, entonces a ese roble partido al medio le hacían la cavación por dentro. Sacaban la dimensión del muerto, sacaban el palo, lo partían y al medio así le hacían su cavado. Le sacaban para que cabiera el cuerpo adentro, y... ¡así tremendo palo! Y cuando llevaban el cuerpo, dese cuenta que llevaban como tres *wando*. El *wando* sirve para llevar el cuerpo. En el campo se agarran dos varones, y se ponen dos palos atravesados, y ahí se pone la urna amarrada con lazos, y van cuatro hombres que lo llevan. Es como una tarima... eso es el *wando*. Eso lo hacían.

»A veces duraba diez, quince días para hacer ese cavado a ese palo. Por eso es que tenían tantos días el cuerpo... le ponían fuego pa' que se secara. Y luego el cuerpo lo ponían dentro de este ataúd cuando ya lo

tenían que llevar a enterrar. Cuando ya estaba la sepultura hecha, ahí le mandaban un palo primero y de ahí mandaban el cuerpo y después le mandaban la tapa encima. Era un tronco así de grueso. Por eso es que cuatro hombres llevaban una pieza, y otros cuatro la otra pieza, y otros cuatro al difunto. Eran como doce personas que llevaban un cuerpo. Harta gente.

»Entonces se hacía el funeral. Para esto se ponía una frazada en dos varones amarrados, y ahí adentro iba el cuerpo, y cuatro hombres más lo llevaban. Al cementerio van solo los hombres, las mujeres no se llevan. Bueno, y esto se llevaba a cualquier parte. La gente hacía cementerio en sus mismas tierras, en una parte como sagrada en donde ellos tenían su cementerio. Por eso que antes no había cementerio designado, como ahora que nosotros pertenecemos aquí al cementerio del Alto de Tirúa, en Las Misiones. Comillahue antes tenía cementerio. Ahí donde está Huino¹⁴⁷, de ahí para el mar, ahí estaba el cementerio. Ese era el cementerio de los Huenupiles de Comillahue. Después lo dejaron, empezaron a llevar los muertos allá a Las Misiones, y no lo usaron. Por eso es que no tiene cementerio Comillahue. Ahora eso está ahí como cualquier tierra... Huino lo hizo chacra.

»Bueno, cuando llegaban allá con el fina'o, el hoyo ya estaba hecho. Mandaban a un par de mocetones que dejaran el hoyo listo antes de llevarlo. Después se llegaba y se ponía la urna y después al difunto. Y ahí, si el muerto era buen jugador de chueca, tenía que llevar su chueca. Si era buen fumador tenía que llevar sus *kitras*. La *kitra* que era como pipa, que era de greda y se chupaba así, y la hacían ellos mismos, y también plantaban su tabaco. También llevaban harina, su pedazo de asado, un cantarito de agua, de todo tenía que llevar. Esto era pa' que no sufriera el alma del muerto, decían ellos. Para que el espíritu de uno estuviera feliz allá. Los viejitos hablaban que los muertos iban al *Wenumapu*. Ellos decían: '*Wenumapu, lamueinu mapu*', que Ngenechen los iba a recoger y ahí los iba a llevar a *Wenumapu*.

¹⁴⁷ Uno de los miembros de la comunidad.

»También se le ponía ropa, toda su ropa en el ataúd. Por eso es que era bien grande esta urna. Después se ponía la tapa. Primero dicen que a los lados del ataúd se le ponía piedra, pero ya después no le ponían piedras. Dicen que eso era a los más antiguos le colocaban piedras, pero ya después fue tierra y madera nomás.

»Yo, cuando ya tuve conocimiento, ya no se hacían esos ataúdes de tronco. Después ya hubo tabla, cuando llegaron bancos [aserraderos], ya muchos se aplicaron a hacer cajones, urnas... y ahí lo hicieron. Y ahí habían ciertos maestros que lo hacían nomás. Fue en esos tiempos que dejó de tener el difunto quince días. Por ahí se dijo que cuatro noches tiene que ser velado el dueño de casa. Ahí se cambió. Antes tenía que esperar a los familiares, aunque pasara más de un mes. Ahora no, el familiar tiene que llegar en los cuatro días de donde esté. Bueno, tampoco en esos tiempos no había Registro Civil, así que, si alguien moría, moría anónimo, como cualquier animal que muere en el campo nomás¹⁴⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El relato del antiguo *lonko* de Comillahue presenta interesantes detalles que pueden ser contrastados con los referidos por Titiev y Farón, teniendo en cuenta que, además, don Juan Segundo fue contemporáneo (en su niñez) a los presenciados por estos antropólogos.

En primer lugar, destaca la costumbre del ahumado del cadáver. En su relato, don Juan Segundo es enfático al indicar que al momento del fallecimiento el cadáver se procedía a ahumarlo, ya que la ceremonia debía durar quince días, que eran los que se demoraban en cavar el tronco que serviría de ataúd. Lo mismo señala Farón para los mapuches de la cordillera y los alrededores de Cholchol, pero con la salvedad de que “no es lo corriente”, sino que se hace en circunstancias muy específicas y poco usuales.

¹⁴⁸ Entrevista a Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, 1998.

En el ataúd, nos indica el *lonko* de Comillahue, se depositaba toda la ropa del difunto, así como diversas ofrendas, compuestas por sus cosas más preciadas y comida. Esto es concordante con lo señalado por Faron, y diferente a lo indicado por Titiev, quien señala que las ofrendas se colocan en la tumba al momento del entierro.

Otra concordancia es la presencia del *weupin*. En este punto, el *lonko* indica que se realiza en el velorio, a diferencia de Titiev y Faron, quienes señalan que es una ceremonia inmediatamente previa al funeral y que se hace al descampado, en un potrero cercano al lugar en donde tuvo efecto el velorio.

Finalmente, apreciamos en el relato del antiguo *lonko* de Comillahue la admiración y la añoranza por las antiguas costumbres y tradiciones de sus ancestros en el territorio *lafkenche* de Tirúa Sur.

AGRADECIMIENTOS

Creo fundamental manifestar mi gratitud a las personas que han contribuido a que los textos que componen este libro hayan sido posibles.

En primer lugar, en la persona del ya fallecido *lonko* de Comillahue, don Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, agradecer a los miembros de las comunidades del *pulafkenche* de Tirúa Sur, quienes entregaron los testimonios y entrevistas referidas en este libro entre 1996 y 1999. También a don Juan Rojas y a todos los habitantes de la isla Santa María, que me acogieron y estuvieron conmigo en las temporadas de trabajo de campo en 2000 y 2001.

Al maestro y colega Daniel Quiroz Larrea, por mostrarme los caminos de la etnografía del bordemar de Arauco, y por su preocupación e insistencia porque estos textos salgan a la luz.

A los colegas Soledad Salazar Medina y Walter Imilan Ojeda, por su compromiso y complicidad en el trabajo de campo en 1998, y por permitir que se usaran las transcripciones de las entrevistas realizadas en Puente Tierra y Tranicura, respectivamente.

Finalmente, a mi esposa Tatiana por el permanente apoyo e interés que siempre ha mostrado por mi trabajo etnográfico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, Michael (2001). Ethnography. En Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 4857-4862). Oxford: Elsevier.
- Augusta, Félix José de (1910). *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Caraballo, Melina. (2012). Los *epew*: Una forma de relatar la cosmovisión ranquel. V Jornadas de Filología y Lingüística, 21, 22 y 23 de marzo de 2012, La Plata, Argentina. *Identidades dinámicas. Variación y cambio en el español de América*. Recuperado de www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3752/ev.3752.pdf
- Coña, Pascual (1995) [1930]. *Testimonio de un cacique mapuche*. 5ª ed. Santiago: Pehuén.
- Encina, Francisco (1983). *Historia de Chile*. Vol. 1. Santiago: Ercilla.
- Faron, Louis (1997). *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo/Editorial Nuevo Extremo/Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Febrés, Andrés (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Lima: Imprenta de la calle Encarnación.
- Foerster, Rolf (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. 2ª ed. Santiago: Universitaria.
- Guevara, Tomás (1904). Costumbres Judiciales y Enseñanzas de los Araucanos. *Anales de la Universidad de Chile*, 114(2): 216-219.
- (1908). *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago: Cervantes.
- (1910). Folklore araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas. *Anales de la Universidad de Chile*, 127(2): 343-626.
- Jeria, Yuri (2001). Conversaciones en las costas de Arauco. En Daniel Quiroz (ed.), *Diarios de Viaje/de Campo* (pp. 83-90). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Lenz, Rodolfo (1912). Tradiciones e ideas de los Araucanos acerca de los Terremotos. *Anales de la Universidad de Chile*, 130(1): 753-771.
- López, Carlos (1992). El palín o chueca de los mapuche en Chile. Contribución a la etnología del deporte. *Educación Física-Chile*, 63(228): 5-9.
- Lovecraft, Howard P. (1970 [1931]). The Strange High House in the Mist. *The Tomb and other tales* (pp. 94-103). Nueva York: Ballantine Books.

- Martínez, Christian (1995). *Comunidades y territorios lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Mösbach, Ernesto Wilhelm de (1992). *Botánica indígena de Chile*. Santiago: Andrés Bello.
- Olivares, Miguel de (1864). Historia militar, civil y sagrada de Chile. *Colección de historiadores y documentos para la historia de Chile*. Tomo IV. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Ovalle, Alonso de (1969). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Santiago: Instituto de Literatura Chilena.
- Quiroz, Daniel (1986). El palín o juego de la chueca: una descripción básica. *Boletín del Museo Mapuche de Cañete*, 2: 17-32.
- (2016). Notas sobre el control de la etnografía desde una etnografía descontrolada (a propósito de la caza de ballenas en las costas de Chile). *Revista Chilena de Antropología*, 33: 59-70.
- Robles, Eulogio (1914). Costumbres i creencias araucanas. Juego de Chueca. *Anales de la Universidad de Chile*, 134: 223-237.
- Rosales, Diego de (1989) [1877]. *Historia general del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Santiago: Andrés Bello.
- Taussig, Michael (2013). *Mi Museo de la Cocaína*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Thayer Ojeda, Tomás (1914). El capitán Juan Bautista Pastene. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, XI(15): 372-419.
- Titiev, Mischa (1951). *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Valdivia, Luis de (1606). *Arte y gramática jeneral de la lengua que corre en todo el Reino de Chile*. Lima: Francisco del Canto.
- Zenteno, Julio (1892). *Recopilación de Leyes y Decretos sobre Colonización*. Santiago: Imprenta Nacional.

Fuentes manuscritas

Archivo Histórico Nacional [Fondo Capitanía General; Fondo Vidal Gormaz], Santiago, Chile.

Entrevistas

- Tito Herrera, Puerto Sur, isla Santa María, 2000.
Simón Muñoz, Puerto Sur, isla Santa María, 2000.
Miguel Carrillo, Puerto Sur, isla Santa María, 2000 y 2001.
Juan Chinga, Puerto Sur, isla Santa María, 2000.
Orlando Salazar, Tubul, Arauco, 2000.
Moisés Herrera, Puerto Sur, isla Santa María, 2000.
Juan Rojas Matta, Puerto Sur, isla Santa María, 2000 y 2001.
Néstor Lagos Wilson, Puerto Sur, isla Santa María, 2000.
Aristides Norín, Las Misiones, Tirúa Sur, 1996.
Damasio Liempi Millanao, Puente Tierra, Tirúa Sur, 1998.
José Raúl Portiño, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Paulo Nahuelpán, Puente Tierra, Tirúa Sur, 1998.
Juan Segundo Huenupil Nahuelpán, Comillahue, Tirúa Sur, 1997 y 1998.
Prosperino Huenupil Huenupil, Comillahue, Tirúa Sur, 1998.
Orfelina Lincopi, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Segundo Bautista Ancalao, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Rosa Valencia Canio, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Edgardo Antileo, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Antonio Marihuen, Tranicura, Tirúa Sur, 1998.
Ignacio Ancatén, Puente Tierra, Tirúa Sur, 1997.
Daniel Figueroa, Tirúa, 1996.
Juan Araneda, Tirúa, 1996.
Juan de Dios Cona, Lleu-Lleu, 1996.

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de trescientos ejemplares, en el mes de noviembre de 2019
en Andros Impresores.
Santiago de Chile.

