

Juan Héctor Painequeo Paillán

**PU L´AFKEN´CHE ÑI ÜL KA
PU L´AFKEN´CHE ÑI NÜTHAM**

Discurso de oralidad primaria mapuche de
Huapi y Piedra Alta.

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Este libro “PU L'AFKEN'CHE ÑI ÛI- KA PU L'AFKEN'CHE ÑI NÜTHAM,
Discurso de oralidad primaria mapuche de Huapi y Piedra Alta”, del Autor Dr.
Juan Héctor Painequeo Paillán, es parte del Proyecto FONDART
2020 - 2021, folio N°550076, con Evaluación de pares de los Académicos Dr.
Gastón Salamanca y Dr. Jaime Soto, de la Universidad de Concepción.



EDICIONES

Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

PU L'AFKEN'CHE ÑI ÛL KA
PU L'AFKEN'CHE ÑI NÜTHAM
Discurso de oralidad primaria mapuche de
Huapi y Piedra Alta.

Juan Héctor Painequeo Paillán

Ediciones:

Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN: 978-956-404-967-0

Enero 2022

Santiago Chile

Universidad de La Frontera
Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades

Decano: Dr. Juan Manuel Fierro Bustos
Vicedecano: Dr. Luis Nitrihual Valdebenito
Coordinador Ediciones: Luis Abarzúa Guzmán

Diseño, Diagramación e Impresiones: Gráfica Andina www.graficandina.cl

DEDICATORIA

*Pu
peñi, pu lamngen
tüfa kiñe epu thoy nentuan
tüfachi lifru mew;
chilhkatuafimün may.*

PU L'AFKEN'CHE ÑI ÛL KA
PU L'AFKEN'CHE ÑI NÜTHAM
Discurso de oralidad primaria mapuche de
Huapi y Piedra Alta.

Índice

Primera Parte

1 Agradecimientos.....	15
1.1 Presentación	17
1.2 Prólogo	19
1.3 Introducción	22
1.4 Reseña Histórica: <i>Pu L´afken´che</i> en el Siglo XIX y XX.....	28
1.4.1 El comienzo del fin.....	32
1.4.2 Mapa de Frontera 1870	34
1.4.3 Leyes que justifican la apropiación territorial	34
1.4.4 Creación de la línea del Cautín y Toltén y los títulos de merced	35
1.4.5 La radicación	36
1.4.6 Sector Budi	37
1.4.7 Empobrecimiento y proceso que los convirtió en campesinos	43
1.4.8 Relativo aislamiento.....	44

Segunda Parte

2 Acercamiento a la Oralidad Primaria Mapuche.....	49
2.1 El Discurso de Oralidad Primaria Mapuche no es una variante del texto escrito	54
2.2 Tipos de Discursos de Oralidad Primaria Mapuche.....	60
2.2.1. Tipos de <i>ül</i>	61
2.2.2. Tipos de <i>nütham</i>	62
2.3 Análisis del <i>ül</i> (canto mapuche).....	63
2.3.1 Naturaleza del <i>ül</i> y el <i>nütham</i>	63
2.3.1.1 El <i>l´aku</i> enseña a cantar.	63
2.3.1.2 Propósito de la enseñanza del <i>ül</i>	64
2.3.1.3 El rol de los cantores.....	65
2.3.1.4 Contexto en que emerge el <i>ül</i>	65
2.3.2 Análisis métrico, formulaico y temático de un <i>ül</i>	66
2.3.2.1. Transcripción del canto <i>l´afkenchekoñi</i>	66

2.3.3 Descripción métrica de un <i>ül</i>	69
2.3.3.1 Las líneas	69
2.3.3.2 Grupo de líneas.....	69
2.3.3.3 Sílabas métricas	70
2.3.3.4 El metro	70
2.3.3.5 Patrón métrico	71
2.4 Análisis de las fórmulas de un <i>ül</i>	72
2.4.1 Lista de fórmulas	72
2.4.2 Descripción gramatical de las fórmulas	73
2.4.3 Esquema de distribución de las fórmulas.	76
2.5 Análisis temático de un <i>ül</i>	77
2.5.1 Tema. Identidad: <i>tuwün, küpal</i>	78

Tercera Parte

3 Pu L´afken´che ñi *ül* ka pu L´afken´che

ñi *nütham*. Discursos de Oralidad Primaria de

Isla Huapi y Piedra Alta	83
3.1 Contenidos y participantes.....	83
3.2 ¿Chem kam <i>ül pingey</i> ? ¿Qué es el <i>ül</i> ?	84
3.2.1 <i>Nütham</i> 1	84
3.2.2 <i>Nütham</i> 2	85
3.2.3 <i>Ül</i> : Prima an´ay, prima.	86
3.2.4 <i>Ül</i> : <i>Kuyfi, kuyfi, kuyfi</i>	87
3.2.5 <i>Ül</i> : <i>Tunte falipefuymichi lamngen</i>	89
3.2.6 <i>Ül</i> : <i>Düngulhefñdüngulhefñ</i>	91
3.3 ¿Chem mew <i>duwamngekey ta ü</i> l?	92
¿Para qué sirve el <i>ül</i> ?	92
3.3.1 <i>Nütham</i> 3	92
3.3.2 <i>Ül</i> : <i>Marikitamarikitamarikita</i>	94
3.4 ¿Chem <i>düngu mew kam ülkantukey che</i> ?	96
¿En qué ocasiones se canta?	96
3.4.1 <i>Nütham</i> 4	96
3.4.2 <i>Nütham</i> 5	97
3.5 ¿ <i>Tunten thipantu mew kimelngeki ü</i> l <i>pichike che</i> ?	99
¿Desde qué edad se enseña a cantar el <i>ül</i> a los niños?	99
3.5.1 <i>Nütham</i> 6	99
3.5.2 <i>Ül</i> : <i>Chaf L´afkenchi</i>	100
3.5.3 <i>Nütham</i> 7	101
3.5.4 <i>Ül</i> : <i>Ngolhiñ ta ngolhiñ</i>	102
3.5.5 <i>Nütham</i> 8	102

3.6 ¿Chumuechi kam kimki ül pichike che?	
¿Cómo aprenden a cantar los niños?	104
3.6.1 Nütham 9	104
3.7 ¿Tünten ül müley? ¿Cuántos tipos de ül existen?	105
3.7.1 Nütham 10	105
3.7.2 Nütham 11	106
3.7.3 Ül: <i>Amuleyayiñ chawemengün.</i>	108
3.7.4 Nütham 12	109
3.7.6 Nütham 13	110
3.7.7 Nütham 14	112
3.7.8 Ül: <i>N'on'tupaen n'on'tupaen wala.</i>	113
3.8 ¿Chem kam ta mütham pingey? ¿Qué es el nütham?	114
3.8.1 Nütham 15	115
3.8.2 Nütham 16	116
3.8.3 Nütham 17	118
3.9 ¿Chem kam ta pentukun pingey?	
¿Qué es el pentukun?	126
3.9.1 Nütham 18	126
3.9.2 Nütham 19	127
3.10 ¿Chem kam ta wewpin pingey?	
¿Qué es el wewpin?	129
3.10.1 Nütham 20	130
3.10.2 Nütham 21	139

Cuarta Parte

4 Palabras finales	145
4.1 Vocabulario	151
4.2 Bibliografía	155

PRIMERA PARTE

1. Agradecimientos

AGRADEZCO A DIOS en el nombre del Señor que me da la vida y la fuerza diaria para trabajar, hecho que me ha permitido concluir este libro; y, a mi familia, mi esposa Eduvina y mis hijos Gabriel, Isabel, Juan e Isaías por sus oraciones y su constante apoyo. Agradezco a la Universidad de la Frontera por haberme formado, primero como profesional de pregrado con el Título de Profesor de Estado en Castellano (1981); segundo, por haberme dado la posibilidad de desarrollarme académicamente en sus aulas, desde el año 1986 hasta la fecha; tercero, por permitir realizar mis estudios de postgrado como Maestría en Lingüística Indoamericana en el CIESAS (1997-2000), México DF y el Doctorado en Lingüística en la Universidad de Concepción (2010-2015). Desde entonces, junto con ocuparme en la docencia, investigación y extensión en torno al estudio del lenguaje humano en el Dpto. de Lenguas Literatura y Comunicación de la Universidad de la Frontera; y, también en la lengua mapuche, he estado observando la oralidad del discurso del lenguaje mapuche. En este sentido merece mis reconocimientos el Maestro, profesor del CIESAS, México DF. Víctor Manuel Franco Pellotier, ya fallecido, quien gracias a sus clases magistrales sobre Lengua y Cultura, recibí la inspiración para abordar el estudio sobre el canto mapuche que concluyó con la tesis, titulada LA ORALIDAD DEL CANTO MAPUCHE. CIESAS- INI. México. DF. (2000); y, sobre la cual se sustenta este libro.

Agradezco, también al Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile a través de su Subsecretaría de las Culturas y las Artes, FONDART, por haber aprobado nuestro proyecto con Juan Carlos “La oralidad en el canto Mapuche de Isla Huapi, Puerto Saavedra, convocatoria 2020, referido a los cantos y relatos registrados en la década de los 80 en *pu lof* (comunidades de Isla Huapi y Piedra Alta) de la comuna de Puerto Saavedra; y, con cuyos fondos se ha podido hacer realidad este libro.

Agradezco a mis hermanos mupuches quienes entregaron su sabiduría confiando que algún día su saber se daría a conocer tanto a la región, al país como al mundo; sabiendo que omitiré algunos nombres, no puedo dejar de mencionar a: Domingo Huerapil, Ja-

cinto Huerapil Huechelu, Nicolás Paillán Huentén, Domingo Millao, Roberto Millao, Juana Paillán Huentén, Domingo Painequeo LLanquileo, Rufino Antifil, Cornelio Painemilla, Carlos Paillán, Sergio Painemilla, Héctor Huerapil, Enrique Catrileo, Teodocio Painequeo. Tengo la seguridad que ellos y, a los que no he nombrado, se sentirán muy gratos al saber que su conocimiento va a llegar a muchas personas y tendrán la oportunidad de deleitarse con este material tan valioso e importante, como los *ül* y los *nütham*, para que conozcan cómo los mapuches, en sus reuniones sociales, cantaban, -y aún lo hacen en algunos lugares como la zona del Budi, Curarrehue o Trapa- Trapa- relataban historias, compartían sus propias vivencias en *mapudungun*.

Juan Héctor Painequeo Paillán

1.1. Presentación

Para el Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera es una gran satisfacción presentar al público general y especializado este nuevo aporte del profesor Héctor Painequeo Paillán, al conocimiento y valorización de la cultura oral del pueblo mapuche.

El libro que aquí se presenta constituye el resultado de un trabajo sistemático y riguroso en torno al *Ül*, una de las formas más cotidianas y más creativas de la narratividad oral del pueblo mapuche, tal como aún se lo practica en las comunidades costeras de Isla Huapi y Piedra Alta.

Así como la transmisión oral de la cultura va uniendo a las generaciones, también existe un hilo que une esta investigación a las de otros pioneros investigadores de la lengua y la cultura mapuche que han pasado por nuestra Universidad. Nombres como los de Hugo Carrasco e Iván Carrasco, Luis de La Barra, Mario Bernales, Eduardo Miranda, Constantino Contreras, entre muchos otros investigadores de este Departamento, merecen nuestro reconocimiento como parte de la hermosa cadena de la transmisión del saber científico sobre el pueblo mapuche.

Sin duda, como Departamento, hemos sido afortunados de contar entre nuestros especialistas a un lingüista mapuche que, no sólo conoce desde su más temprana infancia las manifestaciones orales de su pueblo, sino que ha invertido durante más de treinta años toda su energía y amoroso empeño en registrar, describir y preservar estas formas de comunicación que durante mucho tiempo han estado en peligro de desaparecer, pero que hoy ven una luz de esperanza en el amplio interés que han recuperado en el mundo académico y en la sociedad en general.

No me queda más que dar la bienvenida a este significativo estudio que nos permite, en cierta forma, ingresar a la comunicación mapuche en una de sus formas más convivenciales, incluso lúdicas. En sus páginas el lector especializado encontrará el rigor del análisis fonético y un corpus excepcional, mientras que el lector general podrá conocer las formas vivas de la cultura oral

mapuche tal como todavía es posible encontrarlas en muchas comunidades actuales.

Dr. Jaime Otazo Hermosilla

Director

Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación

Universidad de La Frontera

1.2. Prólogo

PUEDE RESULTAR EXTRAÑO que un libro destinado principalmente a las nuevas generaciones mapuche sea prologado por un *wingka*. Creo que la decisión del Dr. Juan Héctor Painequeo de encargar a un no mapuche los comentarios iniciales a su texto se justifica porque *PU L'AFKEN'CHE ÑI ÛL KA PU L'AFKEN'CHE ÑI NÜTHAM* constituye no solo una contribución a las relaciones entre mapuche, sino también interculturales. Por otro lado, los etnomusicólogos interesados en las músicas mapuche leemos con atención las aportaciones del Dr. Painequeo y somos conscientes de la novedad que representa su enfoque oralista. En otras palabras, son varios los públicos a los que se dirige este libro fundamental para el conocimiento sobre el canto mapuche y otros discursos de oralidad primaria.

El Dr. Painequeo comenzó sus estudios sobre el canto mapuche hace más de 20 años. En su Tesis de Maestría, desarrollada en el prestigioso Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS) de México y defendida el año 2000, el lingüista propone un nuevo modo de comprender el canto mapuche y otras expresiones tradicionales desde una aproximación oralista. En trabajos posteriores, continuó con su intento por superar las lógicas de la escritura para comprender los discursos orales. Pero dicho proyecto pasó a un segundo plano frente a sus investigaciones, igual de relevantes, sobre fonología del mapudungun en su estudio doctoral en la Universidad de Concepción (2015). Chile. Con el presente libro, el Dr. Painequeo retoma sus trabajos sobre el canto mapuche y otros discursos de oralidad primaria a través de un formato que se hace cargo del desafío divulgativo, pero sin perder el rigor académico, y que además, al mismo tiempo, intenta incorporar al texto mismo dinámicas propias de la oralidad.

¿Cómo lo logra? A través de un texto que va guiando al lector a través de conceptos clave (*ül*, *nütham*, *pentukun*, *wewpin*, discurso de oralidad, oralidad primaria, fórmula); que propone una original y comprensible clasificación del *ül* y el *nütham*; que ejemplifica las lógicas de los discursos orales a través de análisis que identifican una métrica, fórmulas y temas -explayarse más sobre lo que aborda cada aspecto, y señalar, quizás, aportes o limitaciones-; y que combina la

propia experiencia de vida del autor con descripciones sobre procesos de enseñanza-aprendizaje, vivencias que inician con el *l'aku* y el padre en la intimidad del hogar mapuche y que comprenden tanto cantar como aprender a escuchar con atención. Asimismo, el Dr. Painequeo se esfuerza por situar en un lugar protagónico las voces de sus interlocutores. A través de la presentación escrita de diálogos que buscan de alguna manera transmitir las dinámicas y formas de la ocasión oral, el lingüista junto a sus colaboradores aborda temas como la naturaleza del *ül*, del *nütham*, del *pentukun* y del *wewpin*; sus funciones; procesos de creación y aprendizaje; y tipos de canto mapuche. Es en estas conversaciones entre pares que emerge el *ül* y el *nütham*.

Situar brevemente la propuesta del autor en los estudios sobre canto mapuche nos permitirá dimensionar con mayor claridad la relevancia del trabajo del Dr. Painequeo y el aporte de su libro. El *ül* parece ser el aspecto de la cultura musical mapuche más estudiado por la academia. Sabemos que el canto mapuche es mencionado por agentes coloniales (Alonso de Ovalle, Felipe Gómez de Vidaurre) como una manera de comunicar sentimientos. Por otro lado, son numerosos los intentos por clasificarlo (Rodolfo Lenz, Tomás Guevara, Félix José de Augusta, Martín Alonqueo y la propuesta del Dr. Painequeo). Por su parte, en décadas más recientes los modos de abordar el canto mapuche se han diversificado. De este modo, podemos encontrar propuestas desde la antropología clásicas (Mischa Titiev), estudios centrados en los contenidos temáticos (Helmut Schindler, Rubi Carreño Bolívar), recopilaciones realizadas a partir del trabajo etnográfico (Natalia Caniguan y Francisca Villarroel), investigaciones sobre el canto mapuche como forma de comunicación, socialización o representación del pasado (Magnus Course; Pozo Menares, Canio Llanquino y Velásquez Arce) y aportaciones centradas más en los *ülkantufe* que en el *ül*, es decir, en quienes cantan más que en el canto mismo (Margarita Canio Llanquino y Gabriel Pozo Menares). Desde luego, cabe mencionar en esta rápida panorámica que los aspectos sonoro-musicales del *ül* han recibido la atención de numerosos investigadores (Félix José de Augusta, Rodolfo Casamiquela y Ramón Pelinski, Isabel Aretz, Ernesto González y Ana María Oyarce, Philipp Müller, y Javier Silva-Zurita).

En esta abundante producción bibliográfica sobre el canto mapuche destacan los aportes del Dr. Painequeo sobre todo por el audaz intento por rebasar las lógicas de la escritura para comprender una rica y vigente producción verbal oral. La comprensión del

ül, “prototipo de la oralidad primaria” como lo denomina el Dr. Painequeo, pero también de otros géneros orales, como discursos de oralidad mapuche representa un aporte a la lingüística y a la etnomusicología. A lo anterior agregaría que el presente libro logra expandir dicho aporte a todos los interesados en la cultura y música de la sociedad del Wallmapu. *L'AFKEN'CHE ÑI ÛL KA PU L'AFKEN'CHE ÑI NÜTHAM* nos desafía a escuchar libres de los razonamientos y estructuras propios de la escritura. Pero ¿es realmente posible escuchar y cantar sin dichas lógicas tan arraigadas en nuestra cognición? En lugar de responder aquí a esta pregunta, dejemos que la voz viva del autor y de sus interlocutores nos persuadan.

Leonardo Díaz Collao
Etnomusicólogo. Cartagena, Colombia, agosto de 2021

1.3. Introducción ¹

DESDE MI TEMPRANA EDAD, tuve la inquietud de comprender lo que hoy se llama la intraculturalidad y, también, la interculturalidad; es decir, entender por qué llevábamos con mis padres y la comunidad Mayay de Isla Huapi y de los alrededores, comuna de Puerto Saavedra, Chile, un modo de vida tan distinto a lo que los profesores de la época, en la escuela básica N° 11 del Magisterio de la Araucanía de Isla Huapi donde inicié mis primeros estudios formales, intentaban enseñarnos. En efecto, allí aprendíamos de las asignaturas como Castellano, Historia de Chile, Folklore Chileno, etc.; pero poco o nada se decía de la historia del pueblo mapuche, tampoco del *ül* (canto), del *nütham* (relato), del *palín* (juego de chueca), del *ngilhatun* (ceremonia religiosa pública mapuche), etc. Estas últimas expresiones de la lengua y de la cultura mapuche las adquiríamos en gran modo y / o practicábamos en la vida comunitaria diaria.

Por ejemplo, en mi hogar, desde muy niño, como seguramente, también, vivenciaban mis compañeros de colegio, a través de nuestra lengua materna, el mapudungun, escuchaba a mi madre, que tenía gran dominio de ella, cantar o narrar oralmente diferentes *pu ül* (cantos) y *pu nütham* (relatos) y a los que, en adelante, llamaré discursos de oralidad primaria mapuche. Estas modalidades orales, ella las había aprendido, escuchando, de su padre, mi *chedki* (abuelo por línea materna) Carlos Paillán. Él, además, de ser un extraordinario *nüthamtufe* (orador), *wewpife* (cultor de texto dialógico), *ülkantufe* (cantor), reconocido en el sector, era *longko* (jefe) del *lof* (comunidad mapuche) *kolwe*, hoy, llamada comunidad Santa María de Isla Huapi.

Mientras fui concluyendo mis estudios de pregrado de Pedagogía en Castellano en la Universidad de la Frontera, surgió la posibilidad de desarrollar la tesis de pregrado, junto a otros de mis

¹ Este libro es el resultado del proyecto FONDART 2020, Folio 550076, cuyo título es “LA ORALIDAD EN EL CANTO MAPUCHE DE ISLA HUAPI, PUERTO SAAVEDRA” donde el IR (Investigador responsable) es el autor de este libro y su co-responsable es Juan Carlos Francisco Painequeo Sánchez. El proyecto tuvo por objetivo recuperar y valorar los cantos y relatos capturados en la década de los 80 en *pu lof* (comunidades de Isla Huapi y Piedra Alta) de la comuna de Puerto Saavedra. Se han digitalizado, además, algunos discursos orales y puesto al alcance en formato amigable.

compañeros de estudio, a la que llamamos “El Folklore Literario Mapuche” (1981)², dirigida por el académico Dr. Hugo Carrasco Muñoz. La inquietud que traía en mi corazón, en cierto modo, pudo hacerse realidad, al asumir la tarea de grabar en cinta magnética, procedimiento que me permitió registrar en audio el *nütham* (conversación) de algunos *füchake che* (personas mayores) de Isla Huapi y Piedra Alta.

En más de una oportunidad, en ese periodo, nos reunimos con mi *chaw* (padre) Francisco Painequeo Llanquileo, mi *ñuke* (madre) Juan Paillán Huentén, mi *malle* (tío por línea paterna) Domingo Painequeo Llanquileo, mi *weku* (tío por línea materna) *longko*, Nicolás Paillán Huentén. También, otros parientes del lugar de Isla Huapi y de Piedra Alta como: Jacinto Huerapil Huechelu, Domingo Huerapil, Cornelio Painemilla Huerapil, Sergio Painemilla Huerapil, Héctor Huerapil, Lorenzo Quimén, Florentino Paillán, Teodocio Painequeo Huenchucoy, Ester Painequeo Paillán, Enrique Catrileo, todos hablantes nativos del mapudungun y excelentes *pu ülkantufe* y *pu nüthamtufe*.

Así, nuestros coloquios, se llevaron a cabo para hablar, empleando el mapudungun, y también el castellano, acerca del *ül kimün* (el saber mapuche sobre el canto); y, de paso referirnos a otros tipos de discursos de oralidad. Estas conversaciones que fueron grabadas siempre resultaron agradables y alegres para todos los participantes, junto a un rico mate y a las sopaipillas tan propias de la cocina mapuche, porque se comprendía que, a través de este estudio, se realizaría una genuina valoración de su saber.

Fue en estas circunstancias donde comprendí que existían tipos de “textos orales” -no estando escritos- clasificables en *pu üil* (cantos) y *pu nütham* (relatos); cada uno de los cuales, poseía características y sentido particulares, enunciadas o actualizadas en situaciones determinadas. Además, para alcanzar ese saber, es decir, ser capaz de elaborar lingüística y musicalmente algunos de estos tipos de discursos, se requería un aprendizaje, cuyo rol recaía de manera preponderante en el *l’aku* (abuelo por línea paterna), quien posibilitaba mantener viva la oralidad primaria de generación en generación, altamente valorada, inclusive hasta el día de hoy, por el mundo mapuche.

El presente estudio, que busca relevar algunos de estos tipos de “textos” a los que hemos titulado *PU L’AFKEN’CHE ÑI ÜL KA PU L’AFKEN’CHE ÑI NÜTHAM*, es decir, DISCURSOS DE

² Escobar, Elizabeth; Painequeo, Héctor; Pedreros, Nemesio (1981): El Concepto del Folklore Literario Mapuche, Seminario de Título, Pedagogía de Castellano, UFRO, Temuco.

ORALIDAD PRIMARIA DE ISLA HUAPI Y PIEDRA ALTA”, se centra en análisis del *ül* (canto); y, en menor medida, refiere otros tipos de discursos como el *nütham*, el *pentukun* y el *wewpin*.

El libro consta de cuatro partes:

La primera parte, presenta el apartado, 1.0 que expresa gratitud del autor por la tarea lograda; el apartado 1.1 constituye una breve presentación del libro, realizada, por el Dr. Jaime Otazo Hermosilla, Director del Departamento de Lenguas Literatura y Comunicación de la Universidad de la Frontera; el apartado 1.2 corresponde al prólogo y es presentado, por el etnomusicólogo Dr. Leonardo Díaz Collao; el apartado 1.3, muestra la introducción al texto, escrita por el autor; y, finalmente, el apartado 1.4, una reseña histórica del Pueblo Mapuche, y, en particular, del territorio del Budi, realizada por el © a Magister en Historia, Juan Carlos Painequeo Sánchez.

La segunda parte, contiene el apartado 2.0 que refiere la oralidad primaria; enseguida, el apartado 2.1 muestra los tipos de discursos de oralidad primaria mapuche. Luego, el apartado 2.2 discute el discurso de oralidad primaria mapuche no es una variante del texto escrito. A continuación, el apartado 2.3 presenta un análisis de un *ül* (canto mapuche), titulado *l'afken'che koñi*. Este se divide en una parte sociocultural, en los subtemas 2.3.1, 2.3.2, 2.3.3, 2.3.4, 2.3.5; y, en otra, complementado con la transcripción del canto *l'afken'che koñi* en el subpunto 2.4.1, el análisis métrico, formulaico y temático del *ül*, en los puntos 2.4, 2.5, 2.6 y 2.7.

La tercera parte del libro, que es una transcripción alfabética del punto 3.0 *Pu l'afken'che ñi ül ka pu l'afken'che ñi nütham*, es decir los Discursos de Oralidad Primaria de Isla Huapi y Piedra Alta, consta de: 3.1 Contenidos y participantes; 3.2 ¿*Chem kam ül pingey?* ¿Qué es el *ül*?, que se explica en los *nütham* 1 y 2, y se ejemplifica en los *ül*: *Prima an'ay, prima; Kuy, kuyfi, kuyfi; Tunte falipefuymi chi lamngen; dungulhefiñ Dungulhefiñ*; 3.3 ¿*Chem mew kam dewmangekey ta ül?* ¿Para qué sirve el *ül*?, señalado en el *nütham* 3 y ejemplificado con el *ül* *Marikitamarikita*; 3.4 ¿*Chem dungu mew kam ülkantukey che?* ¿En qué ocasiones se canta?, tratado en los *nütham* 4 y 5; 3.5 ¿*Tunten thipantu mew kimelngeki ül pichike che?* ¿Desde qué edad se enseña a cantar *ül* a los niños?, explicado en los *nütham* 6, 7, y 8; y, ejemplificado en los *ül* *chaf'afen'chi* y *ngolhiñ ta ngolhiñ*; 3.6 ¿*Chumuechi kam kimki ül pichike che?* ¿Cómo aprenden a cantar los niños?, referido en el *nütham* 9; 3.7 ¿*Tunten ül müley?* ¿Cuántos tipos de cantos existen?, respondidos en el *nütham* 10; y realizados por los participantes, mediante la evocación de dos tipos más antiguos de *ül*, como el

ñüwün ül y el *llamekan ül* en los *nütham* 11, 12, 13 y 14; y, en los *ül*, *Amuleyayiñ chawemengün*, *Amuayiñ pu wenthu*, *N'on'tupaen n'on'tupaen wala*; 3.8 ¿*Chem kam ta nütham pingey?* ¿Qué es el *nütham*?; explicado en los *nütham* 15, 16 y 17; 3.9 ¿*Chem kam ta pentukun pingey?*, ¿Qué es el *pentukun*?, expresado en los *nütham* 18 y 19; 3.10 ¿*Chem kam ta wewpin pingey?* ¿Qué es el *wewpin*?, referido en los *nütham* 20 y 21.

Al inicio de estas transcripciones, en algunos *ül* y *nütham* el lector o lectora encontrará un código QR que permitirá scanear el código con lo que podrá escuchar de primera fuente el audio transcrito. Esta iniciativa la ofrecemos considerando el valor y la riqueza de la oralidad primaria que no se alcanza a representar desde lo escrito, y, también, por la posibilidad de escuchar en tiempo real a los hablantes nativos del Mapudungun, de modo complementario a la lectura de este libro.

La cuarta parte, y final del libro, contiene en el apartado: 4.0 la conclusión, que alude, grosso modo al desarrollo de la oralidad primaria mapuche, pese a la adversidad que por mucho tiempo ha debido enfrentar el pueblo mapuche, las características generales de los textos de oralidad primaria, una propuesta de análisis de los discursos de oralidad primaria, y, los desafíos futuros en torno a estos textos de oralidad primaria. Se cierra el libro con el apartado 4.1 que muestra un vocabulario elemental; y, el apartado 4.2 la bibliografía referenciada.

La transcripción del material se hizo, sobre la base de la escritura alfabética, empleándose para ello el sistema gráfico, denominado Alfabeto Unificado o el de los académicos, con algunas modificaciones hechas por el autor. Por cuanto, el castellano y el mapudungun son, hoy, lenguas en contacto y se encuentran en una relación asimétrica, las distintas propuestas alfabéticas reflejan ciertas controversias en la representación gráfica de algunos de sus fonemas, como: /θ/, /ə/, /l/, /k/, /n/, /tʃ/, y en menor medida /ŋ/, /ɣ/, /tʃ/. Ello, sin duda, dificulta la escritura y, por ende, la enseñanza y el aprendizaje de la lengua mapuche. Desde nuestra perspectiva, hemos modificado y propuesto algunos de los siguientes grafemas al alfabeto:

th por tr, t´ por t , n´ por n , l´ por l y lh por ll

El cambio de la letra *tr* por *th*, busca evitar la confusión que se puede dar en la realización de los fonos del castellano, que es una combinación de *t* (alveolar, oclusivo sordo) y *r* (alveolar, vibrante simple, sonoro), con el sonido mapuche (africado, retroflejo, sordo).

La experiencia de nuestro paso por las aulas de clases, por un lado, nos recuerda que la realización sorda en el castellano estándar se señalaba como incorrecta. Claro, nosotros como hablantes nativos del *mapudungun*, lo realizábamos con naturalidad, lo que en realidad era una interferencia fonética desde el *mapudungun* al castellano, porque en el mapuche efectivamente existe este sonido. Pero, por otro lado, porque también la realización vibrante simple, sonora que el aprendiz del *mapudungun* suele realizar hoy, se percibe como una castellanización.

Los grafemas *t*, *n* y *l* que representan los fonemas interdental, los modificamos por *n'*, *l'* y *t'*, es decir, con sus respectivos diacríticos superiores, considerando que los primeros constriñen el desarrollo de la escritura en la lengua mapuche, por cuanto los diacríticos inferiores que llevan, impiden que un texto escrito en *mapudungun* pueda subrayarse, ya que al hacerlo estos anulan el valor fonológico de los segmentos.

El grafema *ll* lo hemos modificado por *lh*, debido a que en *mapudungun* es posible el encuentro de dos fonos laterales en una palabra escrita y que erróneamente pueda leerse como si fuera una doble *ele* (*ll*), por ejemplo: *füllaenew* (él o ella no me ha tocado), *kupillaenew* (él o ella no me cortado el pelo). La solución que el alfabeto unificado, ha dado a este problema, consiste en que se emplee entre estas dos grafías un guión (-). Así, frente a este tipo de vocablos, según la sugerencia del sistema propuesto, se propone escribir: *fül-laenew*, *kupil-laenew*. En nuestra opinión, esta solución trae consigo otro problema, pues, ahora no se podrá emplear el guion en la escritura mapuche como es la práctica en cualquier texto escrito. Dado el criterio de convencionalidad con que se opera en estos casos, hemos decidido emplear la combinación gráfemica *lh*. En consecuencia, identificamos 28 fonemas de la variante V (Croese, 1980), hablada en el sector en estudio; esto por cuanto la [*t̥*] (inter)dental y la [*t*] alveolar las reconocemos como fonemas distintos y el fono *sb*³, como otro fonema.

Antes de concluir esta introducción, quisiéramos recalcar lo referido en la tercera parte del libro, que es básicamente la transcripción del material con criterio oral. El corpus fue recogido gracias a las conversaciones con los participantes de Isla Huapi y Piedra Alta, y, que hemos traducido al idioma castellano. La traducción es idiomática y se auxilia de comentarios menores que introducen y / o complementan, parcialmente, la explicación de su contenido;

³ Los Alfabetos Adümcheffe, Raguileo, Universidad Católica de Temuco no reconocen como fonema el segmento interdental [*t̥*], y, tampoco el fricativo, alveopalatal, sorda [*f*].

y, se sostiene sobre la base del *nütham*, vehículo de comunicación mapuche, herramienta fundamental para la interacción lingüística. Es así que, mediante este género se presentan *pu ül* (los cantos) y *pu nütham* (los relatos), cuya secuencia sigue, de manera aproximada, la forma como ocurrieron las conversaciones con los participantes del sector ⁴.

Desde luego, el *nütham* se desarrolló en lengua mapuche; aunque, en algunos casos, también se utilizó el español, como se verá más adelante. Sin embargo, el castellano empleado por *pu nüthamtufe*, en alguna parte de su *nütham*, que observará el lector, se amolda a la fonética y morfosintaxis del *mapudungun* del dialecto propuesto por (Croese, en 1980)⁵. (Ver a continuación en el mapa el número romano V en líneas punteadas).



Fuente: Croese (1980).

⁴ El modo como se llevó a cabo este trabajo fue. 1) solicitar autorización para grabar la conversación, sosteniendo que lo recogido sería de uso exclusivo del propósito de la investigación; 2) efectuar preguntas generales sobre sobre el *ül* y el *nütham*.

⁵ Croese, Robert (1980): Estudio dialectológico del mapuche, Estudios Filológicos. Universidad Austral de Chile. Valdivia. Pp.38.

De manera que el lector al encontrarse con algunas frases, en la transcripción de los textos, que aún cuando contienen palabras y o frases del castellano, éstas deben ser leídas con este presupuesto. A fin de que estas formas no alteren el sentido, se han transcrito tal como fueron enunciadas, en el entendido de que deben ser comprendidas desde esta perspectiva.

La traducción al castellano de las líneas en lengua mapuche que siempre intentó ir tras del real sentido, tanto de los cantos como de los relatos, exigió más de una vez, recurrir al uso de diferentes vocablos que redundaran el contenido intencionado a fin de acercarnos más a lo que el *ülkantufe* quiso decir y a lo que el *allkütupelu* comprendió en el acto comunicativo. Por ello que esta transcripción no se hizo de forma literal, como se realiza en muchos textos. La traducción no es antojadiza, considernado que el autor del libro estuvo presente cuando se realizó la conversación, e incluso, fue activo participante en la dirección del desarrollo de los diálogos. Los audios grabados deben ser tomados como fuente primaria; pero la experiencia y la presencia del autor, también, deben tenerse presente.

Juan Héctor Painequeo Paillán

1.4. Reseña Histórica: *Pu L'afken'che* en el Siglo XIX y XX

ANTES DE CONTINUAR con los discursos de oralidad primaria mapuche de Isla Huapi y Piedra Alta, nos referiremos de manera sucinta a la historia del Pueblo Mapuche, sintetizando los hechos desde la llegada de los españoles, pero acentuando el siglo XIX, épocas en que los discursos orales mapuche estuvieron en su apogeo, particularmente en este sector.

Se sabe que a la llegada de los españoles al actual continente americano en el siglo XVI, la población mapuche vivía en extensas áreas de territorio, agrupada en unidades territoriales, desde Coquimbo hasta Chiloé y gran parte de la actual República Argentina.

La invasión parte con Pedro Valdivia, que para consolidar su dominio, establece desde Santiago al sur distintos fuertes, en los cuales asigna a los soldados españoles, encomiendas y mercedes de tierras⁶ en recompensa por sus acciones militares. Los primeros años de contacto español-mapuche, sin embargo, la forma en que trataron los españoles a la población indígena fue brutal y violenta⁷. Tras la muerte de Valdivia (1554), en el fuerte Tucapel, comienza una operación para asegurar el territorio que estaba en pleno alzamiento. Desde la Imperial, actual Carahue, se lanzan ofensivas militares contra los mapuches del sector. Sucede que acercándose a la laguna de Pirlauquen⁸, territorio de donde desarrollamos este trabajo, Pedro de Villagrán ataca a los alzados que en número de 5000, que se habían refugiado en las islas de la laguna (Isla Huapi), matando

⁶ El concepto merced de tierra es nuevamente ocupado a finales del siglo XIX para nombrar los retazos de territorio que “legalmente” quedaron en manos mapuches posterior a la invasión chilena.

⁷ La violencia ejercida por los españoles contra la población originaria es ampliamente documentada. Incluso un sacerdote español Bartolomé de las casas escribió un libro “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*” que describe en 1552 las atrocidades cometidas por los españoles. Pedro de valdivia en sus cartas describe los castigos realizados a los Mapuche alzados, castigos corporales como amputación de manos, narices y orejas entre otras cosas.

⁸ La laguna Pirlauquen en la actualidad se conoce como Lago Budi.

a mil⁹ y muriendo dos mil más al caer y/o ser alcanzados por una ola en el acantilado cercano al mar (probablemente Boca Budi)¹⁰.

Este proceso inicial de conquista se resiste en 1598 con el alzamiento general y victoria de Curalaba. Frente a este suceso se establece una frontera de facto entre el Estado español y el pueblo Mapuche, siendo el río Biobío el hito geográfico que durante 300 años fue testigo de tiempos de paz y guerra. Esta frontera fue ratificada por medio de un parlamento en 1641, en Quillín, donde se establece la paz, y donde el Estado español se compromete a respetar la soberanía mapuche al sur del río Biobío. Este hecho político posibilita una autonomía cultural muy fuerte, que a diferencia de otros pueblos de América, se mantuvo hasta mediados del siglo XIX.

Dentro de este amplio territorio autónomo estaba el *l'afken'mapu*, territorio adyacente al mar al sur de esta frontera, que había sido protagonista principal de los primeros años de guerra con el español. Los *Mapuches – pu l'afken'che-* población que vivía allí, estaba agrupada en diferentes parcialidades menores que abarcaban toda la costa hasta el norte de Valdivia, y que hasta el día de hoy se mantienen:

*“Desde el Biobío hasta el río Calle Calle se sucedían las comunidades más densas i escalonadas de araucanos de todo el territorio indígena. Al iniciarse la conquista, la rejión de la costa, lauquen-mapu, desde el Bio Bio hasta el Toltén, era la parte en que la población se apretaba en condiciones superiores a las otras secciones étnicas. Principiando por la Bahía de Arauco, se escalonaban para el sur los indios araucanos, que dieron nombre a todos los del territorio: los Mareguanos, los de Collico, de Quiapo, Curanilahue, Tucapel, Pilmaiquen, Paicaví, Ilicura, Lleulleu, Quidico y Tirúa. En la margen septentrional del curso inferior del río Imperial estaban los de Trovolhue y Nehuentúe, y en la orilla izquierda tuvieron su asiento las tribus de Puauchu, el Budí y el Toltén, donde aún se conservan en bastante número los descendientes de famosos caciques”*¹¹.

Pasando los siglos, la sociedad española al norte del Biobío se ve envuelta en una guerra civil desde 1810 que culmina con la creación de la República de Chile. Los mapuches se ven afectados

⁹ Guevara, Tomas (1900): Historia de la civilización de Araucanía: (continuación): capítulo III: primer levantamiento jeneral. Anales de la Universidad de Chile. Santiago. p. 133.

¹⁰ Mariño de Lobera, Pedro (1865): Crónica del Reyno de Chile. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional. Santiago. Imprenta del Ferrocarril. Libro 1 Capítulo 51. p. 178.

¹¹ Guevara, Tomás (1929): “Chile Prehispano”, Universidad de Chile. Tomo I. Santiago. p. 242.

por este proceso pues toman partido en este contexto bélico. Gran parte de las territorialidades apoyan a los españoles en contra de los independentistas, la razón principal es el respeto a la palabra empeñada en los diferentes parlamentos, donde los mapuches se comprometían a luchar contra los enemigos de España. Otro factor que influye son las palabras que líderes realistas envían a muchos *lonkos*, con los que tenían relaciones diplomáticas estables, y donde cuentan que los revolucionarios (independentistas) les quitarían los territorios, rompiendo los acuerdos realizados con los españoles, como cuentan del lonko *Magilwenu*:

“*Mannin ta kellukefi pu winka. Itro Küme weniyefti ta pu rupa dunulfe ka pu komisario ka pu pagre. Kom enun feipi-kefeyü: “ta winka ta kümei, fentren mapu nieimun kofiernu ta kuñifal weneainun tamun mapu” “Magin se puso al lado del rey. Tenía amistad con los lenguaraces, los comisarios y los padres. Todos le decían: “El rey es mejor; tiene muchas tierras. Los chilenos son pobres; te robaran las tuyas.”*”¹²

El tiempo cumplió lo dicho en estas memorias, considerando lo que sucede algunas décadas más tarde. Pero mientras tanto, la frontera del Biobío permanece, ratificada por algunas territorialidades en el tratado de Taphue en 1825.

Sin embargo, la autonomía que por tantos siglos se mantuvo, comienza a resquebrajarse año a año. Ahora son otros los vecinos del norte, y la mirada inicial que tenían los chilenos y argentinos del Mapuche al inicio del proceso independentista va cambiando¹³. También, muchos españoles, primero, y chilenos después, cruzaron y fueron acogidos en el seno de la sociedad al sur del Biobío, integrándose y viviendo como un mapuche más, personas que buscaban una mejor vida en *Wallmapu*¹⁴. Otros que cruzaban la frontera eran comerciantes, diplomáticos, religiosos, y funcionarios estatales.

¹² Guevara, Tomás (1913): Juan kalvukura y José Manuel Zúñiga. En “*Las Últimas familias Araucanas*”, Santiago Barcelona.[1ª parte reeditada en 2002 por Liwen (Temuco) y CoLibris (Santiago), p. 65.

¹³ Los primeros símbolos propuestos para mostrar una identidad diferente a la península tomaron elementos Mapuche: El Monitor Araucano (periódico del fray Camilo Henríquez) que enarbolaba la idea de la libertad, la Logia Lautarina (organización secreta que agrupaba a militares y civiles del continente en pos de la emancipación), el escudo propuesto por José Miguel Carrera tenía una pareja de mapuche como símbolo de esta nueva República, entre otras cosas.

¹⁴ “Viajeros de diferentes nacionalidades que cruzaron Wallmapu, comentaban en sus escritos estas situaciones. Reuel Smith menciona en 1853 que “*algunas 6 u 8 millas más allá del Biobío llegamos a Budeo, reunión de media docena de ranchos ocupados por chilenos, quienes como Sánchez arrendaban y cultivaban tierras pertenecientes a los indios*”. Ver. Smith, Edmond Reuel (1914): “*Los araucanos o notas*”.

Entre las décadas de 1820-1860, el paso de la población chilena a través del Biobío comienza a aumentar, estableciéndose en los territorios con permiso de *pu lonko*, generando relaciones de medianería o de trabajo remunerado. Durante ese tiempo muchos chilenos, campesinos y altas autoridades, “compraron” tierras Mapuche. Estas “ventas” se inscribían en las ciudades al norte del Biobío, asegurando la “propiedad de la tierra” bajo la mirada de la legislación chilena. Esta situación fue vista por autoridades mapuches como un robo y un peligro para los intereses de los territorios costinos (*l'afken'mapu*) y de los llanos (*nagmapu*). La sociedad mapuche consciente de que esta situación buscaba, como fin último, invadir el territorio apoyó, en 1851 y 1859, las rebeliones de las provincias (Concepción y otras)¹⁵ contra el centralismo de Santiago, como una forma de expulsar a todos los chilenos que se habían apropiado de sus territorios. Mañilwenu, ñidol lonko Wenteché, en una carta al presidente Montt decía en 1860:

“Te hago presente que en enero del año 1851 supimos que te hacían guerra; entonces acordamos todos los Mapuches aprovecharnos de que estaban en guerra para botar a todos los cristianos que nos tenían robadas todas nuestras tierras de esta banda de Bio-bio sin matar a nadie, pues ocho años a que nosotros estábamos esperando que mandaría nuestro amigo jeneral Cruz y que nos entregarían nuestros terrenos, y de este modo cada día se internaban más los cristianos.”¹⁶

Este apoyo militar y la posterior derrota de las provincias, fue la excusa perfecta para cruzar militarmente el Biobío como represalia y resarcimiento de los daños causados, decisión tomada por el gobierno central. Iniciándose así el proceso de invasión militar, el “*Füta aukan*” o la mal llamada Pacificación de la Araucanía en 1862¹⁷.

sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional”. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile. p. 71.

¹⁵ Las guerras de 1851 y 1859 responde a muchos factores económicos y políticos, sin embargo, es interesante notar que eran las provincias las que tomaban las armas contra el poder central. La uniformidad política, el centralismo en la toma de decisiones y el poder que había impuesto Portales en 1831, tuvo detractores desde sus comienzos.

¹⁶ Pavez Ojeda, Jorge (2008): Carta al presidente de la República de Chile, Manuel Montt. Mapu, septiembre 21 de 1860. Manil wenu. En Cartas mapuche Siglo XIX Compilación, presentación y notas. p. 319.

¹⁷ Desde la mirada mapuche, este proceso se visualiza como el *FUTA AUKAN*, o la gran guerra de invasión. Concepto que mira desde óptica mapuche la campaña armada de las repúblicas de Chile y Argentina entre los años 1862 y 1885.

1.4.1. El comienzo del fin

Una década antes, suceden dos hechos que marcan y anticipan el proceso de invasión y que muestran el cambio que tuvo la política de la República de Chile frente a los territorios al sur del Biobío. En 1849 encalla en las costas de *Puaucho*, territorio *l'afken'che*, actual comuna de Pto. Saavedra, el bergantín “Joven Daniel”. Tenemos el relato de primera mano de un anciano mapuche, Pascual Coña, quien cuenta que a consecuencia del naufragio “*salieron de él (barco) muchísimas cosas: géneros de toda clase, gran cantidad de harina con tanto ají que la playa estaba colorada; hasta bebidas alcohólicas y una infinidad de otras especies*”. Estas cosas fueron tomadas por la gente del territorio, y al recibir la noticia el gobierno mando a tomar prisioneros a los *lonkos* mapuches, que habían participado en esta acción, Curin y Huerupil. Después de negociaciones del *lonko* Huaykipan estos jefes de familia fueron liberados, pero con la condición de aceptar y ayudar al padre Constancio en la instalación de la Misión.

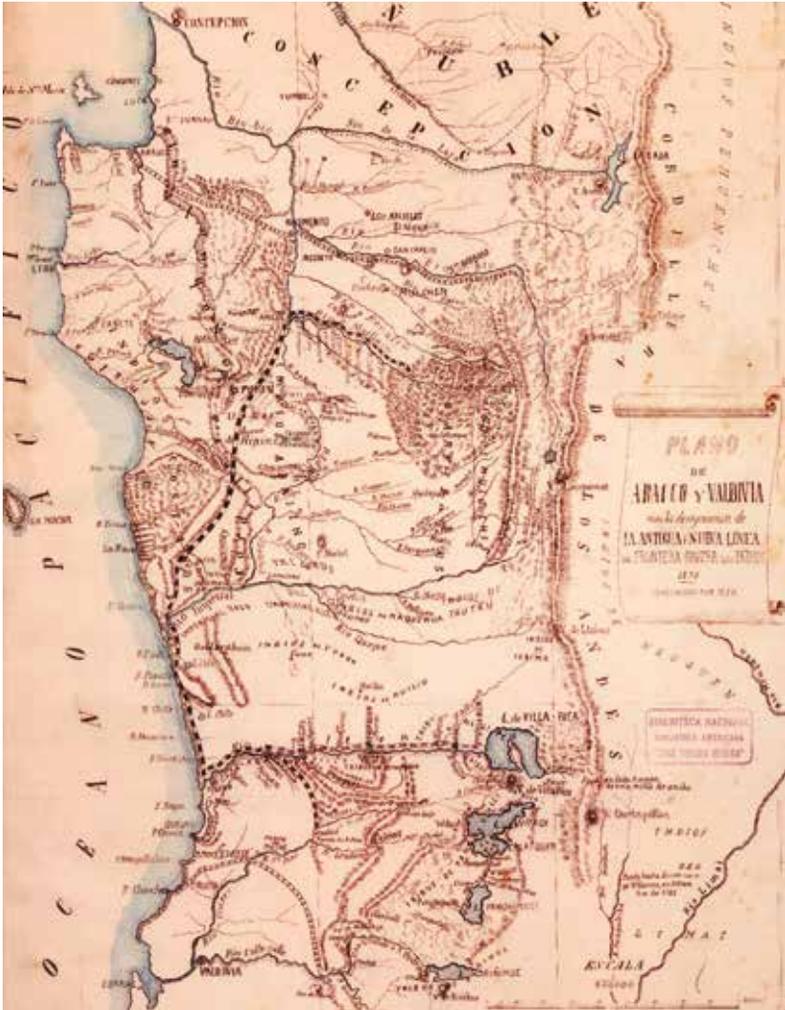
La infancia de Pascual Coña, y su vida completa en retrospectiva, fue marcada por estos hechos. En esta misión, Pascual Coña es llevado a estudiar a Santiago, alejándolo de su cultura; su vida fue un periplo constante que nos muestra en primera persona las vicisitudes del pueblo Mapuche en esos años. La instalación de la misión no es un hecho menor, porque podemos visualizar que antes de la invasión el estado chileno comienza a instalar instituciones escolares y religiosas como punta de lanza antes de las armas. Ahora los curas tenían la misión de evitar que pu lonko se unieran a los alzamientos cuando comenzara la guerra, a diferencia de 1810 cuando los religiosos apoyaron la causa realista e instaban a los mapuche a apoyar al rey.

El otro suceso que actuó como preludio del Futa Aukan, sucede en julio de 1852 cuando el congreso de Chile aprueba la ley que “crea” la Provincia de Arauco. Unilateralmente, el estado chileno, decide que el territorio al sur del río Biobío le pertenece; y, por ende, puede tomar decisiones sobre él. Esta ley, rompe 211 años de reconocimiento a la soberanía territorial mapuche que la corona española había firmado, allanando el camino legal para la invasión. ¿Por qué nace este decreto? Su redacción se basa en las reclamaciones que hacían en la frontera (Concepción y otras ciudades) ciudadanos chilenos que habían “comprado” tierras al sur del Biobío y que fueron expulsados en diferentes situaciones armadas, como lo mencionamos arriba.

Teniendo los antecedentes anteriores (y las justificaciones), avanza el ejército chileno en 1862, construyendo fuertes en distintas partes del territorio. Ese año, se establece el fuerte de Lebu, en 1866 el de Cañete, y puestos militares en Quidico y Tirúa. Los pasos entre la costa y la cordillera de Nahuelbuta hacia el territorio *Nagche* son cortados en Contulmo, Elicura y Cayucupil en 1869. Hacia el sur la comunicación con la zona de Imperial y el Budi, es cortado por el Fuerte de Tirúa.

La población *l'afken'che*, al norte del río Imperial, es asesinada o despojadas de sus espacios. Muchos tienen que convertirse en inquilinos de sus propios territorios, ahora en manos de colonos chilenos. Otro grupo de población es desplazada hacia el sur, hacia las zonas del Budi y de Toltén.

1.4.2. Mapa de Frontera 1870



1.4.3. Leyes que justifican la apropiación territorial

En 1866, ya iniciado el proceso de invasión militar y civil, se redacta una ley para justificar el despojo. En uno de sus articulados menciona:

4° *“Se ordena deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas y levantar un plano, en el que se marcaban las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción. (...) 5° reputaran como terrenos baldíos, y de consiguiente propiedad del estado, todos aquellos respecto de los cuales no se haya probado una posesión efectiva y continuada de un año por lo menos.*”

Una consecuencia de esta ley es que estableció el dominio “legal” de todo el territorio mapuche como parte del Estado chileno. Junto con eso, declara como territorios “baldíos”, los espacios en los que no había una ocupación y/o posesión inmediata como, por ejemplo, los territorios de veranadas en sector pewenche, lugares de pastoreo, siembras, etc. Esto choca con el derecho de uso consuetudinario “mis antepasados y nosotros vivíamos ahí”, “nuestros abuelos y padres pastoreaban allí”, “los territorios de mi lof son hasta donde abarca la vista”, etc. Solo se considera el periodo previo de un año. Otra de las consecuencias de esta ley, fue la no consideración de los espacios de significación cultural tales como “*thengtheng*, *thayenko*, *menoko*, *paliwe*, *eltuwe*, etc”, eliminado dentro de la jurisdicción chilena la concepción mapuche de “*mapu*”, -sus deslindes en *aylharewe*, *rewe* (kawiñ), *lof*- que engloba elementos físicos y sobrenaturales.

1.4.4. Creación de la línea del Cautín y Toltén y los títulos de merced

El avance militar, que incluía la creación de fuertes para asegurar el dominio del territorio seguía desarrollándose a la par de la ocupación de las tierras y la dictación de leyes sobre el territorio¹⁸. Esta situación conlleva una gran cantidad de abusos que desencadenan el levantamiento de los territorios mapuche. Coña, lo grafica de la siguiente manera:

*Femngechi ñi mētewe üdewingkaken eng trürërkei itrokom mapu meu egn ñi aukañpegeal kom winka. “A causa de esta gran aversión contra los winkas se complotaron en todas partes los indígenas para levantarse contra ellos”*¹⁹.

El levantamiento es general, desde Puelmapu a Ngulumapu; *pu werken* van pasando la palabra para realizar esta acción en conjunto para detener el avance militar chileno-argentino, los nudos del *quipu* marcaban los días en que se realizaría el *malon*. Lamentablemente, el levantamiento es derrotado y las consecuencias son desastrosas para los que se alzaron:

¹⁸ La estrategia utilizada por Cornelio Saavedra, el gran artífice de la ocupación militar es similar a la utilizada por Pedro de Valdivia 300 años antes.

¹⁹ Wilhelm, de Moesbach (1930): “*Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*”. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre las Casas. Temuco. p. 270

“La masacre que los indígenas hicieron entre los chilenos fue grande, pero mayor fue la que, pocos días después, los soldados del gobierno hicieron entre la población mapuche. Les quemaron sus rucas, se llevaron todos sus animales, los despojaron de todo lo que tenían y mataron sin piedad a todos lo que cayeron en sus manos, dejando sus cadáveres insepultos. (...) toda la región estuvo apestada durante días por la hediondez que dejaron cadáveres sin sepultar²⁰.”

Coña en sus memorias nos cuenta otro tanto:

“Tal era la marcha del malon en la región costera. Los desgraciados mapuches fueron de mal en peor. Ellos no habían ocupado muchos bienes de los chilenos, mientras que una parte de estos últimos se enriquecieron, gracias a los animales saqueados a los mapuches²¹.”

Con los hechos anteriormente descritos, la resistencia mapuche es aplastada y el proceso de invasión finaliza en *Ngulumapu* en 1883 con la refundación de Villarrica. En *Puelmapu, pu lonko* continúan resistiendo hasta la rendición de Sayweke en 1885.

1.4.5. La radicación

Producto de este levantamiento, consecuencia directa de los abusos que se habían desarrollado en el despojo de la tierra, las décadas anteriores, el Estado chileno dicta la ley de Radicación en 1883, que establece la prohibición de adquirir territorios mapuches por parte de particulares. El estado quiere ordenar la situación, pues durante los años que lleva la ocupación son cientos los colonos que llegan al territorio mapuche comprando fraudulentamente tierras o asentándose en lugares que habían sido rematados como tierras sin dueño; pero, sin embargo, la población mapuche vivía allí. Esta situación, el mismo Estado la había creado. Suceden abusos, desplazamiento y muertes por parte de colonos y militares. Para Martin Alonqueo, el proceso de Radicación (1883-1929) *es el momento más duro y*

²⁰ Nogger, Albert (1982): *“Cuatrocientos años de misión entre los araucanos”*. Editorial San Francisco. Temuco. Chile. p. 109.

²¹ Wilhelm, de Moesbach (1930): *“Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX”*. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre las Casas. Temuco. p. 287.

*complejo que vivieron los mapuches*²². Durante estos años, El estado chileno le asesta un duro golpe a la organización sociocultural con los títulos de merced, estableciendo a quienes solicitaban los títulos de merced como cabezas de familias, pasando a llevar a los *longkos* tradicionales. Otra de las consecuencias fue poner dentro un título de merced a diferentes familias que no compartían el vínculo de parentesco del *lof*, y por último, lo que no es menor, establecer un promedio de 5 hectáreas por personas en cada reducción, frente a las 500 hectáreas que podía comprar una persona (no mapuche) en los remates de tierras, o las 300 hectáreas que se entregaban por persona a colonos extranjeros.

1.4.6. Sector Budi



²² Alonqueo, Martín (1985): “*Mapuche: ayer-hoy*”, Editorial San Francisco. Temuco. p. 148.

Las situaciones descritas son vividas también en el territorio del Budi, distante a 104 kilómetros de la actual ciudad de Temuco, hacia la costa, y que fue conocido durante muchos años como “el interior”. Esto aseguró que, en términos de interacción, la influencia cultural y política española o chilena no fuera fuerte hasta 1850. Ignacio Domeyko, que recorrió el territorio en 1845 mencionaba respecto a la riqueza del territorio: hay “*campos extensos, bien cultivados, ganado gordo y buenos caballos*” testimonios de prosperidad y paz, también decía “*se ignora el número de población del Budi*” y *han quedado estos (mapuche) desde la destrucción de la imperial tan separados de todo contacto con los españoles, que nunca han querido admitir en su seno las misiones, y se han resistido a entrar en relación con el gobierno chileno, más que ninguna otra tribu araucana*”²³.

Esto cambió, con el naufragio del Joven Daniel, como vimos con el testimonio de Pascual Coña, con la invasión militar ocurrida desde 1862, y cuando se establece la empresa de colonización del empresario Eleuterio Domínguez junto con el pueblo que tiene el mismo nombre en una de las riberas de la laguna como veremos más adelante.

La usurpación de las tierras en todo *Wallmapu* tiene en estos momentos de la historia diferentes actores, uno de ellos son los colonos extranjeros. Chile veía con buenos ojos la llegada de europeos a estas tierras como una forma de mejorar la raza (En palabras de la época). Europa es vista como la cúspide de la civilización occidental, y es necesario replicarla. Vicuña Mackenna, político connotado de Santiago, dice que este proceso (colonización extranjera) también ayudaría a las clases más bajas chilenas, quienes por su falta de moral serían beneficiadas. Teniendo estas miradas y argumentos se desarrolla el concepto de “Empresas de colonización”, donde empresarios chilenos o extranjeros se comprometen a traer colonos de Europa, previa entrega de miles de hectáreas de territorio para su uso, un porcentaje para los colonos y otro para el empresario. Probablemente la empresa de colonización más conocida sea “*Nuova Italia Ricci Hermanos y Cía.*”, que trajo inmigrantes italianos al territorio de Lumaco, que posteriormente crearían un pueblo llamado Capitán Pastene. En el territorio del Budi, sucedió otro tanto, la concesión del Budi, de Eleuterio Domínguez y compañía, otorgada por el decreto de 23 de agosto de 1902, recibió un total de 63.957 hectáreas (mapa 2) para introducir 300 familias de las

²³ Domeyko, Ignacio (1846): “*Araucanía y sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845*”. Imprenta Chilena. Santiago. Chile. p. 29.

Islas Canarias, logrando en los años posteriores alcanzar la cifra de 88 familias. Ambas empresas nombradas, tienen problemas en su trato con las personas. Los periódicos de la época hacen eco de abusos contra colonos y mapuche por parte de estos empresarios, por ejemplo, el uso de fichas para comprar cosas a precios exorbitantes, lo que aseguraba una deuda permanente con la empresa, a semejanza de lo que ocurría en el norte con las salitreras. Los problemas de los canarios con Eleuterio Domínguez son tantos, que muchos escapan, siendo perseguidos y encarcelados por no cumplir contratos entre otras cosas. Con fecha 25 de octubre de 1907 se decretó la entrega de título de dominio definitivo a favor de los concesionarios por 56.025 hectáreas.

La relación con los mapuches del Budi, con la empresa, nunca fue de las mejores, hay que considerar que la instalación de ésta no fue en territorio vacío o baldío, como decía la ley, en realidad todo el territorio estaba ocupado por habitantes originarios. Siendo el área del Budi un lugar densamente poblado. Esto generó desde el momento de su establecimiento problemas que hasta el día se mantienen. El *Ayllarehue* que rodea el lago sufre constantemente la presión para entregar sus tierras a la empresa o a colonos. Coña menciona que Domínguez le hizo un cambio de tierras, a lo que él aceptó por la presión y el daño que le causaban los animales en sus sementeras. También Domínguez quiso apoderarse de isla Huapi, pero no pudo en su intento, aunque ya tenía animales en ese territorio. Para complementar lo anterior insertamos el relato de Nicolás Paillán, longko de la comunidad Santa María de Isla Huapi, quien narra lo siguiente²⁴:

“Domínguez (de la empresa de colonización Eleuterio Domínguez) tenía galpones donde guardaba sus animales, tenía un vapor con el que recorría el lago Budi. No conforme con tener dominio sobre las tierras... de *Chewkepüllü*- lo que es Puerto Dominguez hoy en día- y parte de las comunidades aledañas, quiso apoderarse de Isla Huapi. Un día trasladó decenas de ovejas a *Kolwe*, lo que es hoy el puerto del transbordador, llamado Santa María.

Su intención era sacar a la gente de Huapi y llevarlos a tierras incultivables como la cordillera al lado de los volcanes, donde hay tierras pedregosas que durante el invierno se llenan de nieve.

En ese tiempo, los sacerdotes católicos, entre ellos el padre Félix de Augusta, habían instalado una escuela en *Kolwe* (Huapi). El sa-

²⁴ Painequeo, Juan Héctor (2014): “Estatus fonológico de los segmentos (inter) y el fono alveopalatal fricativo en el sistema fonológico de la Lengua Mapuche del sector costa, de la Región de la Araucanía. Chile”. Tesis para optar al grado de doctor en Lingüística. Universidad de Concepción. Chile. pp. 28- 31.

cerdote Félix sabía hablar perfectamente el mapudungun. Atendía la salud de los mapuches, los educaba, les hablaba de las cosas de Dios y, también, cómo debían de trabajar la tierra, etc.

Ante el peligro de perder sus tierras por parte de Domínguez, los *longkos* de entonces acudieron al sacerdote, y le dijeron:

“Küpayiñ t’at’a pagre, fey Dominguez müntuñmarkealumu yiñ mapu iñchiñ. N’ol’pay ufisha dewma, fey ka Mayay püle fulüfüle-niyepay mawida. Feymay kellumuayíñ, n’opalayay ti Dominguez, pirki ti pu longko”

(Hemos venido hasta Ud. sacerdote, porque nos hemos enterado que Eleuterio Domínguez tiene el firme propósito de quitarnos la tierra. Ya ha traído sus ovejas; y, en la comunidad de Mayay sus trabajadores arrasan con nuestros árboles nativos. Solicitamos su defensa).

Entonces, Félix de Augusta respondió a los *longkos* en estos términos:

“Ya, ¿Chumi kam ti Señor Dominguez?, Chumi kam ti wedañma fey femrupapay?: fey ka küpale fey dunguafiyiñ. Fey küpaaymün, fey kom thawülkülepaimün feymu dunguafiyiñ, piringa”

(Vaya. ¡Qué pensamiento le ha entrado en la cabeza al señor Domínguez!, ¿qué idea le ha llevado a tomar tal decisión, de trasladarse a Isla Huapi? Bien, apenas venga nuevamente, vamos a hablar con él. Ese día, ustedes deben venir y estar conmigo).

En efecto, un día llegó Domínguez a Huapi, lo que hizo que concurrieran muchas personas a Kolwe, llegó incluso gente de Piedra Alta, habitantes de más cerca del mar; claro era por un asunto importante, pues un extranjero quería apoderarse de sus tierras.

Justamente, allí en *Kolwe*, donde está el puerto del embalse, denominado hoy Santa María, se encontró Félix de Augusta, junto con los mapuches, con Eleuterio Domínguez, a quien le habló en estos términos:



Foto: muestra el puerto del transbordador que se encuentra en la comunidad Santa María, antigua comunidad KOLWE, donde supuestamente se produjo el encuentro entre Eleuterio Domínguez con el sacerdote Félix de Augusta y los habitantes y longkos del sector.

“Me encuentro delante de mis queridos mapuches, en acuerdo con ellos abrí una escuela, al mismo tiempo que vivo allí. Debido a la intención suya de sacarlos de este lugar y llevarlos a otra parte, ellos han venido a mí, para que yo interceda por ellos. Señor Domínguez, entonces, yo le solicito que no continúe con esta idea, no lo haga. Porque ellos están habituados aquí, tienen su cultivo y la forma de alimentarse, tienen el lago que les da peces, el mar que les da los mariscos, las algas y otros alimentos. Yo estoy a gusto con ellos y con agrado los educo”.

Entonces, dicen que el señor Domínguez, respondió al sacerdote: “¿Usted dice eso?, ¿usted ayuda a los mapuches? ¡Usted es nada más que un simple sacerdote!, ¡Usted no vale nada!. Usted no es autoridad, no es nada. Yo me voy apoderar de esta tierra. A sus habitantes les daré tierra dos veces más grande en la cordillera que la que tienen aquí”.

Desde luego, Domínguez habló con atrevimiento, al decirle al padre “usted no vale nada”, comenta don Nicolás.

Entonces Félix de Augusta, de manera suave y serena, luego que configuró su pensamiento en su mente, dijo lo siguiente:

“¿Usted me dice que no valgo nada, Sr. Domínguez? Efectivamente, yo no valgo nada, pero nosotros vivimos organizados. Cons-

tituimos una compañía muy grande y si tenemos que enfrentarnos con usted, yo le digo también que usted no vale nada, pues tengo superiores que son cardenales, obispos que tienen mucha sabiduría y que aman a los mapuches. Así es que usted no puede adueñarse de esta tierra”.

Así respondió, nuestro querido sacerdote, ya fallecido, dice don Nicolás.

Fey toro reke fũthake n´eyey pingi ti Domínguez (resolló como un toro, dicen). Domínguez se levantó, salió andando, fue de aquí para allá, bastante rato; repentinamente entró a su barco, sin despedirse, sin decir nada, echó a andar la máquina y se fue a Puerto Domínguez.

Iñche mülepun feychimu pikefuy ñi chawem. Piti wenthungen welu, pikefuyem.

Yo mismo me encontraba presente en esta ocasión, claro era muy niño todavía, decía mi padre Carlos Paillán, fallecido. Al día siguiente vinieron a buscar los animales. Desde esa vez no se vio más a Domínguez por Huapi.

Feypikefuy ñi chawem. Femuchi kimmien pobre ñi chawem ñi eluetew nütham.

Este *nütham* (relato) era de mi querido padre, ya fallecido, quien me entregaba de manera oral esta historia”.

Similar idea tuvo Eleuterio Domínguez con respecto a la localidad de Quechucahuín, territorio que se encuentra al lado norte de lo que hoy es Puerto Domínguez. Él quiso adueñarse de todas esas tierras. Al respecto, Don Nicolás continúa con su relato y nos refiere lo siguiente:

“Entonces, un día Domínguez envió el siguiente recado al *longko* Quilampán: “por cuanto es mi interés apoderarme de su tierra haremos una apuesta, pelearán nuestros toros. Si el mío gana yo me quedaré con Quechucahuín. Los juntaremos al otro lado del estero Huapicomoe; y, allí pelearán”.

El *longko* Quilampán aceptó la propuesta, tal vez, porque solía tener buen sueño, dice don Nicolás. En el día y en la hora señalada llegaron cientos de personas a presenciar la pelea. Domínguez trajo su toro al lado del estero, animal forrajeado (bien alimentado), grande y gordo como una lisa; Quilampán también bajó con su toro, grande y gordo, porque en ese tiempo había mucho pasto en el campo. Luego comenzó el combate. Retumbaron las potencias de los toros. Era de temer lo que ocurría en ese momento. Primero, retrocedió y retrocedió, al ser empujado con gran fuerza el toro de Quilampán; pero, luego se afirmó, afirmó, tomó fuerza, detuvo a su adversario y empezó a empujarlo y a empujarlo, metió sus grandes astas por debajo

del cuerpo del otro animal, a la mitad del pecho hasta que lo botó -la gente estaba atónita por lo que estaba viendo- y así siguió corneándolo. ¡Cómo sería de dramático lo que estaban presenciando que decidieron apartar los toros!. De esta manera, Domínguez, tampoco pudo adueñarse de las tierras de Quechucahuín y así los mapuches pudieron seguir siendo dueños de sus tierras hasta el día de hoy”.

1.4.7. Empobrecimiento y proceso que los convirtió en campesinos

El ansia por la tierra de los foráneos, hizo que en diferentes territorios los mapuches fueran acorralados en lugares pedregosos o con pocas extensiones planas, que en esos años eran las tierras más apetecidas, pues la agricultura precisaba de grandes extensiones de terrenos planos para que fuera rentable. Sin embargo, la existencia de la laguna, y ser un territorio no apto para la agricultura (cordillera de la costa) hizo que el motor económico de la zona para los no mapuche, fuese la depredación del bosque nativo. Un informe técnico en esos años decía sobre el territorio que estaba en manos de la empresa de colonización decía:

*«Los ingenieros señalaban que había 15 mil hectáreas de vegas planas, cubiertas de monte de pellín, laurel, lingue, etc... susceptibles de riego, buena clase de tierras para siembras de trigo de chacareña; 15 mil hectáreas de lomajes suaves y 7 mil de montañas de árboles de maderas finas. El predio fue evaluado por la Caja en 4 millones 990 mil pesos de la época...».*²⁵ Esto hizo que se establecieran bancos aserraderos que hoy les dan nombre a algunos de los lugares como “La Sierra” cercano al pueblo Pto. Domínguez, talando durante décadas la flora nativa. Pascual Coña, que ya lo mencionamos arriba, hace una descripción de los tipos de árboles que existían en este territorio que nos muestra un panorama muy semejante a lo descrito por Domeyko en 1845. Este proceso, hace que los medios económicos para vivir sean aún más escasos dado que la tierra va perdiendo fuerza, al ser sucesivamente sembrada sin pausa, y al no haber ya árboles nativos se desarrolla un proceso de erosión durante el siglo XX. A lo anterior tenemos que sumar las prácticas realizadas por comerciantes y la pulpería de la empresa de colonización, que prestaban insumos agrícolas o alimenticios

²⁵ Le Bonniec, Fabien (2006): *Vueltas y revueltas de la historia a las orillas del Lago Budi*. En Anales de Desclasificación. Volumen I. Universidad de Chile. Santiago. pp. 553- 565.

y, posteriormente, cobraban todo lo que tuvieran los mapuches, animales, platería, entre otras cosas:

“La extrema pobreza a que están reducidos, proveniente de la inconsiderada e inicua explotación de que han estado i están siendo víctimas desde tiempo inmemoriales por parte de algunos comerciantes inescrupulosos con quienes aquellos se ven compelidos a tener relaciones comerciales debido a su estremada pobreza [...], contraen compromisos los indígenas con esos comerciantes i generalmente al vencimiento de la obligación no tienen como satisfacerla. A esta falta de cumplimiento sigue inmediatamente la ejecución i se embarga a los deudores, por la más insignificante suma todos sus animales vacunos, caballos i lanares, dejándolos condenados a la más espantosa miseria... Pero no es esto solo, muchas veces ocurre también que los ejecutantes embargan los bienes de los que nunca han contraído una deuda, protestando que esos bienes pertenecen a determinado individuo que le debe [...]²⁶.

Los factores anteriores dan cuenta del proceso de empobrecimiento que se dio durante todo el siglo XX, consecuencia directa de la invasión militar, convirtiendo en campesino pobre al Mapuche de manera forzada, a la vez que estresó los suelos con agricultura de subsistencia en lomas antes cubiertas por árboles nativos.

1.4.8. Relativo aislamiento

Como se mencionó anteriormente, el territorio del Budi es una zona densamente poblada, revisando el plano de los títulos de mercedes (Imagen 2), son pocas las zonas con componente no mapuche, que sumó a la población desplazada por la guerra. El aislamiento que menciona Domeyko antes de la invasión sigue manteniéndose, aunque de manera más relativa. El Estado con la escuela y sus estructuras están, pero las vías de comunicación no son tan expeditas hasta la década del 90. Desde Isla Huapi, Piedra Alta y sus alrededores, durante el siglo XX, las inclemencias del invierno no facilitaron el tránsito fluido hacia Puerto Saavedra, Carahue o el Toltén, que eran las tres grandes vías de movimiento. Hacia Puerto Saavedra, antes de la creación del camino, el viaje se hacía a pie, a caballo o en carreta por la playa. Hacia Puerto Domínguez, Carahue, en bote

²⁶ Saavedra Inostroza-Matus, et al (2020): Desde la amenaza natural al desastre: una construcción histórica del terremoto y tsunami de 1960 en Saavedra Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 66, p. 117.

a remo. Paradójicamente estas condiciones de aislamiento, permitió que se mantuvieran relativamente sin influencia los aspectos propios de la cosmovisión, la lengua, y los discursos de oralidad primaria mapuche²⁷.

Juan Carlos Francisco Painequeo Sánchez

²⁷ La Reseña Histórica: *Pu l'Afken'che* en el Siglo XIX y XX, fue escrita por el © a Magister en Historia, Juan Carlos Painequeo Sánchez.

SEGUNDA PARTE

2. Acercamiento a la Oralidad Primaria Mapuche

EN LA ACTUALIDAD, es casi normal imaginarse que la escritura, como parte tan importante de la actividad cultural, ha existido siempre en la vida de los hombre; sin pensar, mayormente, que el homo sapiens que, se dice existe desde aproximadamente 30 mil a 50 mil años, se ha expresado siempre de manera oral; y, que el escrito más antiguo solo data de apenas tres mil años. En este sentido el lenguaje humano es tan abrumadoramente oral que, de entre las muchas miles de lenguas -posiblemente decenas de miles- habladas en el curso de la historia, solo alrededor de 106 han sido plasmadas por escrito en un grado suficiente para haber producido literatura, y la mayoría de ellas no han llegado a la escritura. Solo 78 de las tres mil lenguas que existen hoy en día poseen literatura. Incluso, actualmente, cientos de lenguas en uso activo no se han escrito nunca (Ong, 1987: 17).

Una visión panorámica actual reconoce al menos la existencia de 6.912 (seis mil novecientos doce lenguas) en el mundo, 1.002 (mil dos lenguas) en América²⁸ entre las que se encuentran la mayoría de las lenguas indígenas de América; y, en este caso la lengua mapuche.

Si bien es cierto, que después de la conquista europea algunas lenguas y en forma paulatina han sido puestas por escrito, gracias a los esfuerzos principalmente de algunas instituciones educativas, religiosas y particulares; es cierto, también, que estas prácticas, hasta ahora, no han arraigado en las propias comunidades indígenas; puesto que allí el elemento oral sigue siendo suficiente para la comunicación de sus miembros. En este sentido, no nos debe extrañar ni se debe prejuiciar, que en algunos pueblos o comunidades indígenas de América, sea realidad la oralidad primaria.

A pesar de las raíces orales de toda articulación verbal, durante siglos, el análisis lingüístico y literario ha evitado sólo hasta años muy recientes, la oralidad, concentrándose los estudios lingüísticos en los textos escritos antes que en los “textos” pertenecientes a la oralidad. La razón de este hecho tiene relación con el tipo de estudio

²⁸ Zúñiga, Fernando (2006) Mapudungun: El habla Mapuche. Centro de Estudios Públicos. Santiago, Chile. pp. 13-49.

realizado; de tal manera que hoy el examen abstractamente explicativo, ordenador y consecutivo de fenómenos o verdades reconocidos resulta imposible sin la escritura y la lectura. Así, la concentración de los especialistas en los textos de carácter escrito tuvo consecuencias ideológicas. La atención enfocada en ellos, y raras veces, con frecuencia prosiguieron a suponer, a menudo, que la articulación verbal oral era en esencia idéntica a la expresión verbal escrita con la que normalmente trabajaban, y que las formas artísticas orales en el fondo sólo eran textos, salvo en el hecho de que no estaban asentadas por escrito. Esta concepción errónea no permitió comprender la naturaleza de los textos orales, pues se extendió la impresión de que aparte del discurso (gobernado por reglas retóricas y escritas) las formas artísticas orales eran fundamentalmente desmañadas e indignas de un examen serio (Ong, 1987: 19).

En consecuencia, el dominio inexorable de los textos escritos en la mente de los eruditos se hizo evidente en el hecho de que hasta hoy aún no se han formulado conceptos que lleven a comprender, eficazmente, y menos aún con elegancia, el arte oral como tal, sin la referencia a la escritura. A pesar de que las formas artísticas orales que se produjeron durante las decenas de miles de años anteriores a la escritura no tenían ninguna conexión con esta última. Hoy se manejan términos como literatura que básicamente significa escritos (término que viene del latín *litera* -letra del alfabeto) para cubrir un cuerpo de material escrito, como, por ejemplo, para referirse a la literatura española, inglesa, infantil, hispanoamericana, etc.; pero no se cuenta con palabras o conceptos similarmente satisfactorio para dar cuenta de una herencia meramente oral, como las historias, proverbios, plegarias expresiones de fórmulas orales tradicionales u otras producciones orales de los Lokata Siux de Norteamérica, los Mandé del África Occidental o de los griegos homéricos, *los indígenas de América* (Ong, 1987: 20) (lo subrayado es nuestro).

Al respecto, Zumthor, nos remite a Mac-Luhan, en el sentido que se tiene la noción de dos tipos de civilizaciones. Un mundo oral que con ciclos naturales que interioriza su experiencia de la historia, sin conceptualizarla, y que concibe el tiempo según unos esquemas circulares, y el espacio como la dimensión de un nomadismo, las normas colectivas gobiernan sus comportamientos; y, un mundo escrito que implica una disyunción entre el pensamiento y la acción, un nominalismo fundamental, unido a un debilitamiento del lenguaje como tal, predominio de una concepción lineal del tiempo y acumulativa del espacio, el individualismo, el racionalismo, la burocracia (Zumthor, 1991: 36).

Las referencias a estos tipos de civilizaciones, nos ayudan a comprender la distinción que realiza Walter Ong (1987), entre oralidad primaria y oralidad secundaria. El autor, afirma que la oralidad primaria contrasta con la oralidad secundaria; pues ésta, dice, es de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión; ésta es mediatizada, no requiere del emisor ni del oyente en acto; pertenece a la cultura de masas. Una tradición elitista hace posible su concepción, la industria asegura su realización material y el comercio su difusión. Allí la presencia física del locutor se borra. El oyente en la escucha está presente, pero en el momento de la grabación sólo está considerado como algo abstracto y como estadístico. El mensaje se fabrica, se vende, se envía, se compra de idéntica forma en todas partes. No se puede tocar, produciéndose un desplazamiento del acto comunicativo oral. La escritura hace que las palabras parezcan semejantes a las cosas, porque conciben las palabras como marcas visibles que señalan las palabras a los decodificadores, pueden ver y tocar tales ‘palabras’ inscritas en textos y libros.

La oralidad primaria, en cambio, es la de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión, es decir, que no emplea símbolos gráficos para comunicarse, para expresar sus ideas, lo que no significa que no emplee signos lingüísticos, para transmitir sus saberes. El hecho de que esta sociedad no use como herramienta ésta tecnología para comunicarse o crear sus expresiones verbales, pudiera colegirse que se hace imperiosa la necesidad de su alfabetización, debido a lo que se ha solido entender tradicionalmente por analfabetismo.

Quizás uno de los mayores aportes de Freire con respecto al término analfabetismo es su concepción del (la) alfabetizado: (a) como aquella persona capaz de leer el mundo en algún código cultural y por tanto de la negación del analfabetismo como un concepto genérico y generalizable. Se es analfabeto no en sí, sino en relación a un determinado código de comunicación. Para quien sólo habla *mapudungun* se es analfabeto en español, para quien solo habla español se es analfabeto en *mapudungun*. Pero ambos son alfabetizados en los códigos de su propia cultura y por ello, pueden ser analfabetos en otros códigos culturales e interculturalidad (Williamson, Guillermo 2012: 138).

En consecuencia, de ninguna manera se podrá pensar que la producción verbal mapuche, a la que nos referimos en este libro, pertenece a la oralidad secundaria en los términos que se ha indicado; pues tanto su génesis, como su composición lingüístico- musical

y su funcionamiento no tiene relación ni con la escritura ni con la impresión. La tradición oral -oralidad primaria- “que no posee este carácter de la permanencia de la forma escrita”, maneja otros mecanismos para desarrollarse, por ejemplo, el ritmo, la constante repetición, el cuidado en la realización de los fonos que representan los fonemas. Cuando una historia oral relatada a menudo no es narrada de hecho, lo único que de ella existe en ciertos seres humanos es el potencial de contarla. La etnolingüística, la etnología, la exégesis en los años 20 percibieron algunos de los siguientes valores de la oralidad primaria: primacía del ritmo, subordinación de la oratoria a lo respiratorio, subordinación de la representación a la acción, subordinación del concepto a la actitud del movimiento, etc.

Algunos estudiosos, sin embargo sostienen que la oralidad pura o primaria sólo se ha desarrollado en las comunidades arcaicas, desaparecidas desde hace tiempo; afirman que los restos fosilizados que los etnólogos descubren aquí y allá solo tienen valor como testimonios parciales y problemáticos (Zumthor, 1991: 38). Estas aseveraciones, sin duda, no son aplicable de manera absoluta para toda América Latina, menos, por cierto, al mundo *mapuche* que en su seno ha valorado siempre y hasta el día de hoy su oralidad primaria. Tanto es así que muchos *longkos*, cuando se instalaron las primeras escuelas en su zona, tuvieron ciertas aprensiones en enviar a sus hijos; porque intuían que a la larga aquello les llevaría a cambiar su mentalidad e incluso llegar a perder su lengua y su cultura²⁹.

La oralidad primaria define una civilización de la voz viva, en la que ésta constituye un dinamismo fundador y a la vez preservador de los valores de palabra y creador de las formas de discursos apropiados para mantener la cohesión social y la moralidad del grupo. Función transhistórica en cuanto se manifiesta independientemente de los cambios que sobrevienen en las estructuras sociopolíticas, en las costumbres y las formas de sensibilidad; comprometida en un incesante; aunque a veces muy lento, proceso de culturalización, adaptación y re-culturalización (Zumthor 1991: 38).

“Para la mayoría de los que leen y escriben, la consideración de las palabras como separadas de manera íntegra de la escritura representa una tarea demasiado ardua para comprenderla, aunque lo requiera el trabajo lingüístico o antropológico, especializado. Las palabras siguen llegándole por escrito, sin importar lo que se

²⁹ Sin la escritura, el mundo mapuche sabe cuál es límite de un *ayllarehue*, de un *rewe* o de un *lof*; es más, cada familia en su localidad sabe cuál es su terreno. Sin la escritura las personas mapuches poseen y aplican valores como el respeto a los mayores, a lo establecido, a la palabra acordada, etc.

haga. Por otra parte, la separación de las palabras de la escritura resulta psicológicamente peligrosa, pues el sentido de dominio sobre la lengua que tienen los que leen está estrechamente vinculado con las transformaciones visuales de la misma: sin los diccionarios, las reglas gramaticales escritas, la puntuación, y todo el resto del mecanismo que convierte las palabras en algo cuyo significado puede averiguarse puntualmente, no habría a qué recurrir. No obstante, que las culturas orales producen representaciones verbales pujantes y hermosas de gran valor artístico y humano, pierden incluso la posibilidad de existir una vez que la escritura ha tomado posesión de la psique” (Ong, 1987: 23).

Los estudiosos al referirse a la composición verbal oral de los griegos, por ejemplo, consideran algunas de las siguientes características:

“todo aspecto característico de una poesía homérica, se debe a la economía que le impusieron los métodos orales de composición. La dependencia en la selección de palabras y las formas de las palabras en la construcción del verso en hexámetro. Los epítetos homéricos aplicados al vino eran métricamente distintos y el uso de un epíteto dado no estaba determinado tanto por su significado preciso como por las necesidades métricas del pasaje en el cual aparecía. Que el poeta oral contaba con un abundante repertorio de epítetos, lo bastante variado para proporcionar uno para cualquier necesidad métrica que pudiera surgir conforme desarrollaba su relato (pues los poetas orales no se concentran en la retención palabra por palabra) (Ong, 1987: 29).

Solo una diminuta fracción de las palabras en la *Ilíada* y la *Odisea*, no representaba partes de fórmulas y hasta de fórmulas abundantemente predecibles. Las fórmulas unificadas se agrupaban alrededor de temas uniformes, como el consejo, la reunión del ejército, el desafío, el saqueo de los vencidos, el escudo del héroe. Un repertorio de temas similares se halla en la narración oral y demás discurso oral por todo el mundo (Lord, 1960: 68-69). Los griegos de la edad de Homero valoraban los lugares comunes, porque no solo los poetas sino todo el mundo intelectual oral o el mundo del pensamiento dependía de la constitución formularia del pensamiento; en una cultura oral, el conocimiento, una vez adquirido, tenía que repetirse constantemente o se perdía; los patrones de pensamientos formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y una administración eficaz (Ong, 1987:32).

Una cultura oral por cuanto no dispone de textos escritos, con la ausencia total de la escritura, no hay nada fuera del pensador, ningún texto que le facilite producir el mismo curso de pensamiento

otra vez, o aun verificar si lo ha hecho o no- sino la estructura del género discursivo subyacente desde donde brotará el discurso cada vez que sea necesario. Un interlocutor que maneje el mismo código resulta (virtualmente) esencial. Es difícil hablar con uno mismo durante horas sin interrupciones. En una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación oral.

“En una cultura oral primaria, para resolver eficazmente el problema de retener y recobrar el pensamiento cuidadosamente articulado, el proceso habrá de seguir las pautas mnemotécnicas, formuladas para la pronta repetición oral. El pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, aliteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario, marcos temáticos comunes. El pensamiento de bases orales, aunque no esté en verso formal tiende a ser sumamente rítmico, pues el ritmo ayuda a la memoria, incluso fisiológicamente. “Jousse (1978) ha señalado el nexos íntimo entre normas orales rítmicas, el proceso de la respiración, la gesticulación y la simetría bilateral del cerebro humano, en los antiguos tǎrgumes arameos y helénicos, y por ello también en el hebreo antiguo”

Las fórmulas ayudan a aplicar el discurso rítmico y también sirven de recurso mnemotécnico, por derecho propio, como expresiones fijas que circulan de boca en boca y de oído en oído. Las expresiones fijas, a menudo rítmicamente equilibradas, en las culturas orales no son ocasionales, sino incesantes. Forman la sustancia del pensamiento mismo. El pensamiento, en cualquier manifestación extensa, es imposible sin ellas, pues en ellas consiste. Cuando más complicado sea el pensamiento modelado oralmente, más probable será que lo caractericen expresiones fijas empleadas hábilmente. (Ong, 1987: 41).

En una cultura oral, el análisis de algo en términos no mnemotécnico, no normativos ni formulativos, aunque fuera posible, sería una pérdida de tiempo, pues tal pensamiento, una vez formulado, nunca podría recuperarse con eficacia alguna” (Ong, 1987: 42).

2.1. El Discurso de Oralidad Primaria Mapuche no es una variante del texto escrito

Llamaremos discursos de oralidad primaria a toda producción verbal que maneja la técnica de composición oralista, *fey may ta pu mapuche ñi Ûl ka pu mapuche ñi nütham*, parafraseando esta expresión en mapudungun, podemos decir, que es la expresión

verbal poética o no de carácter oral; si lleva melodía musical, se incorporará al *ül dungu* (clases de textos denominados cantos); y, sino, al *nütham dungu* (clases de textos, conocidos como relatos). Tanto *pu üil* (los cantos) como *pu nütham* (los relatos) y su clasificación, son categorías de los diferentes géneros de textos orales que se han desarrollado oralmente desde tiempos inmemoriales por sus cultores, que en la comunidad de habla y en lengua mapuche, se les conoce como: *ülkantufe*, *nüthamtufe*, *pentukufe*, *wewpife*, *apewtufe*, *kon'ewtufe*, etc.

La lengua mapuche convierte un verbo en sustantivo, proceso llamado nominalización, al adicionar el sufijo *fe* a la raíz verbal. Así, un *ülkantufe* que consta de (*ülkantu- raíz verbal + fe partícula* que indica el o la que realiza la acción) denota el cantor/a o el individuo que construye y enuncia texto que lleva melodía; el *nüthamtufe*, es la persona capaz de construir y, también enunciar “textos” dialógicos; el *wewpife*, es el competente en construir y enunciar discursos dialógicos en circunstancias solemnes y públicas, etc. De esta manera, entonces, a cada uno se le identificará con un calificativo por poseer un saber para elaborar y declamar determinado tipo de discurso. Así, el *ülkantufe* o el *nüthamtufe* y los demás constructores de textos orales, exteriorizarán un determinado discurso en las circunstancias apropiadas, como en eventos familiares, comunitarias, con el propósito de entretener, enseñar, valorar, despedir, formar, fortalecer, sanar, conquistar³⁰, etc.

Cada discurso es una composición verbal, con una estructura correspondiente al género, fundado en códigos lingüísticos de carácter oral. Se tendrá acceso a él a través del sentido del oído; y, se apoyará en signos extralingüísticos, como: ademanes, postura corporal, expresión facial, énfasis en la presentación que se aprende en un proceso de adquisición lingüística espontánea, por transmisión generacional.

Sin duda, tanto *pu ülkantufe* (los cantores) como *pu alhkütupelu iil* (oyentes del canto), a través estos discursos orales, dan cuenta que ellos comprenden y representan de una manera determinada la realidad que les rodea, constituyéndose en objetos sui generis; no iguales, a los textos escritos de la literatura canónica; aunque algunas veces pareciera entenderse como variantes de la producción escrita, es decir, como si tales textos hubieran sido construidos sobre la base del código lingüístico escrito, a decir del metalenguaje que

³⁰ Painequeo Paillán, Héctor. 2012: *Técnicas de composición en el ÜL (canto mapuche)*. Revista de Literatura y Lingüística N° 26. Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago. Chile. pp.210-211.

se emplea para referirse a ellos como: “literatura”, “literatura oral”, “etnoliteratura”, “poesía”, “cuento”, “verso”, “prosa”³¹.

Es lo que nos alerta Walter Ong (1987), cuando dice:

“hay una bibliografía extensa sobre diferencias entre el lenguaje escrito y el hablado, que compara el lenguaje escrito y el hablado de personas que saben leer y escribir. Estas no son las diferencias que conciernen fundamentalmente al presente estudio. La oralidad aquí tratada es esencialmente la oralidad primaria, la de personas que desconocen por completo la escritura” Ong, (1987: 15).

El autor, nos ofrece el siguiente pasaje, para indicarnos la precaución que se habrá de tener al estudiar los discursos de oralidad primaria; y no considerarlos como si fueran iguales a los textos generados desde la cultura literaria, pues señala:

“sería algo parecido a pensar en los caballos como automóviles sin ruedas. Desde luego es posible intentarlo. Imagínese escribiendo un tratado sobre caballos (para la gente que nunca ha visto ninguno) que comience con el concepto, no del caballo, sino de “automóvil”, basándose en la experiencia directa de los lectores con los automóviles. Procede a profundizar sobre los caballos, refiriéndose siempre a ellos como “automóviles sin ruedas”; explica a los lectores muy acostumbrados al automóvil, que nunca han visto un caballo, todos los puntos de diferencia, en un esfuerzo por extirpar toda noción de “automóvil” al concepto “automóvil sin ruedas”, a fin de dotar al término de un significado estrictamente equino. En vez de ruedas, los automóviles sin ruedas tienen uñas agrandadas llamadas cascós; en lugar de faros o quizás espejos retrovisores, ojos; a cambio de una capa de laca, algo llamado pelo; en vez de gasolina como combustible, heno; y así sucesivamente. Al final, los caballos solo se componen de lo que nos son. Sin importar cuán precisa y minuciosa sea tal descripción por omisión, los lectores conductores de automóviles que nunca han visto un caballo y que solo oyen hablar de “automóviles sin ruedas” con seguridad se llevarían un extraño concepto de un caballo (Ong, 1987: 21-22).

³¹ Los estudios sobre el lenguaje indígena, son, sin duda, valiosos y de inestimable valor, porque permiten continuar lo avanzado, aún cuando la mirada es occidentalista: Valdivia (1606), Havelstadt (1777), Febrés (1765), Lenz (1895), Augusta (1903), Moesbach (1930), Guevara (1911), etc. y entre los contemporáneos Carrasco I. 1972, 1981, Salas (1985), Grebe (1972), Gollusscio (1984).

La alegoría, advierte que seguirá el mismo rumbo quien intente comprender las producciones verbales de oralidad primaria, como si fueran el resultado de una labor realizada mediante el bolígrafo y, que su comprensión requiriera de una lectura eficaz de un lector asiduo.

Los discursos de oralidad primaria mapuche están lejos de la práctica escrituraria, ya que estos emergen por motivaciones que el hombre experimenta en el diario vivir. Allí, el *ülkantufe* - cantor – y, no escritor- desarrolla su idea en su mente, de manera personal y construye un “texto”- que no es en el papel- como podemos apreciar en el siguiente diálogo:

_A: ¿Chumuechikam adnenteungeki ül?

¿Me puede explicar cómo se construye el ül (canto)?

_Don Feliciano: feychi longkomüten küdawküli porque longko ka feyengün ka rakiduami müten. Fey ñi longko küdawküli fey nentuniyi ül engün müten. Kisu dewmayngün. Kisu dewmayngün.

Bueno, éste es un trabajo que se realiza solamente en la mente. Las personas piensan, se esfuerzan y de manera personal construyen su canto.

_A: ¿ti pu ülkantufe memorisakey ñi ülngengün?

¿Los cantores memorizan palabra por palabra los cantos?

_Don Feliciano: fey rakiduami ñi longkomu nentuy ñi rakiduam. Chumuechi ñi ülkantulaftiyel tichi domo. Chumuechi ñi pial. Fey rakiduamküley. Pero feyti rakiduam no oir no es altiro no. Porlomeno feyti ülkantufe, dewma ülkantule dofese, trefese en una fiesta. Infitangele ka. Entonce dewmay. Kúme tripamele pucha yaesta. Fewla ülkantuay. Chempiyán chi ñi ülkantun tüfa estudiay, thekayaway. Por lo meno dewmay. Faw ñi longkomew dewmay.

El cantor mientras medita y construye las ideas que expresará, se pregunta, por ejemplo: ¿Qué voy a decir, cómo voy a expresar mis pensamientos a la mujer de la que me he enamorado? Responder a esta pregunta, implica efectuar un esfuerzo significativo a fin de encontrar las palabras precisas para expresar aquellas ideas que se agolpan en la mente. Desde luego que un buen texto ül, en este sentido, no saldrá tan rápido. Porque, además, será necesario que el principiante participe con su canto en una, dos o tres oportunidades, ya sea en una fiesta, ya sea en un evento por invitación, etc. Estas ocasiones probarán si su canto va construyéndose bien o mal. Cuando en su participación tiene éxito, quiere decir que va haciendo bien las cosas”³²

³² Painequeo Paillán, Héctor (2001-2002): ¿Existe la oralidad primaria en el canto mapuche?: diálogo con *ülkantufe*. Revista de Educación y Humanidades. Facultad de Educación y Humanidades. UFRO. Temuco. Chile. pp.108-109.

La estructura subyacente de un *ül* (canto) o un *kon'ew* (adivinanza) o un *nütham* (texto dialógico) estará en la mente de un cultor; y, dada la ocasión, sea por petición de alguien o por iniciativa propia éste se enunciará, a través del *küme pel'* (una buena voz). Entonces es cuando el texto se hace realidad, además que se actualiza la lengua. Lo mismo hará el *alhkütupelu* (el oyente) en virtud de su capacidad en el *kim alhkütun* (aprender a escuchar) reconocerá la estructura del *ül* y la semántica del texto, sobre la base de la concepción de mundo y costumbre del sector.

Contrario a las actividades de escritura y de lectura que son procesos diferentes, pues éstas funcionan sobre la base del sistema de representación gráfica y de la lectura tenaz del lector como resultado del manejo de dicho código; que por medio de signos escritos permite la conservación y la transmisión de la información en una lengua determinada, cuya lectura de dichos símbolos permite la comprensión de su contenido.

Estas diferencias, deben hacernos entender que no es posible describir un fenómeno primario, comenzando con otro, secundario, posterior y reducir poco a poco las diferencias, sin producir una deformación grave e inoperante.

“la crítica engendró conceptos tan monstruosos como el de “literatura oral”. Este término sencillamente absurdo sigue circulando hoy en día entre los eruditos, cada vez más agudamente conscientes de la manera vergonzosa como revela nuestra incapacidad para representar ante nuestro propio espíritu una herencia material organizado en forma verbal salvo como cierta variante de la escritura, aunque no tenga nada en absoluto que ver con esta última. El título de la gran Colección Milman Parry de Literatura Oral en la Universidad de Harvard es un monumento al estado de conciencia de una generación anterior de eruditos, que no al de sus defensores recientes” Ong, Walter (1987: 20-21)

Pero qué decimos, ¿es que efectivamente existe diferencia entre lo que llamamos discurso de oralidad primaria mapuche y los textos escritos de la literatura? Muchos preferirán no centrarse en este problema, puesto que para ellos, tarde o temprano, esto podría aumentar la segregación humana y o generar algún conflicto social entre mapuches y “chilenos”; de allí que se prefiera transitar por la asimilación de lenguas y culturas originarias hacia la lengua y la cultura dominante, aun cuando el país sea evidentemente plurilingüe y pluricultural; y por otro lado, tal vez, se teme abandonar

la complacencia por el estudio del lenguaje humano bajo un solo parámetro, es decir, desde la óptica monolingüe y monocultural.

Sin embargo, pensamos que es necesario prestar atención, si, realmente existen o no diferencias entre un tipo de producción verbal y otro; de ser positiva tal indagación, el resultado, por un lado, podrá favorecer la calidad de la educación formal, al comprender de manera real cómo el otro, que es de otra cultura, percibe el mundo de una manera determinada; y, por otro, posibilitará un estudio más pertinente de los géneros discursivos de oralidad primaria.

“La lingüística aplicada y la sociolingüística han estado comparando cada vez más la dinámica de la articulación oral primaria con la de la expresión verbal escrita. El reciente libro de Jack Goody, *The domestication of de Savage Mind* (1977), y la antología anterior de trabajos suyos y de otros, *Literacy in Traditional Societies* (1968), proporcionan descripciones y análisis inapreciables de los cambios en estructuras mentales y sociales que son inherentes al uso de la escritura”. Chaytor, (1945), McLuhan (1962), Haugen (1966), Chafe (1982), Tannen (1980 a) y otros, aportan datos y análisis lingüísticos y culturales”, citado por Ong, 1987:16.

Alexander Luria (1987), también, revela que “las estructuras del proceso cognitivo varían de acuerdo con los diferentes modos de vida y las realidades concretas de los grupos sociales”, al experimentar con adultos, y sin instrucción escolar, en las zonas rurales de las regiones de Uzbekistan, Rusia. El experimento, consistió en que sus participantes debían agrupar, ya sea por sus semejanzas, objetos, como: pala- tronco martillo-sierra. Y, el resultado fue que -las personas sin escolaridad- reunieron en un sólo grupo: martillo – sierra –tronco -pala. La explicación de su agrupamiento fue: «Todos éstos son parecidos; todos hacen falta. Ya ve, para serrar necesita la sierra, y para romper algo, la pala...! Todo hace falta!». Ante lo cual, concluye el investigador, los individuos para agrupar los elementos se basaron en el principio de “necesidad” de cada objeto en base a su participación en la situación práctica. La tarea de agrupar los objetos en base a un solo rasgo es porque ellos comprendían no como una operación teórica de correlacionar una categoría abstracta, como sí lo hizo el otro grupo con instrucción escolar.

Las diferencias entre los modos de pensar de las llamadas sociedades “tradicionales” (cazadores y recolectores, por ejemplo), y los pueblos occidentales, tecnológicamente avanzados, guarda relación con los recursos que ambos utilizan en la construcción de sus teorías” (Duranti, A pp. 61). Por lo que no debería sorprendernos si se encuentran diferencias entre los textos de la oralidad primaria y la

literatura canónica. En este trabajo no ahondaremos en estas diferencias, que no es el propósito del libro, sino mostraremos las particularidades de un tipo de discurso de oralidad primaria mapuche.

2.2. Tipos de Discursos de Oralidad Primaria Mapuche

Parte de las versiones en torno a los discursos de oralidad primaria mapuche han sido registrados y categorizados por Lenz (1890) y Augusta (1910). Lenz, “inicia su clasificación considerando un estilo retórico *“wewpin”* y una producción literaria que carece de una denominación genérica. La producción que llama literaria la divide en una parte cantada, o sea *“ülkantun”*, que denomina poesía, y una parte en prosa, que a su vez está considerada por dos subtipos: los *apew* (cuentos) y los *nüthamkam* (relaciones históricas).

Augusta, retoma la clasificación hecha por Lenz, en el sentido de distinguir dentro de lo que llama Literatura Araucana, producciones verbales que los identifica en prosa y en los que subdivide los *apew* y los *nütham* y aquellos “textos” que llevan melodía, a los que denomina canciones o poesía³³ del siguiente modo:

- a) Elegías y canciones que expresan sentimientos comunes a la generalidad de los hombres.
- b) Canciones que aumentan las diversiones en las fiestas (*kawiñ ül*), entre las cuales se distinguen las que celebran la inauguración de una casa (*rukan ül*), canciones de hombre disfrazados o canciones de máscaras (*kolhong ül*).
- c) Canciones de trilla o de trilladores (*ñuwün ül*).
- d) Canciones de chueca (*palihue ül*); canciones de juego de habas (*awarkudewe ül*).
- e) Canciones de pájaro o de pajareros (*ngawiwe ül*); canciones de invocación de los pescadores (*sumpall ül*)³⁴.

Aguirre, P. (1980), siguiendo los estudios de Propp (1974) y Greimas (1971), postula una clasificación sobre la base de referencias a los personajes o actores, considerando que en los relatos se encuentran tres tipos de ellos: personajes humanos, animales, sobrenaturales. Para clasificar a un actor como humano, animal o sobrenatural, se toman como base criterios complementarios; los atributos propios de la especie designada y la condición que el per-

³³ Carrasco, Iván (1981): En torno a la producción verbal artística de los mapuches. En Estudios Filológicos N° 16. Universidad Austral de Valdivia.)

³⁴ Cfr. Augusta, IV Parte, pp. 270-271.

sonaje alcanza por medio de sus acciones. El mismo autor en una de sus conclusiones, señala: “hasta la actualidad no se ha elaborado una clasificación de relatos orales mapuche aparte del primer trabajo de Rodolfo Lenz a fines del siglo XVIII” (Aguirre, 1980: 43).

Nosotros, considerando la tipificación que hacen los propios hablantes del *mapudungun* de la costa dialecto V, según Robert Croese (1980: 35), considerando el punto de vista temático y el contexto en el que estos se enuncian y/ o interpretan, hemos propuesto la siguiente clasificación del *ül* y del *nütham*, que requiere, por cierto, ser complementado por el análisis de los mismos:

2.2.1. Tipos de *ül*

Feyentun düngu ü!, cantos que se encuentran en el marco de las creencias mapuche; sus temas apuntan más bien a la realidad sobrenatural, por ejemplo, a) *el machi ü!*, interpretado principalmente en el contexto del *machitún*; b) *el müthümadtun ü!*, el o la *ülkantufe* llama el “espíritu” de la persona gravemente enferma para que ésta se mejore; c) *el tayültun ü!*, canto de invocación a los “espíritus” antes del inicio de algún acto ritual; d) *el amul pülhün ü!*, canto en honor a la persona fallecida para que su alma tome el camino adecuado al más allá.

Awkantun düngu ü!, cantos que emergen durante la práctica de alguna actividad lúdica, por ejemplo: a) *el awar kuden ü!* (canto del juego de habas), b) *palin ü!* (canto del juego de chueca), c) *pürün palín ü!* (canto del juego de chueca con música y danza), d) *kolhong ü!* (canto del enmascarado, que hace reír a los demás con sus ocurrencias, gestos o acciones en la fiesta del *pürun palín*).

Küdawün düngu ü!, canto que se relaciona con las labores propias de la vida de los mapuches, por ejemplo: a) *el rukan ü!* (canto de alegría y gratitud por la construcción de una casa), b) *nüwün ü!* (canto que emerge en la actividad de desgranar cereales, llamada trilla), c) *sumpalh ü!* (cantos con el que se invoca al ser sobrenatural del agua para conseguir una buena pezca), d) *llamekan ü!* (canto de mujeres para mitigar el cansancio durante la actividad hogareña, por ejemplo, moler el trigo cocido o tostado).

Ayekan düngu ü!, canto relacionado al ámbito recreativo o entretención ya sea en un hogar o en reuniones públicas, por ejemplo: a) *el ayekan ü!* (canto que provoca risa), b) *nüwa ü!* (canto del jocoso), d) *wedwed ü!* (canto del inmoderado).

Poyewün düngu ül, canto para expresar afecto a una persona, sea un familiar o un amigo o a una mujer, por ejemplo: a) el *poyewün ül* (canto de amor filial); b) *düngul domolün ül* (canto de amor de pareja entre un hombre y una mujer), c) *n'ampül'kan ül* (canto del esposo que se encuentra lejos de su tierra de origen), d) *kaytañpe ül* (canto de la mujer cuyo marido se encuentra fuera del territorio).

Faliluwün düngu ül, canto en el que se valora algún aspecto de la vida de la persona, por ejemplo: a) *rakiduamün ül* (canto del pensamiento sobre la vida, el pasado, el presente), b) *faliluwün ül* (canto del valer, la persona se valora a sí misma ya sea por algún bien material, un buen caballo, buenos animales que posee, o la familia como ser los hijos, la esposa, etc.).

2.2.2. Tipos de *nütham*

Sobre la base de la experiencia en que nos hemos referido al *ül* y el tenor en el que se hace presente el discurso, clasificamos el *nütham* del siguiente modo:

Chalin dungu nütham, discursos dialógicos, utilizados para saludar, por ejemplo: a) el *pentukun*, forma de saludo a un interlocutor presente, a fin de determinar su estado psicosocial y de quienes le rodean, y / o para fortalecerlo en los momentos difíciles en que atraviesa su vida en un momento determinado; b) el *wewpin*, discurso dialógico en donde el huésped, interlocutor lo inicia, previo a un *pentukun*, para progresar hacia la meta del discurso, como: abordar un problema social, resaltar sus valores y su personalidad, encaminar el alma de la persona fallecida en su partida al más allá. Tanto el *pentukun* como el *wewpin*, se someten a normas de toma de turnos y manejo del tema.

Nütham düngu nütham, es todo acto de habla de un *nüthamtufe*, sucesión de palabras extensas o cortas, expresadas de forma oral al oyente (*nidolkülelu nüthamkay trawünmu-* aquel que lidera el asunto en las reuniones, habla).

Kimeluwün düngu nütham, discursos relativamente breves que tienden a dejar una enseñanza al oyente, por ejemplo: a) *el apew*, narración contiene hechos ficticios cuya trama es protagonizada, generalmente, por personajes animales, por ejemplo, *ngürü engu thapiyal*; *ngürü engu füdü*, etc; b) el *kon'ew*, adivinanza que con-

siste en una pregunta ingeniosa que se presenta como un juego de palabras de manera rítmica por ejemplo: *üy ruka weshakelu, üy pu anümkä, üy pu kulliñ*; c) el *ngül'am* ("educación", enseñanza) mediante éste se instruye al niño cómo actuar para alcanzar éxito en la vida.

Perimontun- düngu nütham es un tipo de discurso, que describe la experiencia de una persona que ha visto o vivido un hecho o una realidad extraordinaria en un tiempo breve, por cuanto éste luego desaparece, por ejemplo: *ufisha, filu, challwa...*

Pewman düngu nütham, discurso que narra lo onírico. Para el mundo mapuche ciertos sueños cobran sentido para su vida cotidiana. Existen distintos tipos de sueños, unos considerados malos, por ejemplo, soñar con: *l'afken* (mar); *ilo* (carne); *l'ache* (personas fallecidas); y, sueños buenos, por ejemplo, soñar con personas vivas, ascendiendo algo, etc.

2.3. Análisis del *ül* (canto mapuche).

2.3.1. Naturaleza del *ül* y el *nütham*.

Tanto el *ül* (canto mapuche) como el *nütham* (narración, relato) son discursos de oralidad primaria. Sin duda, estos son el vehículo de transmisión del saber, del pensar y del sentir de hombres y mujeres, que dan cuenta de realidades cotidianas y trascendentes que perciben de su entorno.

2.3.1.1 .El *l'aku* enseña a cantar.

Una de las posibles formas de aprendizaje del *ül* (canto mapuche) se encuentra en las propias comunidades. Allí en la intimidad del hogar, mediante la entonación de un *ül*, muchas veces las rodillas del *l'aku* (abuelo por línea paterna), servirán como recursos para enseñar al niño.

Pues, el anciano llevará el compás y el ritmo del canto con sus rodillas, a fin de internalizar en el nieto o la nieta los rasgos elementales del canto. Cuando yo era niño, (esto, tal vez, lo han experimentado muchos infantes mapuches), mi abuelo me hacía escuchar, para mi alegría, una secuencia de sonidos melódicos que brotaban de sus labios- siempre con el movimiento de sus rodillas en donde me solía sentar- y yo participaba del *ül* que más o menos decía así:

*tewürüwüriy
tewürutewüruy
tewürutewüruy
tewürutewüruy*

Estas secuencias de sonidos- escuchados, no leídos- son rítmicos y melódicos. El niño o la niña, desde muy temprano, tomará consciencia de los golpes consecutivos y las longitudes de los enunciados. Por ejemplo, éstos vienen dados de manera bimétrica, es decir, de dos metros en líneas de dimensiones pentasílabos, es decir, cinco sílabas cada línea. El primero consta de tres sílabas: dos cortas (vv) y una larga; y, el segundo, de dos sílabas, en que la primera es corta (v) y la segunda es larga (-).

Era la rutina de personas mayores, *pu kim che* (conocedoras de la lengua y la cultura mapuche) que tenían como propósito enseñar con afecto, entreteniéndolo al niño, en un pceso gradual, para ir formando el modelo métrico, melódico similar a la adquisición de un idioma. Entre estas experiencias, podemos citar, también, las palabras de don Enrique Catrileo, longko de la comunidad Lorenzo Chañafil de Isla Huapi:

*Re ayekan dungu müten fuemuchí fey kímekfenew ñi
aweluem, fey inche fey pedikefuñ ka: ñlkantungeka chachay
pikéfuñ. Fey nepepepakefuy epewin' [] Iñche fey wímtuniye-
funem ñi aweluem fey ñlkantuy fey chumuechi ñi amulen ñi
ñlkantun fey ka femekekefun, kuyfi.*

Cuando yo era niño, mi abuelo me enseñaba aquellas cosas gratas, que es el canto. Porque yo mismo le pedía esto. Al despertar, muy de madrugada, le decía: “abuelito cántame una canción”. Él lo hacía [...] yo acostumbraba escuchar sus cantos, y tal como él cantaba lo hacía yo también”³⁵

2.3.1.2. Propósito de la enseñanza del ñl

Esta forma de transmisión del saber se practicaba comúnmente en hogares de personas de más conocimiento sobre la cultura mapuche, cuyo propósito era entretener y fortalecer la personalidad del niño; pues, se esperaba de él o de ella que el día de mañana fuera un *kim wenthu* o *kim domo*, es decir, un hombre o una mujer de pudor, una persona íntegra, capaz de enfrentar las vicisitudes de la

³⁵ Painequeo, H. (2012): Técnicas de composición del ñl (canto mapuche). En Revista de Literatura y Lingüística N° 26. Universidad Católica Silva Henríquez. p. 211.

vida³⁶, y crear y recrear la oralidad primaria. Vergüenza sufría en su propio rostro el padre o la persona mayor, cuyo hijo o nieto, demostraba en público ineptitud en el *ülkantun* (la acción de cantar). Era indicio de un descuido en el *ngül'amkan* (educar) del mayor al niño, por no haberlo formado adecuadamente³⁷.

Sin embargo, no siempre las circunstancias eran favorables para llegar ser un *küme ngül'am che* (persona de buena “educación”-formada con valores-). Existen quienes, por haber fallecido sus mayores, sea el abuelo, el padre o por tener que emigrar a áreas urbanas a temprana edad, por razones de subsistencia, alcanzaron vagas nociones del *kimün* (saber) *mapuche* o sencillamente no poseer tal conocimiento, constituyéndose en un *re che* (gente común).

Estas personas, en su vida, no están preparadas para crear textos como *ül*, *nütham* o ejecutar un *pentukun*, un *wewpin* en un *thawün* (reunión pública); menos pueden cumplir funciones sociales como llegar a ser un *longko*, *inalongko* (persona que secunda al *longko*), *ngenpin* (el que dirige un *ngillatun*), *machi* agentes constructores de “textos” de oralidad primaria.

2.3.1.3. El rol de los cantores

En consecuencia, los *pu ülkantufe* y los *pu nüthamtufe*, por lo común, serán personas hablantes nativos del *mapudungun* que de preferencia cumplirán una función social relevante en la comunidad³⁸, como lo hemos dicho, aunque, estos requisitos no siempre serán indispensables, pues existirán buenos cantores, aunque no ocupen un rol social importante. El llegar a ser capaz de elaborar algún texto de oralidad primaria no está exento de esfuerzos del que se instruye, por lo que el ser competente, será el resultado de un esfuerzo personal acorde a su inteligencia.

2.3.1.4. Contexto en que emerge el *ül*.

Terminada la labor del día, en horas de la noche, en torno al cálido fogón de la *ruka* y en momentos de descanso, alguien propondrá, recordará, ofrecerá o simplemente solicitará que se entone una canción. La petición será para revivir lo que en algún momento, algún canto, permitió sentir placer y / o conmovió el espíritu, sea por su melodía o

³⁶ Explicación dada por Juana Paillán de la comunidad Mayay, Isla Huapi, 1995.

³⁷ Explicación dada por Domingo Huerapil de la comunidad Cono Budi, sector Piedra Alta.

³⁸ Existen personas de habla castellana, que componen su canto con ritmo, melodía y estructura del *ül*.

sea por su contenido o ambos. Los funerales de una persona, valorada por la comunidad; y, por petición expresa de los familiares, llevará a *epu longko* (dos jefes de distintas de comunidades) a desarrollar un *wewpin*. Así como, en diferentes eventos como en un *ngilhatun* (actividad religiosa), un *mafün* (el casamiento) o en un *mingaco* (el trabajo comunitario) la realización de un determinado juego (*in y pürun palin*), instancias en que se aplicará la oralidad primaria con la enunciación de diferentes locuciones verbales, lleven éstas o no melodía y con o sin acompañamiento musical. El canto mapuche siempre requerirá la presencia “in situ” tanto del *ülkantufe* como del *alhkütupelu* (el oyente).

2.3.2. Análisis métrico, formulaico y temático de un *ül*

Apoiado en el trabajo de Albert Lord (1960), quien estudió los cantos de los jóvenes no escolarizados de Yugoslavia, nos referiremos a las características: métrica, formulaica y temática de la composición del lenguaje de un canto que hemos titulamos *l'afken'che koñi*³⁹.

2.3.2.1. Transcripción del canto *l'afkenchekoñi*.

En primer lugar, ésta es la transcripción del *ül*, efectuada con criterio oralista.

I

1	<i>E em</i>	1	
2	<i>l'afkeñchel'afkeñchel'afkeñchekoñiñche</i>	13	
	[v v -] [v v -] [v v -] [v -] [v -]		
3	<i>l'afkeñchel'afkeñchekoñiñcheanhay</i>	12	
	[v v -] [v v -] [v -] [v -] [v -]		
4	<i>l'afkenchel'afkenhchel'afkenche</i>	9	
	[v v -] [v v -] [v v -]		

II

5	<i>piwürngañipiwürngañipiwürngañipiwürngañi</i>	16	
	[v v v -]		

³⁹ El *ül* fue interpretado por el *ülkantufe* Jacinto Huerapil Huechelu de Piedra Alta, Comuna de Puerto Saavedra en el “2º Encuentro de Cantos mapuche, *Pu mapuche ñi ül*”, realizado en la Universidad de la Frontera (1995).

6 *fotümürkelheiñcheanhay* 8
 [v v v v -] [v -] [v -]

7 *piwürngañipiwürngañi* 8
 [v v v -] [v v v -]

8 *fotümürkelheiñcheanhay* 8
 [v v v -] [v -] [v -]

9 *l'afkeñchengakoñiñche* 8
 [v v v -] [v -] [v -]

III

10 *pelhukapelhupelhukapelhupelhukapelhu* 15
 [v v -] [v -] [v v -] [v -] [v v -] [v -]

11 *ngañikoñirkelheiñcheanhay* 10
 [v -] [v v v -] [v -] [v -]

12 *pelhukayngañingañikoñirkeiñcheanay* 14
 [v -] [v v -] [v -] [v v -] [v -] [v -]

IV

13 *yawauyawaungeyyawauyawaungeyyawauyawaungey* 15
 [v -] [v v -] [v -] [v v -] [v -] [v v -]

14 *nagñimapueiñcheanay* 8
 [v -] [v -] [v -] [v -]

15 *kuyaukuyaungeykuyaukuyaungey* 10
 [v -] [v v -] [v -] [v v -]

16 *kuyaukuyaungeytañimapuiñcheanay* 13
 [v -] [v v -] [v -] [v -] [v -] [v -]

V

17 *müleykayngamüleymüleykayngamüley* 12
 [v -] [v -] [v -] [v -] [v -] [v -]

18 *kurarukameukurarukameu* 10
 [v -][v v -] [v -] [v v -]

19 *tañifamiliaincheanay* 9
 [v-] [v v -] [v -] [v-]

VI

20 *feymulhengafeymulhengafeymulhengafeymulhenga* 16
 [v v v -] [v v v -] [v v v -] [v v v -]

21 *yenkayngayenkaynga* 6
 [v v -] [v v -]

22 *nombreganombreinche* 7
 [v v -] [v -] [v -]

23 *peñiengünpeñiengün* 6
 [v v -] [v v -]

VII

24 *piegraaltapiegraaltapiegraaltapiegraalta* 12
 [v v -] [v v -] [v v -] [v v -]

25 *piñmangenngañipufamiliainche* 10
 [v v -] [v -] [v v -] [v -]

26 *eñianaypeñianay* 8
 [v -][v -][v -][v -]

VIII

27 *kümeküpaliñchekümeñoñiñche* 12
 [v - v -] [v -] [v v v -] [v -]

28 *kümeküpaliñchepikenngapuen* 10
 [v v v -] [v -] [v v v -]

29 *peñiengünpeñiengün* 8
 [v v v -] [v v v -]

30	<i>peñiengünpeñiengün</i> [v v v -] [v v v -]	8
IX		
31	<i>l'afkenhchel'afkenhche</i> [v v -] [v v -]	6
32	<i>l'afkenhchel'afkenhcheiñche</i> [v v -] [v v -] [v -]	8
33	<i>negakelannganegakelannga</i> [v v v -] [v v v -]	10
34	<i>tañiküpalíñche</i> [v -][v v v -]	6
35	<i>iñcheanayíñcheanaypeñi</i> [v v v -] [v v v -] [v -]	10

2.3.3. Descripción métrica de un *ül*.

Métrica oralista busca determinar, mediante segmentación, los componentes del *ül* tales como: líneas, grupo de líneas, sílabas, metro y patrón métrico.

2.3.3.1. Las líneas: son palabras o frases que constituyen las unidades fónicas de la composición lingüística del *ül*; éstas son segmentadas, en virtud de pausas breves que el *ülkantufe* realiza en su ejecución. Una vez que éstas han sido delimitadas se enumeran con números arábigos en su lado izquierdo. Por ejemplo, ver:

Fig.1

- 1 *E em* (pausa)
- 2 *l'afkeñchel'afkeñchel'afkeñchekoñiñche* (pausa)
- 3 *l'afkeñchel'afkeñchekoñiñcheanhay* (pausa)
- 4 *l'afkenchel'afkenhchel'afkenche* (pausa)

2.3.3.2 Grupo de líneas: es el conjunto de líneas, que se relaciona por una idea esencial. Se reconoce por una pausa mayor; y puede ser encabezada por la unidad fónica y melódica:

“ew”, éste se enumera con números romanos (I, II, III...etc), por ejemplo, ver:

Fig. 2

I

- 1 *Ew*
- 2 *l'afkeñchel'afkeñchel'afkeñchekoñiñche*
- 3 *l'afkeñchel'afkeñchekoñiñcheanhay*
- 4 *l'afkenchel'afkenhchel'afkenche.*

Así podemos leer que el grupo de líneas I, contiene las líneas 1, 2, 3 y 4 y la idea que las relaciona es que hace ostensible a un sujeto, hombre costeño.

2.3.3.3 Sílabas métricas, son unidades de pronunciación de uno o de un grupo fónico menor que una palabra (Crystal 1997:511); “ew”. Éste se enumera con un guion (-) cuando es una sílaba larga; y, con una uve (v), cuando es una sílaba corta, por ejemplo, ver:

fig. 3

13	<i>yawauyawaungeyyawauyawaungeyyawauyawaungey</i>	
	v - v v - v - v v - v - v v -	15
14	<i>ngañimapueiñcheanay</i>	
	v - v - v - v -	8
15	<i>kuyaukuyaungeykuyaukuyaungey</i>	
	v - v v - v - v v -	10
16	<i>kuyaukuyaungeytañimapuiñcheanay</i>	
	v - v v - v - v - v - v -	13

Luego, podemos decir que las líneas se caracterizan por tener las siguientes sílabas métricas: la línea 13, consta de seis sílabas largas y nueve sílabas cortas; la, 14, cuatro sílabas largas y cuatro sílabas cortas; la, 15, cuatro sílabas largas y seis sílabas cortas; y, la 16, seis sílabas largas y siete sílabas cortas. En general, se observa que las líneas 13, 14, 15 y 16 del grupo de líneas IV del canto, tienen un rango de entre ocho a quince sílabas métricas.

2.3.3.4 El metro: llamaremos metro a la unidad fónica igual o mayor que una sílaba, realizada en la ejecución del canto; y, éste puede constar de una o más sílabas. En este *ül* hemos reconocido 125 metros, que hemos identificado con llaves

cuadradas []. En este canto sobresalen tres tipos de metros, aun cuando hay otros que se emplean. El primero, lo ocupa el metro [v-], con un 48% de frecuencia. El cual consta de dos sílabas, siendo la primera corta (v) y la segunda, larga (-). En segundo lugar, le sigue el metro [vv-] con un 29,65% de uso y consta de tres sílabas en que las dos primeras son cortas y la última es larga [vv-]. En tercer lugar, se halla el metro [vvv-] con un 25 % de frecuencia. Este se constituye de cuatro sílabas en que las tres primeras son cortas y la última es larga. Existen otros tipos de metros en el canto, pero menos frecuentes como [vvv-], [v-v-], [-] que alcanzan sólo un 0,8% de uso. Ver:

Fig. 4

TIPOS DE METROS

Metro	N/R	frecuencia
[v-]	60	48%
[vv-]	37	29,6%
[vvv-]	25	20%
[vvvv-]	1	0,8%
[v-v-]	1	0,8%
[-]	1	0,8%

2.3.3.5 Patrón métrico, es la forma de distribución predominante de los metros en las líneas del canto en torno al metro de mayor frecuencia, que en este canto es [v-]⁴⁰. Ver

Fig. 6

a) ([v-])

[v-] [v-] [v-]
 [v-] [v-] [v-]
 [vv-] [v-] [v-]
 [vv-] [v-] [vv-]

En síntesis, como resultado del análisis métrico del presente *ül*, que hemos titulado *L'afken'chekoñi*, podemos señalar que éste consta de: 35 líneas; sílabas métricas con un rango de 8 a 15 sílabas; nueve grupos de líneas (I- IX); metros bisílabos y trisílabos como [v-] y [vv-] con un 48% y 29,6% de uso respectivamente; y, un

⁴⁰ De acuerdo al número de metros que emplean las líneas en este canto, hemos identificado: los tetrametros con un 31,41%, los bimetros, los trimetros con un 22,85%, respectivamente, los hexámetros con un 14,28% de uso, los pentámetros con un 5,71%, y los unimetros con un 2,85% de empleo.

patrón métrico tetrametro como el siguiente ([v-]) [v-] [v-] [v-] con un 41% de aplicación.

2.4. Análisis de las fórmulas de un *ül*

La fórmula es “un grupo de palabras que son regularmente empleadas bajo las mismas condiciones métricas para expresar una idea esencial dada” (Lord: 1960:30). De acuerdo a esta definición y considerando ciertas palabras, frases o formas verbales en la composición del canto, se han identificado 33 fórmulas; ver fig.7, identificadas de acuerdo a la siguiente nomenclatura: N° (número fórmulas); s. fónica (secuencia fónica)/ símbolo (que identifica la fórmula para ser representado en un esquema posterior); glosa/ idea (contenido de la fórmula); N° / % rep. (el número de línea y porcentaje de repetición de fórmula); categoría gramatical (si es un sustantivo, una frase o una forma verbal).

2.4.1. Lista de fórmulas

Fig 7

N° S. fónica/Símbolo	glosa/idea	N°/% rep.	Categoría gram.
1) <i>L'afkenche</i> (S1)	hombre costeño / procedencia	13 / 8.28%	frase sust.
3) <i>koñi</i> (S2)	hijo / origen	6 / 3.82%	sust.
4) <i>ĩnche</i> (P1)	yo / identidad	19 / 12.1%	pronombre
5) <i>anay</i> (P2)	tu, usted / interlocutor	12 / 7.6%	pronombre
6) <i>peñiengün</i> (P3)	hermanos / misma raza	6 / 3.82%	frase sust.
7) <i>peñianay</i> (P5)	hermano /misma raza	2 / 1.27%	fraser sust.
8) <i>puen</i> (P4)	oyentes / interlocutor	1 / 0.63%	vocativo
9) <i>piwüirngañi</i> (S3)	del piure / del mar	6 / 3.82%	frase sust.
10) <i>pelbukapelhu</i> (S4.1)	del choro pues / del mar	8 / 5.1%	frase sust.
11) <i>pelbukayngañi</i>	del choro pues / del mar	1 / 0.63%	frase sust.
12) <i>fotumürkelbe</i> (V1)	ser hijo varón de / hombre	4 / 2.54%	frase verbal
13) <i>ngañikoñirkelbe</i> (V)	ser parido de / origen	1 / 0.63%	frase verbal
14) <i>ngañikoñirke</i> (V3)	soy hijo / origen	1 / 0.63%	frase sustantiva
15) <i>yawawyawawngey</i> (V4)	hace ruido / existencia	3 / 1.9%	onomatopeya
16) <i>kuyawkuyawngey</i>	emiten sonidos agudos / existencia	3 / 1.9%	onomatopeya
17) <i>ngañimapu</i> (S5.1)	mi tierra / propiedad	1 / 0.3%	frase adjetiva.
18) <i>tañi mapu</i> (S5.2)	mi tierra / propiedad	1 / 0.3%	frase adjetiva
19) <i>tañifamilia</i> (S7)	mi familia /	2 / 1.27%	frase adjetiva.
20) <i>ñipufamilia</i>	mis familias /	1 / 0.3%	frase adjetiva
21) <i>tañiküpal</i>	mi ascendencia /	1 / 0.3%	frase adjetiva
22) <i>müleykayngamüley</i> (V6)	está presente / existencia	2 / 1.27%	frase verbal

23) <i>kurarukamew</i> (S6)	en casa de piedra / solidez	2 / 1.27%	frase sust.
24) <i>feymulhenga</i> (C)	por eso es que	4 / 2.54%	frase verbal
25) <i>yenkaaynga</i> (V7)	llevo pues / identidad	2 / 1.27%	frase verbal
26) <i>nombrenga</i> (S8)	nombre pues / identidad	1 / 0.63%	frase sust.
27) <i>nombrenombre</i> /	identidad	1 / 0.63%	sust.
28) <i>piegraalta</i> (S9)	la piedra alta / identidad	4 / 2.54%	frase sust.
29) <i>piñmangemngañi</i> (S5.4)	le dicen o mi / identidad	1 / 0.63%	frase verbal
30) <i>kümeküpal</i> (A1)	buena ascendencia /	2 / 1.27%	frase adjetiva
31) <i>kumekoñi</i> (A2)	buena procedencia / origen	1 / 0.63%	frase adjetiva
32) <i>pikenga</i> (V8)	digo yo pues / aseveración	1 / 0.63%	frase verbal
33) <i>negakelanga</i> (V9)	yo no niego / identidad	2 / 1.27%	frase verbal

2.4.2. Descripción gramatical de las fórmulas

Identificadas las fórmulas, se realiza el análisis gramatical de cada una de ellas, teniendo en consideración que la lengua mapuche tiende a la sufijación en sus formas verbales. A continuación presentamos algunas de las descripciones:

1) *l'afken'che* (S), cuya métrica es [vv-], se repite 13 veces con un 18,28% de empleo. Consta de dos sustantivos *l'afken'* (mar) y *che* (persona). La idea que entrega es persona que vive a orillas del mar, y que, por tanto, tiene estrecha relación con la vida marina. Se encuentra presente en las líneas (2, 3, 4, 9, 32, 33) y se relaciona con las fórmulas 3) *koñi* (hijo), 4) *iñche* (yo) y 5) *an'ay* (tú, usted)

3) *koñi*, consta de dos sílabas [v-], repetida seis veces, 3 de manera libre en función sustantiva, y tres en contexto de frase verbal y adjetiva. Está presente en las líneas (2, 3, 9, 11, 12, 24). Tanto en los tres primeros como en el último caso ésta tiene una función sustantiva; en cambio, la fórmula *koñirkelhe* que se encuentra en las líneas 11 y 12 es un sustantivo verbalizado. Éste se compone de: *koñi*: sust. hijo de mujer (hembra); *rke* part., que indica un saber inadvertido; *lhe* part., denota expectativas de consecuencias negativas o positivas. En consecuencia el personaje del *ül* reconoce ser originario del mar, hecho que motiva el canto, por lo que busca hacer tomar conciencia al oyente.

Esta fórmula se complementa con la presencia inmediata de la fórmula *iñche*, cuya métrica es (v-), que se repite 19 veces con un 12,19% de frecuencia, presente en las líneas (1, 2, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 17, 20, 23, 26, 28, 29, 33, 35, 36). Gramaticalmente, es un pronombre, en primera persona singular, y, es la individualización del sujeto que canta, personaje del *ül*.

5) *ana'ay*, se repite 12 veces con 7.6% de frecuencia, métricamente consta de dos sílabas [v-], equivale a la segunda persona gramatical, que se puede entender como 'oiga', 'usted' o sencillamente 'tú'. Es el *alhkütupelu* (oyente del canto). Hay otras fórmulas que son similares en cuanto al papel de oyente, por ejemplo: 8) *puen* (todos ustedes, oyente colectivo), 7) *peñian'ay* (tú hermano, oyente varón individual más cercano), *peñi* (tú hermano, oyente varón, más universal) y 6) *peñiengün* (todos ustedes, oyentes, hermanos presentes).

9) La fórmula 9) *piwürngañi*, se encuentra repetida 6 veces con un 3,82% de frecuencia. Su métrica es de cuatro sílabas [v-v-]. Consta de tres elementos que son *piwür* (piure) sustantivo, especie de urocordado de la clase ascidiácea, pariente lejano de los vertebrados, es un animal marino comestible; *nga* partícula, expresión aseverativa; *ñi*, posesivo de tercera persona singular (su de él o de ella). Esta fórmula se complementa con *fortümürkeble*, que consta de *fortüm*, sust., hijo de hombre; *rke* y *lhe* (partículas analizadas) que a su vez, requieren de la secuencia *iñche* y *lhe* (partícula). La idea que se obtiene es: ser hijo varón cuya procedencia es el mar (noción inadvertida).

10) La fórmula *pelhu*, aparece repetida 8 veces con un 5,1% de frecuencia; y, *pelhukapelhu* cuya métrica es pentasílabo [vv-v-], consta de tres componentes: *pelhu* (choro), *sust.*, especie de molusco bivalvo filtrador de la familia mytilidae que se distribuye en el Pacífico; *ka*, part. indica que la acción se continúa; y, tercera persona singular. La idea expresada en ésta se enlaza con la fórmula número 13) *ngañikoñirkele*. Ésta, tiene seis sílabas (v-v-v-) consta de cinco elementos: *nga*; *ñi* y, *koñi*. Ésta es un sustantivo que significa (hijo de mujer); *rke*; *lhe*, partículas ya descritas.

La fórmula 11) *yawawyawawyngey*, [v -] [v v -] es un pentasílabo, con dos metros, con una frecuencia de un 1,9%; y, la fórmula número 16) "*kuyawkuyawngey*" con igual características métricas, son onomatopeyas. La primera, representa una idea de "ruido potente" realizado por los seres vivos de la naturaleza; y, la segunda, un ruido como "bramido" potente, generado por la "velocidad del movimiento". Dichas fórmulas se asocian, en cuanto a sentido, a las fórmulas 17) *ngañimapu* [v-v-] y 18) *tañimapu* [v-v-] de 4 sílabas métricas respectivamente. Sus componentes gramaticales son: *nga*; *ñi*; *mapu*, y *tañi*, morfos descritos. La idea que se desprende es que "en la tierra donde él, el personaje y su familia vive, tiene poder.

La fórmula 22) *müleykayngamüley*, se repite 2 veces con un 1,27%. Tiene los siguientes componentes gramaticales: *müle* raíz verbal

(estar); y, 3ra p. s; *kay + nga* aseveración. Éste, adquiere sentido al relacionarse con la fórmula 23) *kurarukamew*. Fórmula que se repite 2 veces con 1,27% de frecuencia y su métrica es pentasílabo [v-vv-] de un metro. Se compone de tres elementos gramaticales *kura* (piedra), sustantivo; *ruka*, (casa) sustantivo; *mew*, part. posposicional (en). La fórmula 20) *tañifamilia* se repite 2 veces con un 1,27% de frecuencia, de 5 sílabas [v-vv-] consta de dos elementos gramaticales *tañi* posesivo (mi); *familia*, sustantivo, préstamo del español, adecuado a la fonética y la semántica mapuche cuyo significado es (familia extendida, el *lof*, comunidad, habitantes del sector). Al relacionar las tres fórmulas, obtenemos la idea: seguridad, por cuanto dice en un sentido figurado: “mi familia habita en casa de piedra”.

24) *feymulhenga* se repite 4 veces, con un 2,54% de frecuencia. Se constituye de 4 sílabas métricas [v-vv-]. Consta de una conjunción *feymu* (entonces); *lhe*, (partícula), *nga* (partícula). Su significado es “por esta razón”. Ésta se relaciona con la fórmula 25) *yenkaynga*, que consta de 3 sílabas [v-v-], compuesta de *ye*, raíz verbal (llevar); *-n* primera persona, singular (yo); *kay-nga* (partículas), una aseveración, que quiere decir ‘llevo, pues’. Ésta se enlaza con la fórmula 27) *nombre*, fórmula nominal bisilábica [v-], es un sustantivo –préstamo del español, que denota la idea de identidad. La fórmula 6) *peñiengüin*, se refiere a los oyentes: ustedes hermanos todos. De la relación de estas fórmulas se desprende lo siguiente: “por tal razón, oh hermanos, yo tengo una identidad definida”.

La fórmula *piegralta*, se repite 4 veces equivalente a un 2,54%. Se compone de 3 sílabas (vv-), y se constituye de dos elementos *piegra*, sustantivo (proviene de la palabra piedra, préstamo del español; *alta* (adjetivo) préstamo del español. Se refiere a una piedra grande⁴¹. Se une a la secuencia 29) *piñmangenngañi*, fórmula de seis sílabas métricas [vv-v-] que significa aproximadamente “se denomina”; 30) *kümeküpal* [v-vv-] y 31) *kümekoñi* [v-vv-] son fórmulas análogas, se repiten 3 veces, con un 1,9% de frecuencia. La primera consta de *küme*, adverbio (bien), y *küpal*, sustantivo (procedencia); la segunda, *küme*, adjetivo y *koñi*, sustantivo (hijo). Ambas, refuerzan la alta estima del personaje por su ascendencia. Ideas que se complementan al relacionarse con las fórmulas 4) *inche*, 1ra. p. s. (yo) y 32) *pikenngapuen* frase verbal aseverativa que significa “yo pues, oh oyentes, sostengo”. De la relación de las fórmulas se

⁴¹ Piedra Alta de donde surge el gentilicio piedraltino/a, se debe a la existencia de una piedra grande que se encuentra a orillas del mar, aproximadamente a 15 kilómetros al sur de Pto. Saavedra. Los hablantes de la lengua mapuche del lugar denominan esta piedra *Pangku*; punto en donde se celebra el *ngilhatun*.

obtiene el siguiente sentido: “yo, oh hermanos, que escucháis este canto, afirmo que procedo de buena familia”.

La fórmula 33) *negakelanga*, se repite 2 veces, con un 1,27% de frecuencia. Consta de 4 sílabas métricas [vzv-]. Es frase verbal compuesta por: *nga*, raíz verbal (negar, préstamo del español); *ke* partícula (acción habitual); *la* partícula (negación en lengua mapuche); *n*, 1ra. p. s.; *nga* (partícula) aseveración. Se complementa con la fórmula 21) *tañiküpa-lĩnche*, constituida de 6 sílabas métricas [v-vzv-]. Es una frase formada por los siguientes elementos gramaticales *tañi*, posesivo (mi); *küpal* sustantivo (la procedencia). De la relación de las fórmulas se obtiene lo siguiente: yo no niego mi procedencia; yo declaro ser mapuche.

2.4.3. Esquema de distribución de las fórmulas.

El esquema que se presenta a continuación, visibiliza cómo el *ülkantufe* distribuye las fórmulas en el canto; y, en consecuencia, se explicita cómo se estructura el *ül*. Los símbolos con que identificamos las fórmulas en el esquema son arbitrarios, por ejemplo, s1 representa la fórmula *l'aken'che*; s2, la fórmula *koñi*; p1, la fórmula *ĩnche*, etc.

Fig 8

I

1-	e				
2-	s1	s1	s1	s2	p1
3-	s1	s1	s2	p1	p2
4-	s1	s1	s1		

II

5-	s3	s3	s3	s3	
6-	v1	p1	p2		
7-	s3	s3			
8-	v1	p1	p2		
9-	s1.1	s2	p1		

III

10-	s4.1	s4.1	s4.1		
11-	v2	p1	p2		
12-	s4.1	v3	p1	p2	

IV

13-.	v4	v4	v4
14-.	s5.1	p1	p2
15-.	v5	v5	v5
16-.	s5.2	p1	p2
17-.	v6	v6	
18-.	s6.1	s6.1	
19-.	s7	p1	p2

V

20-.	c	c	c	c
21-.	v	v		
22-.	s	s	p1	
23-.	p3	p3		
24-.	s9	s9	s9	s9
25-.	v	s5.1	p1	
26-.	p4	p3		
27-.	a1	p1	q2	p1
28-.	a1	p1	v	p3
29-.	p3	p3		
30-.	p3	p3		
31-.	s1	s1		
32-.	s1	s1	p1	
33-.	v	v		
34-.	a5	p1		
35-.	p1	p2	p1	p2 p6

2.5. Análisis temático de un *ül*

Havelock (1978 a; *cfr* 1963), señala que en una cultura oral, el saber no puede manejarse en categorías complicadas, más o menos científicamente abstractas; por lo tanto, se utilizan historias de acción humana para guardar, organizar y comunicar mucho de lo que se sabe. La retención y rememoración del conocimiento en la cultura oral primaria, requiere estructuras y procedimientos intelectuales diferentes.

El *ülkantufe* para lograr el desarrollo de su (s) tema (s), en principio estará influido por el único cantor de quien ha aprendido, quizás sea su abuelo por línea paterna o su padre, que serán

sus primeros profesores. A este núcleo, se sumarán elementos de la presentación de temas de otros cantores, y que él mismo podrá agregar, usualmente de manera consciente o bajo la inspiración del momento. Entonces, los temas, al comienzo, serán cercanos a los del *ülkantufe* mayor, y demás cantores a quienes se les ha oído cantar; pero a través del tiempo, ya serán los propios. En trabajos anteriores hemos encontrado temas como: encantado y atrapado en el agua, demanda por necesidad material, relación matrimonial, poder sobrenatural, etc.⁴²

El tema del *ül l'afkenchekoñi*, que estamos analizando, es la identidad mapuche, desarrollados en los siguientes subtemas:

2.5.1. Tema. Identidad: *tuwün, küpal*.

küpal (procedencia).

1) Las fórmula *l'afken'che*, 3) *koñi*, y 5) *anay* o *ana'ay*, que se emplea *en* el *ül*, da cuenta que un individuo reconoce ser originario de un determinado lugar, cercano al mar llamado Piedra Alta. Hecho que motiva la creación y la interpretación del *ül*. Su propósito es hacer partícipe al oyente de la toma de conciencia acerca de su procedencia, por tanto, de su identidad, que en lengua mapuche se le conocerá como *küpal*. La fórmula 30) *kümeküpal* [vzv-] y 31) *kümekoñi* [vzv-] se reafirma la idea anterior, pero valorada positivamente por el *ülkantufe*. La segunda, *küme* más *koñi*, sustantivo (hijo de hembra), significa lo relevante que es para él tener esta certeza, ser de buena familia. Ideas que comparte a *pu alhkütupelu* (a los oyentes): 32) *pikengapuen* frase verbal que quiere decir, “yo declaro, pues, oh oyentes”; “que mis ancestros son de una buena procedencia”⁴³. Ver líneas 27, 28 y 29:

27 *kümeküpalinche/kümekoñiinche*

28 *kümeküpalinche pikengapuen*

29 *peñiengünpeñiengün*

Tuwün (origen).

La fórmula 9) *piwürngañi*, que se encuentra en relación contigua con la forma verbal 6) *fotümürkelheñcheanhay*, da cuenta que es

⁴² Painequeo, Héctor (2000) Oralidad en el Canto Mapuche. Tesis para obtener el postgrado de Maestría en Lingüística Indoamericana. CIESAS. México. DF. p.152

⁴³ Un mapuche “*küme wenthu, küme domo*” no roba, no miente, no mata, etc. Si alguien lo hace será un *weda che* (persona mala).

hijo varón del *piwre*⁴⁴, noción descubierta por él, que da a conocer en el canto⁴⁵. Mediante las fórmulas 10 *pelhukapelhupelhukapelhupelhukapelhungañikoñirkelheĩncheanhay*, el personaje da a conocer que es hijo varón (parido) del choro ⁴⁶. Ver líneas 5, 6, 10.

5 *piwürngañipiwiürngañipiwürngañipiwürngañi*
 6 *fotüümükelheĩncheanhay*
 10 *pelhukapelhupelhukapelhupelhukapelhungañikoñirkelheĩncheanhay*

Mapu (tierra)

Con el uso de las figuras onomatopéyicas *yawawyawawngey* (sonido grave), *kuyawkuyawngey* (sonido agudo), expresa que el espacio donde él vive (su sector) está en movimiento. Los seres que allí habitan emiten “bramidos”, ruidos potentes, veloces y agudos, que connotan poder y fuerza. Ver líneas 13, 14, 15.

13 *yawawyawawngeyyawawyawawngeyyawawyawawngey*
 14 *ngañimapueĩncheanay*
 15 *kuyawkuyawngeykuyawkuyawngey*

Ruka (casa)

Mediante la fórmula verbal *meleykaynga* (existe); y la frase sustantiva *kurarukamew* (en casa de piedra) y la frase posesiva, *tañifamilia* (mi familia), en primera persona singular, expresa y enfatiza al oyente que el lugar en donde habitan seres cercanos a él, es un hogar sólido, de familia bien. Ver líneas 17. 18, 19.

17 *mülelheykayngamüleymülelheykayngamüley*
 18 *kurarukamewkurarukamew*
 19 *tañifamiliaiĩncheanay*

⁴⁴ El *piwre*, *pyra* chilensis de, (FOP.). Nomenclatura de recursos Pesqueros de Chile es un marisco pequeño similar al erizo de mar en cuanto a su caparazón, pero con espinas. En su interior contiene una bolsita de color naranja que a su vez lleva un líquido comestible.

⁴⁵ En la lengua mapuche *fotüm* (hijo del padre), *ñawe* (hija del padre), *wenthu puñeñ* (hijo de la mujer), *domo puñeñ* (hija de la mujer).

⁴⁶ El choro, *nytilus chilensis*, (FOP.) Molusco comestible y abundante en tiempos pasados en esta zona.

Negan (negar)

33) *negakelanga* se repite 2 veces, con un 1,27% de frecuencia, esta fórmula compuesta de *nega*, raíz verbal, préstamo del español, (que significa decir que una cosa no es verdad); *ke* partícula (acción habitual); *la* partícula (negación); *n*, 1ra. persona singular; *nga* (partícula) aseveración; relacionada a la fórmula 21) *tañiküpa-liñche*, frase formada por *tañi*, posesivo (mi); *küpal* sustantivo (procedencia). El personaje, afirma que “no le cabe en la cabeza” desconocerse asimismo.

En consecuencia, el *ülkantufe* se dirige a los presentes y a sus hermanos del pueblo mapuche, a través del vocablo *peñiengün*, señalando que él es de buen proceder cuyos habitantes de su sector como él tienen poder e identidad. Valor que la sociedad mapuche en general aprecia, y que ha hecho a los mapuches mantener viva su lengua y su cultura. Ver líneas 20,21, 22, 23.

20) *feymulhengafeymulhenga/feymulhengafeymulhenga*

21) *yen kayngayenkaynga*

22) *nombrenganombreiñche*

23) *Piedraalta piñmangennga* (les llaman piedraltinos).

TERCERA PARTE

3. Pu L'afken'che ñi ül ka pu l'afken'che ñi nütham. Discursos de Oralidad Primaria de Isla Huapi y Piedra Alta

3.1. Contenidos y participantes.

A continuación presentamos algunos cantos y relatos del sector Huapi y Piedra Alta, comuna de Puerto Saavedra. Estos brotaron de manera natural, gracias al *nütham* (conversación) tanto en mapudungun como en castellano, de los hablantes nativos de mapudungun del Sector Budi, entre los años 1980-1981.

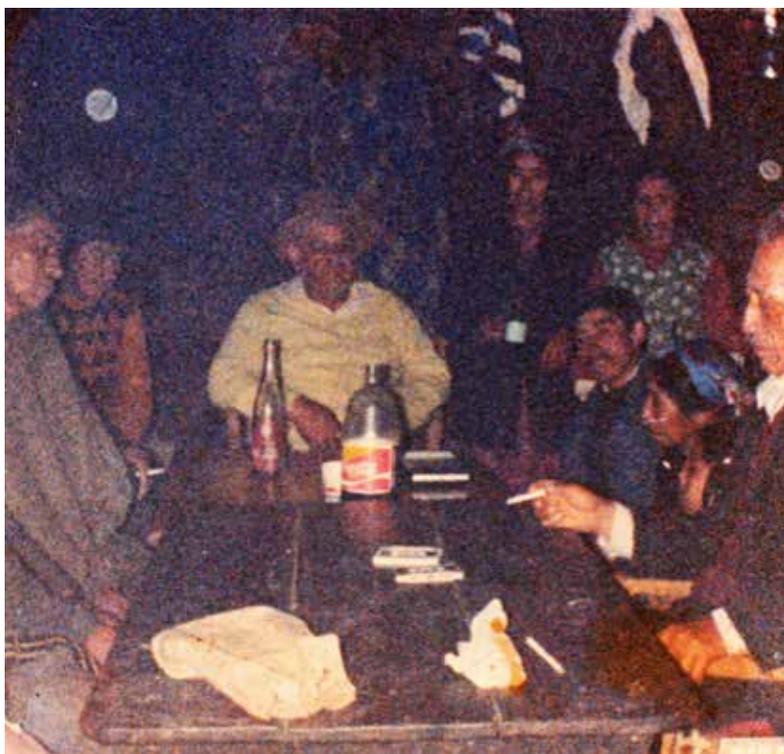


Foto: tomada en uno de estos encuentros realizado en la comunidad Mayay de Isla Huapi: de derecha a izquierda Domingo Huerapil, Carmela Huerapil, Sergio Painemilla, Juana Paillán, Francisca Ngillio, Francisco Painequeo, Héctor Painequeo, Lorenzo Quimén y Florentino Paillán

Estos *pu ñil* y *pu nütham* son en general re-creaciones y o re-interpretaciones de hechos ocurridos anteriores en el tiempo, que los participantes trajeron a su mente, para responder, a manera de ejemplos, a nuestras preguntas.

Por cuanto, el objetivo de estas conversaciones, en su momento, fue hablar sobre el *ñil*, con el propósito de acercarnos a este *kimün* (saber), es que, previamente, formulamos las siguientes preguntas: 1) ¿Qué es el *ñil*?; 2). ¿Para qué sirve el *ñil* en el mundo mapuche?;, 3) ¿Quién crea el *ñil* y en que ocasiones se canta?; 4) ¿Desde qué edad se enseña a cantar a la persona?; 5. ¿Cómo aprende a cantar el niño?.; 6. ¿Cuántos tipos de *ñil* existe en mapudungun?; además, preguntamos sobre 7) ¿Qué es el *nütham*?; 8). ¿Qué es el *pentukun*?; 9). ¿Qué es el *wewpin*?

A continuación, entonces, la desarrollo del escrito seguirá de manera aproximada de acuerdo al orden de las preguntas y a la forma como se llevó a cabo el *nüthamkan* (la conversación) con los participantes, complementadas ésta con comentarios breves de parte nuestra a fin de orientar y/ o facilitar la comprensión de los mismos.

La transcripción del material se ha hecho con criterio oralista, es decir la segmentación en líneas, de allí los cortes, como se podrá apreciar; se ha empleado el alfabeto unificado (modificado) con una traducción idiomática al castellano, debido a que algunas expresiones nos han exigido una explicación más extendida para dar cuenta de su contenido. Los préstamos del español, se sometieron a la fonética y fonología mapuche, los cuales fueron transcritos tal y como fueron articulados por los participantes.

3.2. ¿*Chem kam ñil pingey*? ¿Qué es el *ñil*?

Comentario: nuestras preguntas, fueron respondidas a través de algún *nütham*, ya sea en castellano como en mapudungun que nosotros hemos transcrito y puesto entre comillas, indicando al pie de página el nombre del participante. Así, ante la interrogante ¿Qué es el *ñil*?, por ejemplo, se desarrolló el siguiente *nütham* en castellano:

3.2.1. *Nütham* 1

“el *ñil* sale de lo más profundo de nuestro corazón, allí se expresa el sentir, por ejemplo, para conquistar a una niña, para expresar una gratitud a persona o grupos, para saludar, que es una forma de expresar respeto, a una persona de otra comunidad, etc. Y se canta en diferentes eventos, como en

un *rukan* (celebración de la casa nueva), un *l'akutun* (fiesta donde se celebra el mismo nombre entre las personas), en un velorio, en un entierro (donde se expresan sentimientos de tristeza y consuelo). Las personas mayores de edad como nuestros abuelos, padres, conocían y practicaban mucho el *ül*. Lamentablemente, hoy en día, esta práctica comienza a disminuir... para nosotros el *ül* es muy importante, pensamos que mientras el pueblo mapuche exista, debería conservar sus costumbres, sus tradiciones, su lengua... hoy los niños no hablan el mapudungun porque nosotros los mayores no les hemos enseñado”⁴⁷.

Comentario: de manera espontánea, uno de los participantes, durante una de nuestras reuniones, interviene con el siguiente *nütham* y *ül* en mapudungun:



3.2.2. *Nütham 2*

“*Fey kiñe pichi wesha ül
niyelu ngünewkülen.
Fey ayingerumen nga fey*

*angkashnentun kawelbmu ka,
elhapichiwenthungen.*

*Ñi chaw fey pütupütungi
ka wen'üyengu,
kawelhküli ka.*

*Ïñche fey ancashnentun domo,
tendría 14 años.*

*fey pichi al'ü mapu amuyu,
femuechi fey*

müli ti kariño;

fey aseptaenew ti pichi ülcha domo.

Fey

Feypiay”.

Intento traer

a mi mente un pequeño canto.

Éste se refiere al idilio que tuve en mi adolescencia;

cuando al anca de mi caballo, me alejé de la gente con mi amada.

Mientras mi padre, montado en su caballo, también, compartía con sus amigos.

Yo, tendría unos catorce años, cuando ella y yo,

nos alejamos del lugar.

Por cuanto me quiso aquella niña allí

Nos amamos.

Entonces, este canto

Se referirá a ello⁴⁸

Comentario: el *ülkantufe*, previo a la entonación de su canto, que voluntariamente se ofrece a cantar, da una introducción, indicando su contenido de manera general. Los oyentes se predisponen

⁴⁷ Testimonios de Héctor Huarapil y Teodocio Painequeo.

⁴⁸ Canta Nicolás Paillán Huentén, *longko* de la comunidad *Kolwe*. Huapi.

a escuchar y a disfrutar del *ül*. No antes el *ülkantufe*, dar algunas explicaciones, como: “*Fey weshaweshatuan* (expresión de humildad- que puede traducirse como “lo intentaré”-) *fey kümelay ñi pel' newe t'a t'i malhe*”. Se dirige al que tiene a su lado, su tío (por línea paterna) y le dice: “haré lo posible por cantar tío, aunque mi voz ya no es como antes”.



3.2.3. *Ül: Prima an'ay, prima.*

“Ew....

Primaanay, primaanay, primaanay,
Primanay, primayem, prima o.

Müna ayifeyu anay prima,
müna ayifeyu anay prima o.
müna ayifeyu anay prima o,
primayem prima.

Chemchingefuymichinga prima,
iñchenga ñi iñchenga ñi kawelhumu;
iñchenga ñi kawelhmumu,
saltayafuyimi anay prima o.
Primayem, primayem, prima o
Prima Oh prima,
primayanay, primayanay, prima.

Ew...
püñuwüshpayafuyimi,
püñuwüshpayafuyimi
iñchenga ñi kawelhmu an'ay
prima o, Oh prima,
primayem, primayem, prima.

Itho thekayafuyu thafichi,
thekayafuyu anay prima,
amuafuyu anay prima o.
Niyeyafeyu anay prima,
müna ayifeyu anay,
müna ayifeyu anay prima,
müna ayifeyu anay prima.
Primayemkay, primayemkay, prima o,
prima an'ay, prima an'ay, prima.

Ew...

oh prima, hermosa niña,
oh prima, muchacha linda.

Si tú supieras cuánto te amo, oh prima
si tú supieras cuánto te quiero, oh prima
si tú supieras cuán enamorado estoy de ti
oh prima.

Como vinieras, oh prima,
de un brinco,
de un salto
subieras, oh prima,
al anca de mi caballo.
hermosa niña,
Oh prima, muchacha linda.

Ew...
en mí te abrasaras,
en mí te abrasaras,
sobre mi caballo, oh prima
hermosa niña,
Oh prima, muchacha linda.

Cabalgaríamos, oh prima
cabalgaríamos, oh prima
iríamos a un lugar solitario, oh prima.
Allí nos amaríamos, oh prima.
Cuánto te quiero, oh prima;
cuánto te amo, oh prima;
cuán enamorado estoy, oh prima.
o, Oh prima, hermosa niña,
Oh prima, muchacha linda.

<i>Chakalaen kam prima,</i>	“Respóndeme”, oh prima;
<i>leliwülaen kam prima;</i>	mirame, oh prima
<i>epeke, epekenga</i>	pues, casi
<i>thananagümwüyenchi</i>	me dejo caer
<i>eymimunga prima o,</i>	Oh prima, hermosa niña,
<i>primayanay, primanayanay, prima.</i>	Oh prima, hermosa niña.

<i>Pikunumekelelfñ”</i>	Así le he cantado
-------------------------	-------------------

Comentario: el *ülkantufe*, cierra con la frase sin melodía musical: *pikunumekelelfñ* (así le he cantado). Los oyentes, muy de acuerdo con el canto, celebran la interpretación. De inmediato, otro de los participantes⁴⁹, tal vez, inspirado por el canto anterior, se ofrece a cantar el siguiente *ül*.



3.2.4. Ül: *Kuyfi, kuyfi, kuyfi*

“Ew... Ew...	
<i>kuyfi, kuyfi, kuyfi,</i>	han pasado tantos años
<i>kuyfi, kuyfi, kuyfi, kuyfi, kuyfi</i>	cuántos años hace ya;
<i>kawchungefel mew,</i>	era, entonces, un muchacho;
<i>kawchungefel mew;</i>	un joven era yo.
<i>shüngülañ,</i>	Le hablaré de amor
<i>shüngülañ</i>	le hablaré de amor
<i>pilhefeyu anay lhamngen kay,</i>	a esta linda niña
<i>lhamngen kay ta, lhamngen anay.</i>	pensaba de ti, oh mujer.

<i>Süngülañ ta,</i>	Le hablaré
<i>süngülañ ta;</i>	de amor;
<i>dakelañ ta,</i>	la conquistaré,
<i>dakelañ ta</i>	la haré mía
<i>pillefeyu anay,</i>	pensaba de ti,
<i>lhamngeñ kay.</i>	oh, hermosa mujer.
<i>Düngülañ ta,</i>	Le diré
<i>dakelañ ta</i>	cosas de amor
<i>pilhefeyu anay</i>	pensaba de ti
<i>lhamngeñ kay,</i>	oh, hermosa mujer
<i>lhamngeñ kay ta.</i>	oh, bella mujer
<i>lhamngeñ anay.</i>	oh, linda mujer.

⁴⁹ Canta Domingo Painequeo Llanquileo, de la comunidad Mayay. Huapi.

*Ayilbefeyu,
ayilbefeyu,
ayilbefeyu,
ayilbefeyu
lamngen anay;
lhamngen am kay,
lhamngen anay.*

Cuánto te amé,
cuánto te quise
cuánto pensé de ti
cuánto te tuve en mi corazón
oh, hermosa mujer
oh, bella mujer
oh, linda mujer.

*Kintulafñ,
kintulafñ,
kümeke pürendanga
pilbefeyu nga.
lhamngñ anay.*

Le buscaré, y
le compraré
hermosas prendas
pensaba yo de ti
oh, bella mujer.

*Müleykay nga,
müleykay nga
juwan warda mew
juwan warda mew
pingelhey nga,
pürenda
lhamngen an'ay,
lhamngen anay.*

Se comenta
que existen
elegantes
tiendas
donde comprar para ti
hermosas prendas
oh, hermosa mujer
oh, bella mujer.

*Lhamngñem anay,
lhamngñ anay
ayillefeyu lhamngen anay;
ayiñtulafñ espeko,
kiñe espeko
tayu ayfiñtuleyam
lhamngen anay,
lhamngen anay ta,
llamngen anay.
Ka miyawülefeyu,
ka miyawülefeyu,
ka miyawülefeyu
rakisuwam
lhamngen anay.
ngilhalaafñ,
entulafñ,
entulafñ,
kiñe oro yüwül' küwü,
Pilbefeyu anay lhamngen kay*

cuánto te quise
Oh, bella mujer oh,
le compraré
un espejo
para que se vea hermosa
pensaba de ti,
oh, hermosa mujer
oh, bella mujer
oh, linda mujer.
Además,
llevaba
el siguiente
pensamiento,
para ti, oh hermosa mujer:
le elegiré
y le compraré
un anillo
de oro,
para comprometernos

*tayu kompromisawlhheyam
lhamngen anay,
lhamngen anay,
lhamngen anay.
Kawchungefel mew,
kawchungefel mew
lhamngen anay”.*

en el amor
oh, bella mujer
oh, hermosa mujer
oh, linda mujer.
Cuando, yo era un muchacho,
cuando, yo era un joven aún
oh hermosa mujer.

Comentario: el canto N° 3, lo interpreta Juana Paillán Huentén, ella explica que fue entonado por Domingo Malo para su novia Rosa, en un *rukan* (fiesta de celebración de una casa nueva), y que hoy, agrega ella, es su amada esposa.



3.2.5. Ül: Tunte falipefuymichi lamngen.

“Ew...
Tunte falipefuymichi lamngen,
tunte falipefuymichi lamngen,
tunte falipefuymichi lamngen;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngen anay.

Ew...
Oh, hermosa niña
oh, bella mujer
si me dijeras
cómo
lograr tu amor.

Tunte falipefuymichi lamngen,
tunte falipefuymichi lamngen;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngen anay.
jer.

Favor
si pudieras decirme
qué debo hacer
para lograr tu amor, Oh hermosa mu-
jer.

Müna ayifeyu lamngen,
müna ayifeyu lamngen,
müna ayifeyu lamngen;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngen anay.

Oh, hermosa niña
oh, bella mujer;
si supieras
cuánto te amo,
cuánto te quiero.

Ew...
Kuñifal weyakoninga,
kuñifal weyakoninga,
iñche anay lamngen anay;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngenanay.

ew...
Oh, hermosa niña
oh, bella mujer
mi corazón
vive en soledad
oh, hermosa niña
oh, bella mujer.

*Tunte falipefuyumi chi lamngen;
feypiyaafen anay lamngen;
feypiyaafen anay lamngen.
lamngen anay, lamngenanay.
Müna ayifeyu lamngen,
müna ayifeyu lamngen.*

Cuéntame oh hermosa niña
háblame, oh linda mujer
qué debo hacer
para lograr tu amor.
Oh hermosa niña
cuánto te amo.

*Fante falinga fante,
fante falinga fante,
pifeli anay lamngen;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngenanay.*

Oh hermosa niña
oh linda mujer
si me dijeras
lo que
esperas de mí.

*Kisungani kisungani,
kisungani kisungani,
kisungani kisungani;
kuñifalh wesa piwke mew,
kuñifalh wesa piwke new;
rakisuamünmafun anay lhamngen;
lamngen anay, lamngen anay,
lamngen anay, lamngen anay.*

Oh hermosa niña
oh hermosa mujer
desde la soledad
de
mi sufrido corazón
respondería
gozoso
a tu indicación.

*Feypiyaafen kay lamngen,
feypiyaafen kay lamngen.
müna ayifeyu kay lamngen,
müna ayifeyu kay lamngen;
lamngen anay lamngen anay,
lamngen anay lamngen anay,
lamngen anay lamngen anay,
lamngen anay lamngen anay.*

Respóndeme, oh hermosa niña;
cuéntame, oh linda mujer
mucho es mi amor por ti
mucho es lo que te amo
oh hermosa niña,
oh linda mujer,
oh bella niña,
oh preciosa mujer.

Pi “ *dice.*

Comentario: el canto N° 4, fue entonado por Jacinto Huerapil; y, se refiere a un varón que conquista a una mujer no mapuche en el ámbito urbano, en la ciudad, fuera de su esfera natural; el personaje del *ülkantufe*, se mueve entre dos culturas con identidad definida⁵⁰.

⁵⁰ Painequeo, H. (1989): *Kiñe pichi ül* Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche (pp. 243-257), En Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Dpto. Lenguas Literatura y Comunicación. Univesidad de la Frontera.

3.2.6. Ül: Düngulhefiñdüngulhefiñ.



Ew...

*dungulhefiñdungulhefiñ
dungulhefiñdungulhefiñ
dungudakellhefiñkaynga
futakengaseñorayem
futakengaseñorayem*

*Chewamachewama
chewamachewama
tuwimikaytuwimikay
pipiyelheneukaynga
fütakengaseñorayem*

*Fütakengaseñorayem
itrofeyngaitrofeynga
itrofeyngaitrofeynga
ayirulpapiukerkefiyelnga
ayirulpapiukeryerkefiyel
fütakengaseñora
inçekayngainchemakay*

*Inchemayinchemakay
tuwüinkayngatuwükaynga
puertosavedrayem
puertongasavedrakay
koñilhemayinçekayem
pipilhefiñkaynga
pipiyelhefiñkay
fütakengaseñora
fütakengaseñora
fütakengaseñora*

*Inchelhenuñchelhenu
inchelhenuñchelhenu
Werapilawerapile
Werapilngawerapilnga
pipiyelhefiñkayinçenga
pipiyelhefiñkaynga
fütakengaseñora
fütakengaseñora*

Ew...

yo, probé saludarla
yo, intenté comunicarme con ella
para hablarle de amor
a la hermosa niña
de ciudad.

¿Quién eres?
¿cómo te llamas?
¿de dónde eres?
me respondió
la hermosa

niña de ciudad.
Su respuesta
indicóme
que
había
conquistado el corazón
de la niña de ciudad.

Yo, respondí
con alegría:
soy
hijo del sector de
Puerto Saavedra
respondí
con amor
a la hermosa
niña de
ciudad.

Mi
nombre es
Werapil;
emocionado
respondí
a la hermosa
niña
de ciudad.

<i>Sungulsakelmekefiñga</i>	Entonces,
<i>Sungulsakelmekefiñga</i>	comenzó
<i>fütakengaseñorakay</i>	nuestro idilio
<i>nortepülenortepüle</i>	entre la niña
<i>incheyemkayincheyemkay.</i>	de ciudad y yo.

Fentekunelayu. es todo lo que le puedo cantar.

3.3. ¿Chem mew duwamngekey ta ül? ¿Para qué sirve el ül?

Comentario: la respuesta a esta pregunta vino, a través del *nütham* de don Domingo Huerapil:



3.3.1. *Nütham* 3

*“Rume küme difersiyon fey ka,
rume küme difersiyon;
ayekan,
adi fiyesta.
Adi fiyesta fey chi akekan mu
ülkantunmu.*

El canto mapuche,
implica pasar momentos alegres.
Es tomar la vida con sonrisa;
El *ül* hermosea una fiesta.
Trae alegría
al corazón.

*Pero fewla ülkantuwelay che
ükantuwelay wecheke wenthu.*

Lamentablemente, hoy
la gente no canta,
los jóvenes no cantan.

*Fey ñi ülkantuwalengün fey
koni ñi kewatun engün,
filhpipewewingün
insolensiya,
kualkier insolensiya
pipiyewingün.*

En vez de hacerlo,
pelean,
se insultan;
se dicen;
palabras groseras;
se ofenden.

*Fey kümelay,
en realidad iñche fey
lhadküken.*

Este hecho,
desde luego no es bueno;
al contrario
causa dolor en el alma.

*Iñche ñlkatufengen
y kümeke ñl niyen.
Iñche fenten chi ñlkantun
mapuchemu ñlkantuken.*

Yo soy cantor;
tengo hermosos cantos;
(asi chiquitito) desde muy niño
aprendí a cantar.

*Fey mandan ñl
asta europa amuy ñi ñl.
Mapuche wewpin ka mandan,
müley Arkentina,
amuy Brasil
mapuche wewpin.*

Mis cantos
han sido grabados por ex-
tranjeros.
Mis discursos
como el *wewpin*
han sido grabados por
argentinos, brasileños.

*Femuechi femeken ka,
ayikefñ ka.*

Yo mismo, soy autor
de los cantos;
además, me agrada.

*Fewla fey ñlkantuweley pu weche
weda düngu,
wesha kimün.
che.*

Pero, hoy no veo esto en
la generación joven;
lo que es absolutamente
negativo
es no valorar el saber mapu-
che.

Fey ti chi ñlkantun perdefalay.

El canto mapuche no
debe desaparecer.
Pues, todo el mundo, en
su lengua,
canta
cualquiera sea su condición,
se escucha en la radio.

*Chumuelu wingka
ñlkantuli,
kom wingka, fñthake edukawi
feyti ñi radiyo mu;*

*Iñchiñ ka felefalfuyiñ
ka felefalfuyiñ,
Pero ngewelay
wecheke wenthu piwelay ñlkantualu;*

Nosotros
deberíamos hacer lo mismo.
Pero ya no hay
jóvenes que quieran hacerlo.

*Feymufüla fey afküleyiñ,
de a poco afküleyiñ kostumbre”.*

Esta es la razón por qué,
de manera
paulatina, se acaba
nuestra cultura.

Comentario: a continuación presentamos el canto de don Domingo Huerapil, interpretado por él mismo. Se refiere a un varón, quien se dirige a su amada esposa, mencionándola *Mariita*, para comunicarle que debe prepararse de la mejor manera, hermostearse y acondicionar el hogar; porque amigos suyos llegarán de visita. Pues, mientras mejor sea la atención, sus invitados llevarán un grato recuerdo de él y de su familia.



Foto: muestra el día en que este canto fue grabado en la propia casa de don Domingo Huerapil, Piedra Alta, Comuna de Puerto Saavedra. De izquierda a derecha Cornelio Painemilla, Héctor Huerapil, Patricia de la Peña, Even Hovdhaugen de Oslo, Noruega, Héctor Painequeo, Arturo Painemilla y Juana Paillán.

3.3.2. Ûl: Marikitamarikitamarikita.



“Marikitamarikitamarikitamarikitamarikitamarikitamarikita
 Oh, Mariita, mi amada esposa
Marikitamarikita marikita marikita marikita marikitamarikitamarikita
 Oh, Mariita mi amada esposa.

<i>Eu...</i>	<i>eu...</i>
<i>akulengaakulengaakulengaakulengangañikümeke</i>	
si llegan a nuestro hogar	
<i>puwenhüyanaymarikitamarikita</i>	mis buenos amigos,
<i>marikitamarikita</i>	Oh, Mariita, querida esposa
<i>kümeatendekümeatendelayanngangañi l</i>	os tratarás de manera atenta
<i>puwenhüyanhaymarikitamarikitamarikita</i>	Oh, Mariita,
<i>marikitamarikitamarikitamarikitamarikita</i>	Oh, querida esposa.

eu

eu...

<i>preparauküleyaymipreparauküleyaymi</i>	para esto tú debes estar preparada
<i>marikitapreparauküleyaymimarikita</i>	Oh Mariita, querida esposa,
<i>kümereynatukümereynatukümereynatu</i>	debes estar arreglada y bien peinada
<i>leyaymimarikitakümereynatuleyaymi marikita</i>	Oh Mariita querida esposa.
<i>marikitamarikitaakulengaakulengangañi</i>	Si llegan mis buenos amigos a nuestro hogar
<i>kümewenhüymarikita Marikitamarikita</i>	oh, Mariita, querida esposa.
<i>Ew...</i>	<i>Ew...</i>
<i>Anünagümanünagümanünagükünulelagenkay</i>	Debes instalarlos dejarlos cómodamente
<i>kiñekümeñekümewangkumewanhaymarikitamarikitaen</i>	un buen asiento oh, Mariita querida esposa
<i>reküレントreküレントkunuafimianhaykiñe</i>	le reclinarás su cuerpo cómodamente en el respaldo
<i>kümeponthomeungakiñekümeponthomeunga</i>	del asiento sobre una cobija nueva de lana
<i>marikitamarikitamarikitamarikitamarikita</i>	oh, Mariita, querida esposa
<i>eu...</i>	<i>Ew...</i>
<i>feymungafeymeufeymungafeymeufeymeunga</i>	entonces pues, mis amigos, tendrán un recuerdo grato
<i>münakümeakordayaeneungañipu</i>	oh, Mariita, querida
<i>wenhüyanaymarikitamarikitamarikita,</i>	dirán orgullosamente de su amigo
esposa	qué digna esposa es la que tiene
<i>münakümemünakümeakuremünakümeakure</i>	con cuanta diligencia nos
<i>nierkeyngañiwenhüyiñchenga</i>	
<i>münakümeatendeeneungamünakümeatendeeneunga</i>	

	atendió en su hogar
<i>gañikümewenhüyngañikurengañikümewenhüyngañikure</i>	la amada esposa del gran amigo
<i>pingeananhaymarikitaakordakunume</i>	para siempre, guardarán
<i>kengeyananhaymarikitamarikitapinga</i>	un grato recuerdo de mí, oh Mariita, querida esposa.
<i>pinga</i> ".	Dice (el canto)

3.4. ¿*Chem düngu mew kam ülkantukey che?* ¿En qué ocasiones se canta?

Comentario: se responde a esta pregunta con los siguientes *pu nütham*, tanto en castellano como en *mapudungun*:

3.4.1. *Nütham 4*

“Podemos ser autores o simple intérprete del *ül*. Así, hay personas que componen su canto, es decir, son autores; y, hay otras, que cantan lo que han escuchado de otros *pu ülkantufe*. Por ejemplo, mi padre y mi abuelo, que con frecuencia cantaban, eran autores de sus cantos. Hay cantos ya elaborados; y, con el paso del tiempo se le van agregando nuevas cosas y le van haciendo nuevos arreglos”. “Mi abuelo mientras tomaba mate -en su desayuno- cantaba. Entonces yo siendo niño de 8 a 12 años de edad, repetía lo que él decía. Tienes que cantar, me inculcaba. Mi papá era *n'ampülkan* (persona que viajaba fuera del territorio) él iba a la Argentina; a su regreso, en una fiesta, yo le escuché cantar y traté de retener todo en mi mente lo que él decía. Este ejercicio mental me ayudó aprender a cantar desde niño. Así, ya a los 15 años, y cuando acompañaba a mi padre en fiesta, mientras cuidaba su caballo; yo, sobre la montura, cantaba. Lo normal es que se cante cuando se es de mayor edad, dependiendo mucho de la inteligencia del *ülkantufe* y, también, de su interés”⁵¹.

“El *ül* se aprende desde niño, porque éste tiene que escuchar de sus mayores, por ejemplo al *l'aku*, al *chaw*. Así, el niño a medida que escucha el *ül* de sus mayores, crece en su conocimiento y madura en la creación del canto. Él internaliza el *ül* de sus mayores y lo adapta a la

⁵¹ Testimonio de Héctor Huerapil de la comunidad Conoco Budi. Piedra Alta. Comuna de Puerto Saavedra.

realidad que él vive, puesto que su entorno ya no será igual al de sus antepasados. Los mayores usaban palabras antiguas para expresar sus ideas, como: *madakal*, *ashnel*, *charawilla*, etc. El joven toma esos términos y los adapta a su particular expresión y, en cierto modo, transforma el *ül* de acuerdo a la realidad que vive. Hoy, en esta comunidad Mayay de Isla Huapi, no se práctica mucho el *ül*- solo algunos adultos, todavía, cantan; pero la juventud, no. La realidad ha cambiado mucho -desde la religión evangélica se piensa que el *ülkantun* es malo. En estos tiempos hay que motivar a los jóvenes a cantar. Hoy por hoy son pocos los padres que se preocupan de hablarles sobre el *ül*, sobre su importancia, y el valor que tiene en el mundo mapuche. La historia de la comunidad se puede narrar por medio del *ül*, por ejemplo un *rakiduum ülkantun duam ñi* comunidad. Hay *pu machi* que hacen su rogativa a través del *ül*. En los *machitunes*, cantan *pu ülkantufe* (cantores) no necesariamente la *machi*, por ejemplo, para el *choyke pürün*. Primero se hace el *pentukun* (un saludo formal). La *machi* hace *ül* cuando está en su *konpapülhün* (está en su espíritu), el *tayültün ü!*... lo hace el *dungumachife*, la persona preparada para hablar con la *machi* en el *machitún*”⁵²

“Antiguamente, casi todas las personas del lugar cantaban, primero, por supuesto, en su propio hogar (el padre, la madre, el abuelo, la abuela) junto a su familia. Para el día de Todos los Santos, las comunidades llegaban en carretas o a caballo al cementerio de Piedra Alta, donde todos se congregaban en grupos de amigos o en familias y o vecinos compartían; y, era la ocasión propicia para cantar. Se cantaba todo tipo de cantos – a los muertos no se les cantaba -eso sí se hacía recuerdo de aquellos que habían practicado el *ül*; el día 20 de enero (fiesta religiosa a San Sebastián en Puerto Saavedra), el 18 de septiembre (Fiesta de la Patria), eran ocasiones en que se cantaba, lo que era lindo, ahora no se ve. Hoy esto ya no existe, la juventud se da al deporte. Ni tampoco se canta más en las juntas grandes...”⁵³

3.4.2. *Nütham* 5

Comentario: el siguiente *nütham* da respuesta a la misma pregunta, pero ahora en mapudungun:



“Mayor parte *pichiken*
chem düngu rume mülen mu,
fiyesta en el año

El canto surge, generalmente,
en
una fiesta o como consecuencia de una

⁵² Testimonio de Teodocio Painequeo Huenchucuy, comunidad Mayay, Isla Huapi, comuna de Puerto Saavedra.

⁵³ Testimonio de Héctor Huerapil.

*o visita mayor,
fey atendewi,
withan kam pukelu;*

*Puy algo mülele,
müley chicha o vino,
atiempo mülem mu.*

*fey
kiñe fotelha fino
lhagüwi bajativa iyaalmu.*

Fey sigue

fey

“No ay primera sin segunda ka piwi”, Si llegara a faltar se manda a algún

fey welu amunge piwi

familiawen;

epu fotelha finu mu

ya fey;

epu fotelha finu mu

küpay filh düngu:

nüthamtun, nüthamkan.

Wingka kam feypilay:

diálogo, pi.

Feyti chi diálogo

fey filh düngu tükulpay.

Petu mi amutuniün kiñe ül

nentukünulaan peñi e?,

ka piwinngu.

Ya esta pu,

Ay donde ülkantuy.

Si ay un hijo,

si ay una hija observali fey.

feypüle nentungetuy ül;

feyti ñidol kishu ñi chaw,

kishu ñi ñuke

apreciañmatulafi ñi ül;

Dewma küriyanmu familia;

sinoke otra gente,

visita fey

feyke kom grabanietuy.

Eso pasa tachi düngu

kostumbre”⁵⁴.

visita grata
que llega al hogar,
que, por cierto, suele ocurrir.

Es la oportunidad
para compartir alguna
trago, sea
chicha o vino;
luego de la comida,
se brinda una botella de vino.

Enseguida,
una más.

familiar
para que traiga más.

Claro, así
mejora

el diálogo;

irrumpan nuevos temas:

sean discursos, relatos u otros.

Se intensifica el diálogo,
como dice el *wingka*.

El *nütham*, que es un diálogo
posibilita el desarrollo de diferentes temas.

Entonces, se solicita a la visita:

—“hermano, antes de retirarse

¿puede cantar una canción?”

—con mucho gusto, responde.

Y, canta.

Es el momento en que

los hijos del dueño de casa

pondrán atención al *ül* del cantor;

y, más tarde, ellos seguirán su estilo.

Y no el de su padre,

ni el de su madre.

donde se crió;

sino que concentrarán su

su saber sobre el canto

de personas externas.

Es parte de nuestra

costumbre.

⁵⁴ Testimonio de Jacinto Huerapil Huechelu. Piedra Alta.Comuna de Puerto Saavedra.

3.5. ¿Tunten thipantu mew kimelngeki ül pichike che? ¿Desde qué edad se enseña a cantar el ül a los niños?

Comentario: esta pregunta la responde don Jacinto Huerapil en el siguiente *nütham*:



3.5.1. *Nütham 6*

“Iñche ñi rukamu themkülele kiñe pichiche: Si en mi hogar se cría un niño/a, éste aprenderá hablar la lengua mapuche.

Wawa müli ñi ülkantukantumekael.

Chaw ñi chaw:
enseñar al niño

fey kimelnyetuy pichikeche.

Re femuechi kimrumelay ül pichikeche,

müley ñi kimelngeyaal.

Iñche ñi fisawelu em

fey ti pütukelafuy;

iñche feypipiyekefenew,

elha fentenchi pichi wenthungen;

fotümeyu pipiyekefenew;

metametatumekekefenew;

Fey chuchikanmekekefuy ñi

ngeykül-lüwün ñi luku,

fey ngeykül-lün ñi luku,

fey

ülkantulrumekefenew.

Fey pichichengen,

akordaniyen welu.

Fütha amul-lafuy ñi ül si

Feypikefuy”:

ül arülmawün may

A la guagua, hay que cantarle.

El abuelo por línea paterna le cabe la responsabilidad de enseñar al niño.

Pasa a ser el maestro de su nieto.

El niño no aprende a cantar de la nada, debe ser instruido.

Mi bisabuelo (ya fallecido), no bebía alcohol; cuando yo era muy niño él me trataba como su propio hijo;

me acariciaba como su hijo; me sentaba sobre sus rodillas.

Entonces, las movía al compás, llevando un ritmo y cantaba.

Yo, a pesar de ser de muy poca edad, lo recuerdo bien.

Él cantaba cualquier fragmento de canto, como éste:

3.5.2. Ûl: *Chaf l'afkenchi*



*“Chaf l'afken' chi,
chaf l'afken' chi,
chaf l'aken'nge chi,
chaf l'akench'nge chi.*

A orillas
del mar;
a orillas
del mar.

*Rupalhenkay nga,
rupalhengkay nga,
rupalhenkay nga,
rupalhenkay.
tarde femngelu
tarde femngelu,
tarde femngelu,
tardefemngelu.*

Mientras
yo
caminaba
por
ese lugar
al atardecer
como
a esta ahora.

*Perumefiñ kay,
perumefiñ kay,
perumefiñ kay,
perumellefiñ;
petu femuwlu,
petu femuwlu,
petu femuwlu,
petu femuwlu.*

Encontré,
de manera,
intempestiva
y
sin darme cuenta
amándose
dos
enamorados.

*Ariülmawün may,
ariülmawün may,
ariülmawün.
tarde femngelu,
tarde femngelu
tarde femngelu;
rupalengkaynga
rupalen.*

¡Fue mi gran descuido!
¡fue mi gran descuido!
¡fue mi gran descuido!
al atardecer
al atardecer
al atardecer,
al pasar
por allí.

Comentario: el *nüthamtufe*, don Jacinto Huerapil, explica el contenido del *ül*, así: “un hombre mientras caminaba por la orilla del mar, presenció sorpresivamente a dos enamorados que se amaban”. ¡Ay! ya pucha dije, eso fue mi gran descuido; eso se llama “*arolmawün*” en mapudungun (descuido de él, no debió haber pasado por allí)”. Luego, él, sigue con su *nütham*:

3.5.3. Nütham 7



Pipiyelkefenew ñi ülkantuleteu

fey wenteluku niyekefenew;

kiñe küwü tuniyeenew,

kangelu fey tuniyi ñi mate”.

“Femuechi kimelngeki pichike che.

Re femuechi kimrumelay pu

chumue chi pichi che rume.

re kimrumelay;

Verdaderamente

están preparando un clase ay,

fey ñi kim am.

Feymu wüla fey

chewngepe rume elha pichitun

meki ñi

ülkantuaymi pingi, ülkantuy.

Kantaymi pingi kantay,

pichikechengey rume.

Fey,

feychi düngu felefuy

kuyfi.

Ka felelu autoritariongerkefulu kam

pu longko ka;

entonce.

Rume mülefuy respeto.

Chem autorización wülngele

mülefuy müten ñi femal pichike che.

Esa era la primera sibilisasyon

ke nació el pueblo mapuche.

Feymu füla fey longko

fey

nunca ñamlay tachi longko

De esta manera mi abuelo cantaba.

Yo, sentado sobre sus rodillas

con una mano él me sostenía a mí,

y, con la otra, el mate.

Así se enseña a cantar.

Ningún niño

aprende a cantar

sin que se le enseñe.

Es como recibir las primeras clases;

a él se le educa para que aprenda.

Es por eso

que un niño formado,

cualquiera sea la

circunstancia,

al exigírsele que cante,

lo hará;

aún cuando fuere muy niño.

Así,

el canto

se ha enseñado desde

la antigüedad.

Además, hay que

considerar

que los niños respetaban

a sus

mayores.

Cualquier mandato

que ellos recibían,

lo obedecían.

Así era la costumbre

de los primeros mapuches.

Es por ello que el *longko*

como autoridad

no debe desaparecer.

*Iñche niyen pichiche
mapuche dünguniyefiñ,
en mapudungun;
ülkantumekelfiñ.
Chumuechi ngolhingolhitulkefiñ,
welu fey ngelay ngolhiñ,*

*ka femuechi mate mu müten
mekeken.*

*Iñchekay mekefiñ
komo kombinalureke*

famfamyefiñ”

En mi hogar hay un bebé
le habló permanentemente

además, le canto;
nuevo mi cuerpo,
como si estuviera un
poquito ebrio
sin estarlo, por supuesto;
sólo, el mate.

Le enseñé el ritmo
con el movimiento de mi
cabeza y mi cuerpo
para allá y para acá, y
canto, por ejemplo:

3.5.4. Ûl: Ngolhiñ ta ngolhiñ

*“Ngolhiñ ta ngolhiñ
ngolhiñ an'ay ü.
ngolhiñ ta ngolhiñ
ngolhiñ an'ay ü.
ashen ta ashen
ashen an'ay ü.
ngolhiñ ta ngolhiñ
ngolhiñ an'ay”.*

Oh, pues,
me he embriagado
oh pues;
me he embriagado
oh pues,
me he embriagado un poco
oh pues,
me he embriagado un poco.



Comentario: don Jacinto Huerapil,, luego de entonar un fragmento de *ül*, continúa su *nütham*, dando respuesta a la pregunta:

3.5.5. Nütham 8

*Pipiyekefiñ;
fey re ñi
animo eluafiyel,
animo;
Porke wawa,
mülerki ñi tüngümngenoal
tüngümngelay fey
müthamüten themi;
müta müten desarrollhay;
Fey, feymu fey,
feyti femnoel t'a t'i*

Así le canto al niño;
el propósito
es para
fortalecerlo.
Porque al bebé
se le debe
tener activo;
entonces, crece luego;
se desarrolla rápido.
Pues, cuando se le
tiene abandonado;



*feyti fey tñoyküli müten
aruwinao themay,
pitikay.
Thipantu niyey rume,
welu pithi kay.
Feyta chi pichike che
mülerki ñi
ülkantukantu ñi mekelngeyaal.
Rüf küme ül entulan ka*

welu fey ya dewma,

*pa ponerlo vivo asi noma;
aserle levantar el moral,
no se le puede hablar*

*porke demasiado wawa,
muy nuevo;*

*Welu iñche mu themkülele
do en mi hogar
müli ñi kimaal mapudüngun.
Iñche ñi ruka mu themle
müli mütem ñi kimael.*

*Feyti chi pichike che
yewentukulu mapudüngual; fewla*

*mülefuy ñi kimaal
mapuche düngun;
porke mapuchelhe kam dewma,*

kim mapudüngual;

*feyti wewpitun pi nga ti,
mapuche nüthamkan pin;
fey, feychi düngu ñi inarpual*

mülen antü.

Fey mapuche ñi ñamnoal, mapudüngun

éste,
se arruina
no se desarrolla bien.
Aún cuando tenga edad,
será muy chico, todavía.
A los pequeñitos
hay tenerlos en movimiento
hay que cantarle.
Es verdad que no he cantado
un buen canto;
pero el objetivo es nada más,
para enseñar el ritmo,
el movimiento de cuerpo;
es para animarlo,
ya que no se puede
conversar con él
por ser
demasiado pequeño.

Sin embargo, si sigue vivien-

hablará el *mapudüngun*.

En mi casa

aprenderá a hablar el
mapudüngun.

Aquellos niños

que sienten vergüenza por su
lengua,

deberían aprender

el *mapudüngun*;

porque son miembros del

pueblo *mapuche*;

deberían aprender

hablar bien,

aprender a hacer el *wewpin*;

los discursos;

son saberes que deberían

cultivar

el día de mañana.

Así, el pueblo mapuche
no perderá,

*feyta ñi mapuche mapu;
 fey ñi wingka ñi küpaleem respeto.
 Feychi düngu mu,
 puedelafuy ñi ñamaal
 ta mapuchedungun pa nunka.
 Felerpoy chi kam felelay chi,
 fey kimlam iñche; pero,
 Iñche mientras mongeleli
 tuntenpe ñi mongelen,
 iñche kimelan müten mapuchedüngun,
 nüthamkan mapungün mu,
 ka petu ülkantukantun mu.*

su tierra;
 el extranjero lo respetará.
 Es por ello
 que la lengua mapuche
 no debe acabarse nunca.
 Aunque esto
 no depende de mí.
 pero, mientras viva,
 el tiempo que sea,
 enseñaré el *mapuchedüngun*,
 los relatos,
 y los cantos.

3.6. ¿Chumuechi kam kimki ñl pichike che? ¿Cómo aprenden a cantar los niños?

Comentario: Nicolás Paillán Huentén, al responder a esta pregunta, menciona a su padre, Carlos Paillán, quien fuera *longko*, *nüthamtufe* y *ülkantufe*:



3.6.1. Nütham 9

“Kishu ñi rakiduam müten parece

*ka ñi wüñün (melodía)
 Fey mas o meno adkünuy
 komponey kishu
 femngey ta mapu ñl ka;
 kishu müten komponey voz che,*

*ka ñi rakiduam mas o meno,
 fey tükupay fey pichike ülkantuy che.*

*Y mucha vese fey Ka wen'uy ñi ñl fey
 alhkütuy fey*

grabayreke ñi mente mu.

*Iñche ñi chawen
 fey*

Tanto el contenido como la melodía es una elaboración personal. El *ülkantufe* compone y arregla en su mente su canto, trabaja, individualmente su voz, ordena sus ideas; hasta que logra componer sus primeros cantos. Además, a veces se apoya en los cantos de otros *pu ülkantufe*, que los internaliza en su mente.

Mi padre,
 solía

rume ülkantufengefuy.

Femueche füchale che

nentuniyelu düngu

femuechi

pichikeche kafey kimiürpuy.

Ngenonmu kimke füchake che,

fey kimlay ti pu pichike che entonces,

“iñche fey chew rume

fey

wichangen nüthmakayael l’amu”;

ñi chawem fey ñümunikefey ka”,

“Domingo Werapil iñchiw

müfünagu chi thapümngeyu ka”

cantar mucho.

Cuando los mayores explicitan sus conocimientos, los niños aprenden desde pequeño; y

por tanto, adquieren ese saber.

Cuando las personas mayores no hacen esto, los niños de aquellos hogares, tampoco aprenden.

Hoy, a mí, con frecuencia, me invitan

a pronunciar discursos, p.ej., en los funerales,

pues mi padre era sabio en esto.

Con Domingo Huerapil, más de una vez, hemos participado en el *wewpin*.

3.7. ¿Tünten ül müley? ¿Cuántos tipos de ül existen?

Comentario: aunque ya nos hemos referido a los tipos de *ül* anteriormente, los participantes en el siguiente *nütham* narran, de manera espontánea y general en castellano, los diferentes tipos de cantos que ellos conocen en su sector:

3.7.1. *Nütham* 10

“el *ayekan dungu ül* (canto de entretención); el *wed wed düngu ül* (canto picaresco); el *kolhong ül* (canto del enmascarado) en la fiesta de los palines- juego de chueca-; el *ñuwa ül* (canto del pícaro... canta canciones pícaras); el *rakiduam dungu ül* (canto acerca del pensamiento) cuando los ancianos cantaban este tipo de canto, decían femueche *rakiduamkülen* (este es mi pensamiento); el *falilüwün ül* (canto del valorarse, habla de la persona misma, de su padre, su nombre, su apellido; es decir, de todo su *küpal* (su procedencia). El canto *chew ñi tuwün ül* (habla de donde procede, *chew mapuche ñi tuwün* (de qué lugar viene), por ejemplo, cuando yo salgo

a otro lugar, por decir a Temuco, puedo cantar diciendo que soy *l'afken'che* (soy persona de la costa); *el poyewün ül* (habla del querer, el amar; expresa sentimientos de amor, de amistad y o el amor a la familia); *el düngul domon ül* (canto que habla del enamoramiento), *el kürün* (canto a la cuñada); *el kaytañpe* (canto de la mujer cuyo marido se ha ido fuera del territorio); *el n'ampül'kan ül* (canto de la persona que sale, y que dejó a su mujer sola -se relaciona con *kaytañpe ül...*). expresa su alegría y/ o tristeza a través del canto, no sabe cómo y cuándo volverá a su tierra; si su esposa queda sola ella cantará ¿a donde irá su marido?); *el kudawün dungu ül* (canto relacionado al trabajo); *mingako ül* (surge en los trabajos comunitarios), *el rukan ül* (el canto habla acerca de la casa recién construida); *el ñiwün ül* (canto que emerge durante la trilla de cereales secos), *el lhamekan ül* (canto de las mujeres cuando se reúnen para trabajar, moler el trigo tostado); *-feyentun ül* (canto que se relaciona con las creencias, por ejemplo: *machi ül*; *tayültun ül* (canto que invoca a los espíritus); *el müthümadatun ül*, habla y consiste en corretear al diablo (cuando el *püllü* “alma”) de la persona enferma no está allí); entonces es necesario llamarlo mediante el *müthümadatun ül*; a través de este *ül*, la *machi* llama el espíritu de la persona para que éste se mejore; cuando su salud se encuentra deteriorada. El *amul pülhün ül*, es un canto que se realiza por la persona fallecida para que lo reciba *Ngünechen*, es decir, vaya bien al más allá”.⁵⁵

Comentario: ahora, nos referiremos a dos tipos de *ül* más antiguos, mencionados por los participantes, y, que los hablantes de Huapi y Piedra Alta, recuerdan. Estos, que se generan durante el trabajo, son: el *ñiwün ül* y *el lhamekan ül*. Se hablará, primero del *ñiwün ül* a través del siguiente *nütham* de Domingo Painequeo:

3.7.2. *Nütham* 11

*“Chumuechi thilhameken kawelhmü;
fey, femuechi
rupay ti chi, n'amuntu che;*

*welu ngüluniyi femuechi
femuechi ngülüniyengi, walhpay;*

Así como los caballos dan vueltas
en torno a la era,
así giran de a pie las
personas; claro,
desgranando con los pies
las espigas de trigo.

⁵⁵ Participan en el *nütham* Héctor Huerapil, Teodocio Painequeo y Enrique Catrileo.

Ülkantuley ka,
ülkantuley fey

fey ñi ngülükachilhaleñ engün;

Fey walbpayawi ti chi
monte de kachilha mu,
fey nagümmiyengepay

fut'a montonlu t'a t'i fey.
Fey wentetu pichi wingkul pikefityñ,

feymu müli ti chi monton.

Kiñe pepañ müten iñche,

doy pepalan.⁵⁶
depue ngewelay kay ka,
afi.
femuechi chemwelay che

Thilhayngün
dewmayngün lila (hera)
ngülümü kawelhengün,
fey ngelay makina thilhador
feychimu;
makina thilhador konpalay
fey.

Fey ti chi lila dewmayngün,
feymu kongiyngün,
ngülümüñ kawelhu;
ngülümngi awka,
feymu tükungi ti chi chemalu
nüwüalu;
wene müli.
feywüla müli ti era.

Kiñe malal sinko ebra,
farilha asi tupiito.

Mientras avanzan en círculo, y,
desgranaban el trigo
con los pies,
cantaban el *ñüwün ül*.

La gente va girando alrededor
sobre las espigas de trigo;
que del montón se va
bajando, y colocando
por donde pasan las personas.
El lugar, que hoy llamamos
Cerro Pequeño
es donde se realizaba
este trabajo.
Yo, alcance a verlo una
sóla vez;
después ya no se hizo más,
porque se abandonó
tal forma de trabajar;
no se realizó más.

Luego, vino la trilla que
consistía en construir eras;
allí se juntaban los caballos;
pues, en este tiempo
no existía la máquina trilladora;
ésta no había entrado
a este lugar.

Se levantaban eras para
trillar el trigo,
se reúnen caballos,
yeguas,
cuyos jinetes
girarán
a galope, alrededor,
sobre el cereal.

Se hacía una cerca circular con
hebras de varillas consistentes;

⁵⁶ Fey thawüwi pu domo, pu wenthu, re fey deskalso; kiñenorume sapatungelay (allí se encuentran hombres y mujeres jóvenes, todos descalzos, ninguno usaba zapatos).

<i>tunten mülen ti monton de kachilha</i>	el trigo se colocaba
<i>esta adentro ay;</i>	en el centro, donde
<i>entonce ay lo meten,</i>	pasaban
<i>la thopa de kaballos;</i>	los caballos;
<i>ay le asen korer</i>	entonces los jinetes
<i>los jinetes, tutekelu;</i>	hacían sonar
<i>wena waska,</i>	las huascas
<i>lhegan sonar asi la waska</i>	para hacer correr
<i>pa koretiyar las yewas;</i>	las yeguas.

<i>Asike.</i>	Pero, volviendo al <i>ñüwün</i> , la trilla
<i>famuechi</i>	con los pies,
<i>püruyawi reke</i>	la gente iba como danzando
<i>ngüliyawfi ti monton de kachilha,</i>	en círculo
<i>puro re longko kachilha;</i>	sobre las espigas de trigo;
<i>en ve de kortar el trigo</i>	por cuanto
<i>no lo kortaban na,</i>	éste no se cortaba en gavillas
<i>shuchetungi</i>	sino, se recogían
<i>pura kabesa no ma;</i>	las espigas;
<i>asiyan ruma grande</i>	y con ellas
<i>jun monton grande!.</i>	se hacía un montón.
<i>Entonce ay daban la wuelta,</i>	Entonces, las personas
<i>kon el movimiento,</i>	iban danzando sobre el cereal seco
<i>ngüluniyingün müten,</i>	y refregando las espigas con los pies,
<i>wallpayawi.</i>	siempre,
<i>feymu ülkantunmu rupalingün,</i>	ellos durante este movimiento,
	además que bebían,
<i>pütulekefuyngün kay “.</i>	cantaban más o menos así:

3.7.3. Ûl: Amuleyayĩn chawemengün.

<i>“Amuleyayĩn,</i>	Vamos andando;
<i>amuleyayĩn,</i>	vamos andando
<i>amuleyĩn,</i>	con fuerza,
<i>chawemengün;</i>	oh buenos varones,
<i>amuleyĩn,</i>	vamos sin flaquear
<i>chawemengün</i>	oh varones.

<i>Lhükafalimün,</i>	Nos intimidan,
<i>lhükafalimün,</i>	nos tensan
<i>chawemengün;</i>	oh buenos varones,
<i>walhpayĩn nga</i>	circulemos

chawemengün".

oh buenos varones.

Comentario: Este ejemplo de *ñuwün ül*, reinterpretado por Domingo Painequeo, es el canto de mujeres participando en la trilla, porque por su contenido se dirigen a varones. Luego, agrega don Domingo: "*Pu domo doy ñayütulelu...* (algunas mujeres más listas solían agregar más términos humorísticos al canto).

Y, continúa el *nütham* sobre el *ñuwün ül*:

3.7.4. *Nütham* 12

"Püruyawingün reke,

Las personas van como
danzando;

*wüchürkawingün
pake degrane el trigo.*

retuercen su cuerpo
para que el trigo se
desgrane bien.

*Estando degranao
lo sakan, lo limpian.*

Luego, sacan
lo granos para limpiarlos.

*Ese limpesito el trigo sale,
rekogen.*

Una vez hecho,
se guarda.

*Dewma, dewmayngün kiñe rukamu
fey kañpüle, ka amuy ka.*

Terminada la labor
se va a otro hogar, para
hacer lo mismo.

Lofkeche kelhuwi.

Las personas de la
comunidad se ayudaban
mucho.

*Lofmu müley epu monton,
küla monton,
müley lofmu ka.*

En cada comunidad,
al menos, habían dos
o tres montones de trigo
para trillar.

Kuyfimel mülen ti chi ül;

El *ñuwün ül* existe desde
la antigüedad

*feyti ñi wünüün mu,
Feyta"*

y se entonaba en los trabajos,
llamados trilla, otro ejemplo:

3.7.5. Ûl: *Amuayĩn pu wenthu.*

*“Amuayĩn,
amuleymün,
amuleyaymün,
chawemengün;
papayengün, pili
pu wenthu”.*

Nosotros vamos en círculo,
ustedes van en círculo
ustedes irán en círculo,
oh buenos varones, dicen las mujeres;
oh buenas mujeres,
cantan los hombres.⁵⁷

Comentario: el *nütham* de Domingo Painequeo, continúa acerca del *ñüwün ñl*:

3.7.6. *Nütham* 13

*“Chem ñi ñl nentun nentuengün,
ka pichike pütokolelu
doy wedwedingün.
Feyti chi pülku ka ngelay,

finu, ka ngelay.
Feyti manshana pülku mu
ngolhikefuyngün;
Thanangy ti manshana
kiñe wampomuengün,
feyti jugo manshana
fey enfuertalñingün.
Ñüwünun:
ngülufingün n'amun'mu;
fey ka wefi ti chi alkool;
fendengepay ti alkool,
fendelgepay mapuche.
Feyti alkolengün;
withüntuleñgi ti alkool
ti manshana chicha,
!oh!,
ese pa emborracharse,*

El canto incorpora
diferentes contenidos
más cuando se está bebiendo.
Aunque el alcohol propiamente tal,
no existía,
no existía el vino.
Sin embargo, se embriagaban
con chicha de manzana.
Esta se machacaba
dentro de una canoa
y el jugo se
fermentaba.
Durante el desarrollo
de la trilla,
apareció el alcohol;
no mapuches
lo trajeron.
Éste
se mezcló
con chicha de manzana.
¡Oh!
fue para emborracharse;

⁵⁷ La Sra Carmela Ancán de Conoco Budi, Piedra Alta, en otra ocasión, y en su propio hogar, nos ejemplificó con las siguientes líneas el *ñüwün ñl*: *amuleyu kiñna/ amuleyu kiñnalthankilnge kiñna/ thankilnge kiñna*; que quiere decir: “vamos compañero, vamos compañera; no (caigas) no flaquees compañero/a; no (caigas) flaquees compañero/a”- y ella comentaba: “iban en pareja – personas jóvenes, un hombre y una mujer- tomados del brazo, cantando”. (Ver tesis: Escobar, Elizabeth; Painequeo, Héctor; Pedreros, Nemesio (1981): El Concepto del Folklore Literario Mapuche, Seminario de Título, Pedagogía de Castellano, UFRO, Temuco).

*ngolhiy ti alkolmuengün,
ti chi alkoool, ka ti chi chicha fuerte
ngolhileyewengün ka.
Femuechi küdawfuy che
antiwamente
Feyti makinaria ngenonmu
fey,
pathuntu müley thilha;
akuywüla makinanga ti.*

*Kulhifiyiñ, kada dueño kasa,
un sako thigo:*

*entonse, Daniel Saavedra
empezo traer madera pal puente,
ay isieron puente,*

*asta el día de hoy kedo ese puente.
Era largo el puente
ke isieron primero.*

sí, así fue;
el alcohol y la chicha fuerte,
los hizo emborracharse.
Así se trabajaba
antiguamente.
Por cuanto no había
máquina para trillar,
este tipo de trabajo
se practicó por mucho tiempo.

Cada jefe de hogar debió pagar
un saco (de “cien kilos”?)
de trigo
a Daniel Saavedra
para construir
el puente de Huapi
(para traer la maquina)
que existe hoy.
Este, en ese tiempo,
fue un puente extenso.



Foto: muestra el puente de Isla Huapi que da con la comunidad de *Thagua Thagua*, camino a Puerto Saavedra. Hoy, se encuentra reformado y permite el tránsito vehicular.

Comentario: ahora, se rememora el *llamekan ül*, en el *nütham* de don Rufino Antifil de la comunidad *Anuweyeku* de Isla Huapi:

fey kiñey ñi amun ñi ülkantun engün (surgen sucesivos cantos de mujeres reunidas en un trabajo).

3.7.7. Nütham 14

*“Inkatungeki che kuyfi
küdawmu;
mülthun dewal, por ejemplo;*

*kishuke meñkukefuy ñi
kudi,
yekefuy kelhupualu.*

Cuando se solicitaba la ayuda de algunas mujer(es) vecina(s); para hacer catutos, realizar trabajo de cocina, cada una llevaba a cuestras su piedra de moler para colaborar.

*Fey mu fey,
thawüwi ti chi pu domo
kiñe futha che, eluwingün fey mu
lhamekayin a puen'
lhamekayin;
ülkantuleyin piwkefuyngün,
feymu fey ülkantukefuyngün ka.*

Al reunirse en una casa determinada, mientras trabajaban, alguien decía: ¿hagamos *llamekan*? respondían todas, hagamos *llamekan*; es decir, se invitaban a cantar, entonces cantaba una primero; luego, la otra.

*Amuley ti chi ülkantun
fey kimngenochi amuley ti chi küdaw,*

Mientras más cantos florecía, el trabajo avanzaba más rápido.

Llamekan fey alhküpalafin

Yo, personalmente, no alcancé esta costumbre;

*welu fey,
feyti kushe fey keküpelu ti uwa
fey ülkantukerkefuy,
kiñe kushe fey, fey”:*

pero una anciana mientras molía el grano de maíz cantaba el siguiente *llamekan*:

Comentario: añade don Rufino lo siguiente: “*Kekün fey murken tati, mürkengi ti uwa. Uwa mürkengi, entonces, fey mudayaal feymu feypikerkingün, küdimu welu, lhamekankerkingün fey ülkantukingün, chempin ñi ülkantun, ülkantuynün* (*Kekün* significa moler el cereal cocido o tostado. Se muele el grano de maíz para hacer el muday. Durante este trabajo es cuando se ponen de acuerdo las mujeres para cantar el *lhamekan*, cuyo contenido era variado). “*Femuechi adngechi nentun ñi ül müten*” (este es un modo de componer los cantos). El siguiente canto que voy a interpretar significa:

“pásame, déjame al otro lado del agua” “en *wingka düngun*; si no tiene tiempo *wala*, que mande a la *kolhkoma*; si no puede *kolhkoma* que mande a la *kayawa*. Son creaciones con melodía para que avance rápido el trabajo.

Canta don Rufino:



3.7.8. Ül: N'on'tupaen n'on'tupaen wala.

“!N'ontupaen n'ontupaen,

n'ontupaen, wala e;

N'ontupaen n'ontupaen,

n'ontupaen, wala e.

N'ontupaen n'ontupaen,

n'ontupaen, wala ü;

mandaleyen mandaleyen kolhkoma,

mandaleyen mandaleyen kolhkoma,

kolhkoma; oh, wala,

mandaleyen mandaleyen kayawa,

kayawa, wala, wala.

“ungüf, ungüf, ungüf”

¡N'ontupagen n'ontupagen wala,

n'ontupagen nontupagen, wala, wala.

Mandaleyen mandaleyen kolhkoma,

mandaleyen mandaleyen kolhkoma.

Mandaleyen mandaleyen kayawa, wala.

n'owalu n'owalu n'ome kay n'ome may

“ungüf, ungüf, ungüf”

!Llévame al otro lado
(del lago)

oh, wala!

!Llévame al otro lado
(del lago)

oh, wala!

Si tú no me puedes

oh, wala

envía a la

kolhkoma

si ella no puede, entonces

envía a la gran kayawa, wala.

(el *ülkantufe* imita el sonido y el ritmo del *kudi* en movimiento, cuando se está moliendo el grano)

!Llévame al otro lado del lago
oh, wala!.

Si tú no me puedes llevar,
oh wala

envía a la *kolhkoma*

Y, si ella no puede, entonces,

envía a la gran *kayawa*,

para, yo cruzar

(el lago), wala.

“(se imita el sonido del *kudi* -piedra de moler cereales- en movimiento, cuando se está moliendo el grano)

Comentario: Comenta don Rufino “*Femuechi adngechi nentun ñi ùl müten*” (este es un modo de componer los cantos), significa: “pásame, déjame al otro lado del agua” “en *wingka düngun*; si no tiene tiempo *wala*, que mande a la *kolhkoma*; si no puede *kolhkoma* que mande a la *kayawa*. Son creaciones con melodía para que avance rápido el trabajo. *Femueche ñi feypin müten kusheke che*. La inteligencia de la anciana. Así avanza su trabajo con alegría, y, al mismo tiempo que comparten el momento. El *ùl* es para compartir la alegría. Ellas se enseñaban a cantar unas con otras”.



Kudi ka ñum kudi: piedra de forma rectangular semiplana para moler cereales tostados, crudos o cocidos. Fuente: Museo Mapuche de Cañete (<https://www.surdoc.cl/registro/14-1449>).

3.8. ¿*Chem kam ta mütham pingey*? ¿Qué es el *nütham*?

Comentario: ante esta pregunta, la conversación transcurrió hacia el *ngül'am*⁵⁸ en el siguiente *nütham*:

⁵⁸ Participan en el *nüthamkan* (en la conversación) Domingo Painequeo, Domingo Huerapil, Sergio Painemilla Lorenzo Quimén, Florentino Paillán, Juana Paillán Huentén, Francisco Painequeo.

3.8.1. *Nütham* 15

“Nosotros alcanzamos a observar cómo interactuaban las personas de cada *lof* (comunidad mapuche) en Huapi” [...] Estamos hablando de personas no letradas ni educadas en la educación formal chilena. Sin embargo, está claro que ellos eran capaces de vivir armónicamente, obedeciéndose fielmente en torno a las normas de vida que llevaban”. Así, por ejemplo, “ante cualquier eventualidad se convocaba a los miembros de la comunidad, con un mensaje que el *werken* entregaba al *longko*, mediante un *pentukun*, conforme a cómo se le había enseñado desde niño”. De manera que toda forma de comunicación se hacía con el protocolo correspondiente. “Aquí nuestro abuelo *fütha* (mayor) *Painemillem fey fenthe chingkolniyekefuy ñi pu che faw; ka timu fücha Koliñem, pingeki*” (se cuenta que los ancianos *longkos* Painemilha y Koliñ, aquí, aplicaban muy bien su rol de líder en sus respectivas comunidades). Todo acuerdo tomado por los *longkos fey yewengi* (los miembros de la comunidad obedecían los acurdos). Bajo este modo de vida se llevaba a cabo, por ejemplo: *pu mafün* (los matrimonios), *pu rukan* (las construcciones de casas), *pu mingkako* (las siembras en forma colectiva) *pu ñüwün* (la trilla de cereales secos).

El *longko* era la autoridad. Lamentablemente, hoy esta costumbre está sufriendo severos cambios. “Los *mapuches* no tuvieron escuela, pero tenían su ley —que se eplicitaba oralmente, dado el caso que todos conocían, también, era como un estudio. *Feyti chi kimün mülefuy ñi kimaal che, mapuche kimün. Pu mapuche kuyfi müte respetawkerkefuyngün; küme düngu yeniyeyiñ pikerkefuyngün.* (Aquel saber mapuche debería ser conocido por la gente, saberes que se guardaba y se valoraba). *Feyti wedañmatulelu comunidad mew, kewatufe; longko mu amuyngün* (por ejemplo, si alguna persona se comportaba indebidamente en una comunidad, el caso se presentaba al *longko*). *Niyelngi thüpuwe, kiñe fütha thüpuwe* (allí se tenía el instrumento para castigar, especie de una huasca grande): *¡kuthaft!*. (sonido que emite la huasca al golpear). Van cuatro hombres a castigarlo, hasta que pidiera perdón; *ngewelay ñi chumngeyal; femwelan*, y, sale cierto” (Con una especie de huasca se castigaba a esta persona hasta declarar ella misma que no volvería hacer lo que hizo; y en efecto, así ocurría)⁵⁹.

“*Ngepay pu wingka*, santiago universitario; hablaron de la primera educación que reciben los niños de sus padres. *Welu, iñchiñ yiñ mapuchengen kuyfi felerkefuy; fachi antü fey ñamümmniyetufyiñ*

⁵⁹ Testimonio de Domingo Painequeo Ll.

ti fey chi düngu, porque dijo el wingka: müley ñi wüne elungeyal kimün rukamu pu pichike che; petu ñi amunon eskuelamu” (en una oportunidad vino un no mapuche universitario a visitarnos y nos dijo: el padre debe educar al hijo primero en casa antes de que éste vaya a la escuela; pero esto no es novedad para nosotros, pues desde la antigüedad, educamos en el hogar a nuestros niños; aún cuando hoy, estamos perdiendo esta práctica).

“En ese sentido hay que pensar a ¿cuál educación nos referimos?. Y no faltó un apoderado mapuche que levantó la mano y preguntó: ¿cómo?, ¿qué vamos a enseñar en la casa a nuestros niños?; y, luego afirmó: que ellos aprendan en la escuela. Esto indica que este padre de familia no recibió la educación de sus padres, es decir -la primera educación- a pesar que su padre aún vive, él es un analfabeto de la cultura mapuche, un ignorante de las cosas que estamos refiriendo. Se atrevió a responder tal cosa a los *wingkas*. *Inchiñ yĩñ mapuchengen mongen fey “ngül'am” pifyĩñ* (algunos traducen esta palabra al castellano como consejo; sin embargo, para nosotros, el *ngül'am*, es la educación misma”.⁶⁰

Comentario: yo, voy dar un ejemplo de *ngül'am*, dice don Domingo Huerapil, y lo explica a través del siguiente *nütham*:

3.8.2. *Nütham* 16

*“Fanten chi pichi wenthu,
fey mandangerki karukutu mew.*

Un niño, muy menor aún, fue instruido para llevar un mensaje a un vecino adulto.

*Ya, hijo
amuaymi;
pelelmean ñi fücha peñi
Domingo.*

Hijo, le dijo su padre:
visitarás
a Domingo,
mi hermano mayor, por ejemplo.

*Pelelmean ñi fücha peñi;
ramtupuafimi chümlen,
chumuechi ñi win'malen?
¿küme win'malefen chi ñi peñi?
ngenofel chi wedake düngu,
kuthan?
Kiñe angka pun'
feli,*

Apenas te sientas en su casa preguntarás ¿cómo se encuentra?, ¿Cómo ha amanecido?; y, si ha tenido un buen despertar; sino ha habido algún suceso malo, alguna enfermedad?.
Muchas veces,
cuando llega la noche

⁶⁰ Testimonio de Sergio Painemilla Huerapil.

*mülekey ta kuthan
felenofel chi.*

“fey, “Estas
*küme win malefel chi
pilelpuan”,
pingerki ti fotiim.*

ésta suele llegar,
ojalá no fuere su caso.

son las preocupaciones de mi padre,
dirás a mi hermano”
así, comparaban al niño.

“*Rupan pentukun tati,
feywüla fey nentuy ñi duam;*

*fey ñi wüñolelngetunmu ka,
fey wüla fey:
“ashetulmen asaon,
piyew ñi chacha;
feymu küpan pi .
Femuechi”.*

“*Despues fey wülpatuy ñi dungu.*

Luego del breve *pentukun*, realizado
por el niño
y habiendo recibido contestación
de parte del mayor;
entonces,
da a conocer el objeto de su vista:
“mi padre me ha enviado
para solicitar un azadón”, por ejemplo;
y, finalizará diciendo: éste es el motivo
de mi visita.

De regreso a casa, el niño informa
lo que ha dicho.

*Despues ka pewtuy ti karukatuwen;
fey femuechi düngu,
elunnga ñi futiim nga*

fey, ¿feypipuy?

Pasado un tiempo,
al encontrarse los adultos,
el padre pregunta al adulto: he
preparado a mi hijo
para hablar con Ud., lo habrá hecho?

*Respuesta...
Feyta chi düngu feypienew,
kom feypipuy.*

Exactamente, responde:
el niño se ha expresado
de manera correcta.

*Una alegría que recibe el padre.
por ello;*

*fey dewma kimi ñi
küme longkonngyael.
Después, doy, doy inali ñi
pentukun;*

*fey, amuy kiñe longkomu,
kiñe longkomu;
por ejemplo,
Mükowe melefuy kiñe
longko timu,*

Entonces, el padre siente satisfacción
porque comprende
que su hijo va por buen camino.
Entonces, el niño, ya más crecido
y habiéndosele preparado mejor en
la elaboración de un *pentukun*,
será enviado a un *longko*;
por ejemplo,
al *longko*
de *Mükowe*
donde

Lorenzo Wenten.

*Fey, femuechi fey edukangekerki
wenthu kuyfi.
hoy día fey gewelay.*

Feymu fey admiran iñche

feypipañ ti chi wingka, fey wüne ñi

kimelkerkengael pichiche rukamew.

*chumuechi ñi dünguafiyel
kiñe mayor,*

una abuelita,

una tia, a todos...

*y, amule eskuela kom ñi
küme portayaal”.*

Lorenzo Huentén.

Así se educaban los niños
antes;
aunque esta práctica se está
perdiendo hoy.
Por eso para los mapuches
no es nuevo
lo que vino a decir el no
mapuche
“enseñar al niño primero
en casa,
antes de ir a la escuela”;
puesto que los mapuches
educaron a sus niños
siempre, cómo dirigirse a
las personas mayores
a una abuelita, a una tía, a
las personas en general;
y, cómo comportarse en
la escuela.

Comentario: Entonces ese niño que ha puesto atención y que ha obedecido fehacientemente el *ngül'am*, las palabras de su padre; una vez ingresado a la casa del *karukatu* (del vecino) saluda al dueño de casa con las preguntas sabidas. En otra oportunidad, el mismo niño será enviado a un hogar que se encuentra un poco más retirado del anterior, posiblemente a donde don Antonio, con la misma preparación, y con el mismo resultado, es decir, la acción del niño es efectuada correctamente. Sin embargo, el asunto no termina allí; puesto que viene la evaluación de parte del que lo envió; ya que la instrucción tenía ese propósito, educar al niño en su crecimiento.

Luego, en relación a la misma pregunta ¿qué es el *nütham*?, el mismo don Domingo Huerapil responde, con el siguiente *newe kuyfi nütham* (un relato más o menos antiguo):

3.8.3. *Nütham* 17

*“Kuyfi nga kuyfike che nga müte küme
yeniyewürki düngu mu,
ngül'am mew,*

Desde muy antiguo,
los mapuches
vivían muy unidos
gracias

*unido mülerki.
Fey feley piam
iñche fenthen
nüthamtukeyiñ chaw em,
nüthamtukey ñi awelita yem,
ñi ñuke yem,
fey grabaniyefiñ longko mu,
fey turpu akordaniyen tufa”.*

*Kuyfinga, kuyfikechenga müte küme
yenyewürki düngu mu;
ngül’am mew,
unido mülerki.
Fey, feley piyam
iñche fenthen,
nüthamtukeyiñ chaw em,
nüthamtukey ñi awelita yem,
ñi ñuke yem,
Fey grabanyefiñ longko mu.*

fey turpu akordaniyen tüfa,

fey:

*“akurki nga tüfi mu
kuyfi fütake cheyem,*

fewla petu wingkawlu mapu.

*feychi mu
pu antepasao, fütake che yem
kathürkelay ñi longko,
Kathü longkokerkelafuy.
fey tunte ñi themün themi longko;*

*feymu fey ta
akulu wingkawüla fey
kathülongkoy che.*

Tüfimu nga müley provincia Valdivia

*al ngül’am.
Yo siendo muy niño
escuchaba los relatos
de mi padre,
de mi abuelita,
de mi madre, y
los retenía en mi mente;
hoy, aún los recuerdo.*

Los antiguos mapuches
vivían en armonía,
unidos,
guiándose unos con otros.
Es así cuando,
yo siendo muy pequeño,
oía los discursos
de mi padre, de mi abuelita
de mi madre.
Todo ese saber lo he
guardado en mi mente
y aún ahora, hoy, los
recuerdo,
como ejemplo, contaré el
siguiente *nütham*:

“en aquel tiempo,
cuando en esta tierra que
se llama Chile, hoy,
no se encontraban
masivamente los extranjeros;
los antiguos mapuches
no se cortaban el
pelo.
Nadie lo hacía,
de manera que el cabello
crecía libremente.
Al llegar los
extranjeros
es cuando la gente
comienza a cortárselo.
Allí, en la provincia de
Valdivia

Pangipülhi pingey mapu,

*feymu nga müley ti pu longko,
fütake nga kasike.*

*Pulu nga wingka feychi rinkona mu
feyti pu kasike,
ka kostumbre; ka mülerkefuy may,*

*rume arengekerkefuy kuyfi,
antiingen.*

*Feymu aremu
pu ruka ümagturkelay fütake che;
lepün mu müten ümagturkeyngün.*

*Feymu fey umagküleluengün;
feymu nga, wingka kam kuyfi ni
pikardia düngu akulürken,*

*“chumuwelu feyta chi weda fütake indio
kathülongkokerlelaayngün t'ayiengün”
piwürkingün,
elürki ni akuerdo engün
kathüñnamefiyel ni longko fütake che.*

*Feymu angka pun' amuyngün,
lbiwatupufi ni fütaha umagkülen,*

*thathaltulen ni ümagün engün.
tijera mu fey kathüñmafi ni longko,*

*sentilay ni kathüñmangen longko,
ti fütake che;
ka antiün nga nepey liwen,*

*kom kupilküley.
ja ja ja!⁶¹
ngelay longko.*

en el lugar llamado
Panguipulli
vivían unos *longkos*,
gente mayor.

A la llegada de los *wingkas*
a esa zona, los *longkos*
tenían su manera singular
de evadir
el sol abrasador
del verano.
Los ancianos
solían dormir
fuera de su casa.

Como los *wingkas*
llevan consigo
la “picardía”; se dijeron,
un día:
“¿por qué estos viejos indios
no se cortan el pelo?”,
entonces
tramaron
hacerlo.

Al llegar la noche,
mientras los *longkos*
dormían profundamente;
y, roncaban fuera de su casa;
se acercaron con sigilo,
y tijera en mano
procedieron a cortarle,
uno por uno;
sin que los mayores se
dieran cuenta.
¡Quedaron todos “pelados”!.
-carrajada de los oyentes-
no quedó pelo alguno
en su cabeza.

⁶¹ A los oyentes del *nütham* le causó mucha gracia el relato; porque no conciben que las personas ancianas de aquella época que nunca se habían cortado el pelo quedarán de un rato para a otro con el pelo corto.

*Feymu nga fūtha dūngu müley,
tokarki nga longko pu ñidolkülelu;
feymu nga feypirkingün.*

Para aquellos ancianos,
este hecho fue una ofensa
más cuando se encontraba
el *longko* principal,
Por ello, al día siguiente,
se reunieron;

*Thawüwingün,
thafdüngu welu müthümüwingün,
kake lof pe may:
ya tüfachi dūngu müley,
femürki may longko,
femuechi may adkarkeeyew,
elmarkeeyew wingka tüfayengün,
püwün mülerki feymu.*

intercambiaron razones;
convocaron a otros *longkos*
de otras comunidades, para
explicar lo ocurrido:
cómo fueron
ridiculizados,
burlados por los,
advenedizos.

*Feymu pengepuy nga
kupilwiyel,
feymu nentuy ñi dungu.*

También, visitaron al
longko principal
al que se le había cortado
el pelo;
quien habló de esta manera:

*“Iñchiñ nga
pepayiñ nga yiñ chaw em,
pepayiñ nga yiñ awelu em;
tunten mu rume nga kathülongkopenulu,
femkünoetew nga ngünechen iñchiñ
feleyiñ;
turpu nga felefuyiñ;
Fewla nga akuyen mu nga
ta wedake wingka
femekepayiñ mew;
pikardiapayiñ mu iñchiñ.
Welu kümelayiñ femngen,
wedalkangeyiñ t’a t’a*

“Nosotros
hemos conocido
a nuestros abuelos, a
nuestros padres;
ellos, jamás se cortaron
el pelo,
así como
nos dejó *Ngünechen*,
así hemos vivido.
Ahora que han llegado
estos *wingkas* malvados
nos perturban;
nos hacen maldad.
Esto no es un
buen presagio.

¿Chew kekawafuiñ?

¿A dónde podríamos
recurrir y presentar
nuestras quejas?.

fey ti l’afken’ pingey

Dicen que

mapu
l'afken' mapuche,
müley piam kiñe fúta kasike;
wingka kasike pingi,

dünguki presidente engu pingey,

Painemilla pingey ti kasike.

feymu amuayñ,
kekawmeyñ feymu.

pirki nga chi ti pu longko.

Enthe eso longko,
re fúthake longko
küparki Pangipülhü,
fúthake kimke wenthu.

Kiñe akordaniyeñmafiñ ñi üy

Puelpan pingerki.
feymu küparkingün;
rupay püle engün:

ukuy pingerki ti mapu,
Kokoyan,
rupay Wiliyo.

Fey akuy faw
iñche ñi awelu em,
Manuel Werapil em, fey
müley fey ti Lhame mu,
feychi küpan L'ame ta ti.

Fey mu mülen,
fey mu akurki;
fey mu akuy
elha konün antü;

Fey mu re longkorke kam

en la costa,
 a orillas del mar
 hay un gran *longko*,
 que se relaciona con la
 cultura *wingka*
 que tiene contacto con
 el Presidente; y
 su nombre es Painemilla,

debemos ir allá
 a presentar nuestras
 quejas, se
 dijeron.

Así, se dirigieron
 hacia la costa,
 los ancianos *longkos*
 de Panguipulli.

Aún recuerdo el nombre
 de uno de ellos:
 Puelpán.
 En su viaje
 pasaron por diferentes
 lugares:
Ukuy,
Kokoyan,
Wilio.

Al fin llegaron a su destino
 a donde mi abuelo, llamado
 Manuel Huerapil
 que vivía en *Lhame*,
 allí tenía su hogar.

Estando allí mi abuelo,
 llegó
 el séquito,
 al ponerse el sol.

Siendo todos *longkos*

nentupay ñi düngu engün.

se expresaron como tal
ante mi abuelo.

*Iñchiñ may akuyiñ faw
müley may kiñe futa kasike,
wingka kasike may müley,*

Hemos venido hasta acá
en busca del jefe mayor,
que tiene contacto con
pu wingka,

*presidente mu may nüwkülelu;
fey, kasike ñi duam fey may küpayiñ
ta peñi, pingerki;
ñi abuelo.*

con el presidente;
para hablar con él.
Hemos venido, hermano;
le dijeron a mi abuelo.

*Wewpilngepay
füthake wewpin inalngepay;
kishbuke wewpipayngün.*

Toda esta interacción verbal
se hizo mediante *wewpin*;
cada *longko* se expresó
en *wewpin*.

*Afi ka koni kangelu,
afi ka koni kangelu.*

Concluía uno,
comenzaba el otro.

*Futha Werapilemnga feypi:
kelhuniyemuchi
pu inamongen,*

Mi abuelo Huerapil
decía para sí:
“Oh fuerzas que vives
conmigo,
ayudadme”.

pili ñi piwke mu.

*Aflay ñi kimün Werapilem
repetimekelay kiñe düngu.*

Entonces, el saber de
Huerapil no se acababa
ni repetía temas ni
palabras como un inepto;
al contrario
respondía sabiamente, y así;
fue avanzando la noche;
al amanecer, recién,
alcanzaron a hablar
todos los *longkos*.

*sinoke inaniyi;
kom pun' wewpirkingün;
win'may ñi wewpinengün,
in'iwüla fey afi ti*

Entonces *Werapil*, envió
el siguiente
mensaje oral a Painemilla
...“Ayer por la tarde,
recibí visita
de otro lugar, de *Panguipulli*.

*kom wewpichi pu longko.
Feymu nga*

*fey nenturki ñi düngu.
...”wiya tardemungel pepaennew
withan, ka mapu withan pepaennew,
Pangipülhü cherke tüfayengün.*

Küpalniyerki fütihadüngu engün,

welu kimpe ni wen'üy;

*withan pepuayew epe rangi antü;
rupan antü chi pepuaeyew,
pürepaw pe ni longko, pirki nga
füt'a Werapil em.*

Feymu pengepuy füt'a Painemilhay em;

Fey rupan ileli nga ni pu withan,

fey chilhawayin, amuayin pirki;

amuynün.

*Feymu nga kasike Painemilha nga
kom afisarki nga ni lof,*

ithokom pu longko:

*“tachi düngu pepaenew tufa,
pepachi mu ni pu longko, pirki”.*
*Kake mapu withan resifyalu inche tüfa,
pepaenew düngu pirki.*

*Feymu nga fey
thampümyi ni pu longko, pengepay
re kawelhney ti pu ül'men',*

*akuy ni kasike mo engün,
kul'kaytuku kaskabel,
pingerki,
kewelh;*

Akuy thuthuka,

akuy pifülhka;

Ellos traen un asunto
muy serio que tratar
con Ud. Envío este
mensaje, mi amigo,
pues
se le visitará alrededor del
medio día o
quizás después del medio día.
Comunicado que llegó
pronto al anciano
Painemilla (ya fallecido).

Llegado el día, y finalizada
la comida,
ensillaron los caballos y
cabalgaron
para dirigirse a donde
Painemilla.

Mientras él
convocaba a los jefes de
Kolhi L'ewfü,
a los *longkos*, diciéndole:

“mis *longkos*
vengan a mi hogar.
Pues, recibiré
visita importante de otra
parte.

Entonces,
comenzaron a llegar los ricos,
montados en sus buenos
caballos ,
al hogar de Painemilla;
sus caballos
colgaban
cascabeles.

Premunidos de instrumentos
musicales:
la *thuthuka*, la *pifülhka*,

<p><i>feymu</i> <i>tamu ti chi Pangipülhü pu withan</i> <i>ka küpalniyerki korneta,</i> <i>pifülhka, kom.</i></p>	<p>así como los de Panguipulli traían sus cornetas y sus <i>pifülhkas</i></p>
<p><i>Feymu wefpuyngün;</i></p>	<p>La visita se asomó por el cerro, y el <i>longko</i> Painemilla desde la vega, observaba, junto a su gente.</p>
<p><i>feyti mu adkintuniyi</i> <i>rulumu adkintuley</i> <i>kasike Painemilla adkintuley,</i> <i>pu kon' aengün.</i></p>	<p>El anciano Werapil, con su visita se asomó en el alto del <i>Künched</i>. ¡Allá vienen! le comunica- al <i>longko</i>.</p>
<p><i>Fey füt'a Werapilhem wefpüy</i></p> <p><i>feyti Künched</i> <i>Künched mu wefpuy,</i> <i>üye ñi küpan pingerki.</i> ron <i>Feymu fey feyti wera füt'a ruluyem</i></p>	<p>Entonces, desde esa gran vega, que ahora es un arenal avanzaron para recibirlos. Ambos grupos se encontraron en la subida del <i>Künched</i>.</p>
<p><i>fewla fey tapaletuy kuyüm mew,</i> <i>feymu fey küpayngün,</i> <i>thafpay ñi withan,</i> <i>feyti ella nagkünuel Künched.</i></p>	<p>La visita fue recibida con gran <i>awün</i>, una gran trilla.</p>
<p><i>Füt'a awün mu thafyengeparki ti withan</i></p> <p><i>awün mew, thilhamu.</i></p>	<p>Al son de <i>thuthukas, pifüllkas</i> y cornetas, fueron llevados hasta el hogar del <i>longko</i> Painemilla. De la misma manera y, toda la tarde, presentaron sus quejas ante el <i>longko</i> mediante el <i>wewpin</i>.</p>
<p><i>Thuthukatuley, pifülhkatuley ka</i> <i>kornetatuley engün,</i> <i>awün yengepay hasta puwülngi rukamu,</i> <i>kasike ñi rukamu puy.</i> <i>Femuechi fey ka komantü wewpipurki</i></p> <p><i>feyti chi pu withan,</i></p> <p><i>re wewpin ka nentupuy ñi nütham engün,</i> <i>femuechi kekawkelu miyawingün”.</i></p>	

3.9. ¿Chem kam ta pentukun pingey? ¿Qué es el pentukun?

Comentario: la pregunta sobre ¿qué es el *pentukun*?, es respondida por don Rufino Antifil a través de un ejemplo de *pentukun* en el siguiente *nütham*:

3.9.1. *Nütham* 18

“Yo tengo un hijo,
yo lo voy a mandar,

si Ud. está allí en Piedra Alta,
somo amigo, conocido.

Ud. toco *degrasiya*,
o se le fue su madre,
o se le fue su padre,
o se le fue su hijo;

yo lo mando, *werken*:
yafülmeafimi,
pentukumuaafimi...
yafülüwün:

“*chumngeafuy peñi*,
kompüle müley feyta chi düngu;
yafülüwaymi,
leliwülaymi tami afkadi,

leliwülaymi tami yalb, kangelu tifi
ñi mulen;
feymu yafülüwaymi tami duam.”

Pilelmean tañi wen´üy,
piyaymi,
pentukunmu eluafimi,

Fey mu pentukupuaymi;
fey mu wirariupuaymi;
femuechi may mandaenew ñi chaw
feypilelmen may ñi wen´üy;

Supongamos,
que Ud. es una persona conocida y
es mi amigo; y
vive en Piedra Alta;
fallece un familiar suyo,
sea su padre
su madre,
o su hijo;
yo, personalmente me encuentro
imposibilitado visitarle.
Entonces, envío a mi hijo de mensajero
para darle el pésame,
para fortalecerle,
mediante un *pentukun*, como sigue:

“tenga fuerza hermano,
la humanidad entera
debe pasar por esto;
en estos momentos difíciles
refúgiese en su amada esposa
en sus hijos, y en los que
están vivos; pues
en ellos se fortalecerá su alma”

Esto dirás
a mi amigo, hijo mío;
entregarás el mensaje mediante
un *pentukun*.

Llegando allá, harás un *pentukun*
elevarás la voz:
“he sido enviado por mi padre
para saludarlo,

<i>yafülüwpe,</i>	consolarlo; pues
<i>feý kompüle müli feýchi düngu;</i>	la muerte no solo le toca
	a una familia;
<i>feýchi wenthu müten tokalay,</i>	sino a todo hombre en el
<i>mundo;</i>	esto dice
<i>pimay tañi chaw; feýchi düngu</i>	mi padre;
<i>mandangen ta tüfa; Así dice mi padre</i>	motivo por el cual
<i>feypilelmean may</i>	he venido.
<i>pipeyu may y (se eleva la voz)</i>	(se eleva la voz)

Comentario: don Jacinto Huerapil ejemplifica un *pentukun*, realizado por dos personas adultas de la misma edad, mediante el siguiente *nütham*:

3.9.2. *Nütham* 19

<i>“Tükulpakey ñi karukatu,</i>	El contenido del <i>pentukun</i>
	incorpora la
<i>tukulpakey ñi familia,</i>	situación de vida
<i>tukulpakey ñi l’ayechi che:</i>	de los vecinos, de la familia;
	se alude a los mayores
<i>chumuechi chengefel em,</i>	ya fallecidos;
	valorando su personalidad,
<i>chumuechi ñi wewpitungefel;</i>	su carácter,
<i>kimfel wewpitun düngun;</i>	su capacidad para hacer
	<i>wewpin</i> ;
<i>kimfel nüthamkan düngun.</i>	Reconociendo si sabían
	desarrollar el <i>wewpin</i> ,
	el <i>nütham</i> , etc..
<i>Tükulpakefel tañi kom ñi comunidad,</i>	Se hace referencia al <i>lof</i>
<i>afuera, karukatu, vecino comunidad;</i>	inmediato;
<i>ka müli ti Malalwe;</i>	luego, a las comunidades
	vecinas, y, lugares
<i>principal sektor y lugar ma grande</i>	apartados, como,
	Malalhue, es decir,
<i>Feymu feý kom tukulngepay:</i>	a los principales lugares
	del sector.
<i>albkülan kiñe kualkiera düngu</i>	Serán parte del contenido
	del <i>pentukun</i> :
	-no he escuchado ninguna
	noticia mala

fey falen kalen may pilay,

fentepuy ñi puy ñi kimchelen;

kiñekeli familia, kiñekeli wen'üy,

ñi, feypüle niyenke pin;

kimel chi che,

felen pilay tüfa.

Femuchi kümelkalen

küme win'malen;

kiñe kualkiera düngun,

feychi düngumu withapüramkülen,

ayiwkülen

küme win'pe niyen;

fey withapaymi tüfa.

feyta pipiyewi ñi inaluwün düngu

(Entonce kangelu fey)

¡Feyürke may! ¡Bien he comprendido!

Felelu kam peñi.

Fey kümi may ni felen;

kishu tañi welhün ta tükulpakelay ta che,

kishu tañi karukatu filhantü ta pepeel,

fey müten ta tükulpalay,

müley ta kake lelfün, kake mapu,

fesino komunida, pimi;

ngelay düngu pimi.

Feychi düngu may rume ayiwünngey;

küme düngu may fey chi düngu.

Feyta kiñe kualkiera düngu ta

nadie se ha quejado de

algún mal

hasta donde tengo

conocimiento;

ni mi familia

ni mis amigos

ni mis conocidos,

han indicado que

padezcan algún mal-.

Por esto es

pelan que me siento tranquilo

mi vida está en paz,

Me fortalece;

me hace sentir alegre;

me siento animado;

ahora, me encuentro frente

a Ud. conversando.

Así se expresan los adultos

en el *pentukun*.

El interlocutor, contesta.

(eleva la voz y se alargan los sonidos finales)

Por cuanto es así, hermano.

igualmente me alegra que

estén todos bien,

me has referido el bienestar,

no sólo de tu familia y

de tus vecinos cercanos

que se ven diariamente;

sino también de las personas,

que se encuentran en

tierras lejanas.

Eso es valorable, y

es digno de alegría.

Tal como lo has dicho;

debo decir que

alhküpalan;

*lhiwañmapalayu feychi düngu kay.
Wilechi, epuwechi an'tü win'maleli
akordatuñmaayu tüfa
peñi e*

Pipiye wi t'a t'i".

yo tampoco he oído
noticias negativas
de tu sector.
Tal saber
es grato cada día,
oh hermano (se eleva la voz
y se alargan los sonidos);
porque ambas personas son
adultas, agrega, don Jacinto
así se hablan las personas
en el *pentukun*.

3.10. ¿*Chem kam ta wewpin pingey?* ¿Qué es el *wewpin*?

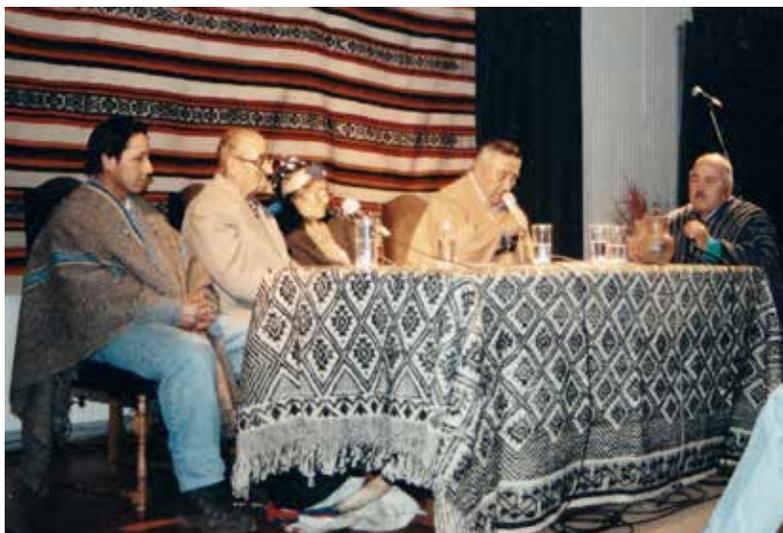


Foto: muestra el momento en que se realiza el *wewpin* entre el *longko* de Santa María (Kolwe) Nicolás Paillán, comuna de Puerto Saavedra y Manuel Calvín, *longko* de la comunidad de Peleco, Comuna de Nueva Imperial en el Segundo Encuentro de Cantos Mapuche (1995) Universidad de la Frontera. De izquierda a derecha Manuel Calvín, Nicolás Paillán; Domingo Millao, su esposa y Roberto Millao.

Comentario: cerramos la tercera parte del libro, con un ejemplo de *wewpin*, en el siguiente *nütham* de don Jacinto Huerapil:

3.10.1. Nütham 20

“Kiñe longko l'arumele

dentho de la komunida de Piedra Alta.

“eymi chalintukulelan mapu mew

fey ngünamuwün tüfa,

eymi longkokünuayu

nüthamkayaymi

pingi kiñe wenthu”.

Entonce,

ka kintulngi ka sektor,

puede ser Isla Huapi,

puede ser Kolhi L'eufü;

pero muy apartao de la zona

Feymu fey

al'ü mapuche

feymu thawüwi.

Feyti'chi al'ü mapuche

pewlay doy chumuechi ñi

chumleken;

chem düngu ñi lhiwaniyen

pewkenolu, fey

thawüwingu fey ti mu.

Fey- peñi –piwingu

marimari piwingu

marimari peñi

manküwülüwingu;

Por ejemplo, si fallece

un *longko*,

en una comunidad del

sector de Piedra Alta

los principales dolientes

se dirigirán a un hombre

de prestigio de la comunidad,

diciéndole: he perdido

un familiar,

te designo jefe de este

triste suceso;

llevarás a cabo el *wewpin*

en honor al fallecido”.

También, se buscará

otro hombre importante

de una comunidad distante,

y distinta;

como, por ejemplo,

Isla Huapi,

Colhil'eufu.

Llegado el día del funeral

se reunirá

mucha gente.

Ante la muchedumbre;

estas dos personas, que

desconocen

el entorno de la vida

diaria, respectiva;

porque, no se ven

a menudo,

se colocarán de pie.

Entonces, uno dirá:

¡buen día, hermano!

¡buen día, hermano!,

responderá el otro;

se pasarán la mano.

<p>Ya <i>iñchiw may</i> <i>withaay mu may düngu mu pingeyu tüfa.</i></p>	<p>Ante este momento solemne, nos han solicitado encabezar esta ceremonia.</p>
<p>Eymi ta <i>rupaymi uyew püle;</i> <i>iñche wüne nentuan,</i> <i>düngu.</i> <i>wingka pingi wingka -</i> <i>-local fey wüne nentuki düngu-</i> <i>fey ta wingka düngun,</i> <i>mapuche ta ka feli.</i></p>	<p>Ud. se ubicará al otro lado del ataúd, en frente; yo, en representación de los dolientes me colocaré acá; y, hablaré primero. Así como entre los occidentales la localía tiene preferencia, así es, también, en el mundo mapuche-.</p>
<p><i>Ta chi düngu mu nüthamkayayu</i> <i>nentuayu düngu.</i></p>	<p>En esta triste ocasión nos ha correspondido, hablar, elear nuestros pensamientos.</p>
<p>Feyta <i>eymi ta withan, fey ta</i> <i>müli tami pentükupaafiyel,</i> <i>pingey ti chi thawüwlu.</i></p>	<p>Por cuanto Ud. es visita, primeramente le corresponde, iniciar el <i>pentukun</i>.</p>
<p><i>Entonce fey</i> <i>y ay donde empieza.</i></p>	<p>De esta forma se inicia el <i>wewpin</i>:</p>
<p><i>Feyürke pi,</i> <i>femuechi mu fey ramtuy</i> <i>ñi chumlen,</i> <i>ni weshake düngu mu withaleyu tufa,</i> <i>fey chalitukungeyu,</i> <i>feyta düngu mu yiw nüthamkayaal.</i></p>	<p>¡Efectivamente!, responde la visita y pregunta: ¿cómo se encuentra Ud?... y, continúa en efecto, ante este hecho triste, nos han designado para enunciar el <i>wewpin</i>.</p>
<p><i>Iñche ta kim wenthu,</i></p>	<p>Estamos aquí, no porque seamos las personas</p>

iñche ta muleen düngu mew,

pikelafuy ta che;

fey tukungen mu ta dungu mew,

falilngen mu,

fey chalintukuafel ta perden chi familia,

mapungealu,

feychi düngu mu fey

withakünungeyu ta.

Welu, chumleyimi chi felen

familia mu

doy pulay che mu;

Fütha kiñe küme düngu mu reke

fiyestamu mülelu reke,

withakünungeyu.

Welu kishu müten ta

withalekelay ta che,

kishu mu elngen mu,

kishu mu felen;

¿chumlefuymi felen tufa

peñi...e....?

-Pipiyewingu

kiñe pipuy ti chi visita-

Feley -y,

más sabias ni porque

deseáramos

estar en primer plano en

los asuntos;

sino, por cuanto nos han

nominado;

han valorado nuestros

saberes,

es que estamos en este sitio,

para pronunciar el discurso

funerario

en honor a esta persona

fallecida.

Pero antes, me cabe requerir

respecto del estado de vida

de sus seres que le rodean.

Estamos encabezando

este hecho triste

en medio

de muchas personas

presentes.

Cierto es que

en casos como éste

nunca nos encontramos

abandonados.

En cuanto a su vida y su

entorno

¿cómo se encuentra?

¡hermano! (se eleva la voz y

se alarga la vocal final)

De esta manera se dirige

la visita

al que hace de dueño de casa.

Éste responde, ¡así es!

(eleva la voz, se alarga

la vocal final)

*Tachi dūngu mülen ta
feypiwünnngimay dūngu,
feypiwünnngimay nütham,
nütham mülen mu.*

En estas circunstancias,
son importantes los pensamientos
que se expresan,
cuando existe el saber.

*Felechi dūngu kam
Fey
wesha dūngu mu feleyiñ tufa
fiyestapelureke müleyiñ,
wil'uleyiñ;
welu fiyestano.*

En efecto, nos encontramos
ante
un hecho triste;
nos encontramos reunidos
casi como si fuera una fiesta;
no siendo.

*Ngünanmu ta kiñe
kiñe wen'üy,
kiñe peñi,
kiñe fotiim;
ngünanmufüla
fey,
feymu ta withaleyiñ,
chingkoluwküleyiñ.*

Es por la pérdida
de un amigo,
de un hermano,
de un hijo;
es,
que estamos,
y todos reunidos
de pie.

*Feymu
fapüle pingén mu
thawüwküleyu;*

Puesto que
nos han invitado a ambos es que
nos encontramos frente a frente.

*Niyelan may ta kualkiera dūngu doy
feyta may ta withalen;*

Por lo que no existe
otro motivo
por el que estamos aquí;

*feyta
ñi perde chi familia,
ñi dūngu mu müten
withalen.*

es,
por el fallecimiento
de un ser querido
de esta familia.

*Feychi dūngu müten
lhiwantukuniyen.
pi*

Es el
pensamiento que nos embarga ahora.
dice.

*Kishu tañi felen mu,
kake maṣu
müley tañi pu wen'üy;
müley tañi karakatu;*

En cuanto a nuestra vida:
las personas de mi comunidad,
mis amigos,
mis vecinos,

<i>kishuke welhün mu müley, welu felen pilayngün.</i>	que están en sus propios hogares, ninguno ha manifestado estar padeciendo algún mal.
<i>Femuechi kümelkalen doy ngelay kualkiera düngu; feychi düngu müten pichin chalintukulelayu tüfa</i>	En este sentido puedo aseverar que nos encontramos todos bien. Es lo que puedo exponer brevemente en este momento (se eleva la voz y se alarga la vocal final)
<i>-pifi ti lokal mülechi longkokünuel.</i>	Así le habla al que se ha designado jefe anfitrión del suceso.
<i>Feyürke may kümeý ka.</i>	Así es, me he enterado bien de ello y es bueno que sea así. Responde.
<i>Feychi düngu may ta kümey; ble feypirpen dungu, amulu ti weshake düngu, amulenmu düngu, fiyestareke felerkey che.</i>	El bienestar de nuestra gente es desea- ble como me lo has dicho. Cuando vienen desgracias seguidas, es cuando la angustia se hace presente.
<i>Lofwen ta müley kishu ta withalelay düngu mapuche kostumbre tañi felerken.</i>	Afortunadamente, nunca se encuentra solo aquel que le sucede algo malo en la comunidad. Es parte de nuestra costumbre.
<i>Chingkoluwküleki ta chem düngu mu rume; inino rume ta kitañmalayayin mew yin derecho ta mapuchengen.</i>	Pues, de inmediato las personas se reúnen ante un hecho doloroso; costumbre que no debe abandonarse.
<i>Femuechi eluwkeyin. fiyestapelureke feleyin Fey, welu feychi düngu eleletew pu longko, eleletew ta pu ñidol.</i>	Es la forma de realizar un funeral. Conocimiento que heredamos de los <i>longkos</i> , de los mayores.
<i>Kuyfi tañi felerken.</i>	Costumbre antigua, que viene

*awelu mu, fisawelu mu
feyta düngu ta ñchĩñ,
yeniyeñ;*

de los abuelos,
de los bisabuelos, es la
que aplicamos.

.

*Yiñ ñamümlayĩñ rume
mapuchengen mu.
Femuechi ta yeñpüramniyewliyiñ,
Fey
amuley tüfa chi düngu.*

Ésta no se debe abolir
en el mundo mapuche.
Sin apoyamos unos con otros,
continuará
este saber.

Feymu fewla feyta

Me he enterado, a través
tus palabras

*felerkimi, kümelkalerkimi
kishumu welhün mu.
vivir.*

que te encuentras bien
junto a los tuyos en vuestro

*Feychi düngu may
Femngen
withalen mu ta pichin
nüthamkameken mu
chumlen chi mi felen,
pipeyu may che-e.*

En esta reunión de personas, y
a través
de este diálogo,
es que le he preguntado
sobre el estado de vida social
y el de los tuyos, ¡oh varón!

(se eleva la voz y se alarga la última vocal)

-Pipiyewi.

Así van interactuando
verbalmente los participantes
del *wewpin*.

Este ya un wewpin.

Estamos ya en el área del *wewpin*.

*Femuechi mu fey finalisay wüla fey,
ay le dicen fey wüla ti perdelu;
inañmangi ñi chumuechi ñi wenthungefel*

Después que termina el
pentukun,
se inicia la referencia
a la persona fallecida
(sea hombre o mujer),
se describe cómo era
su persona
en vida.

o chumuechi domongefel;

wüne terminalu ñi pentukun;

*Inañmangi,
küdawfengele;
femngelmi mu tachi wenthu em,*

Si era
trabajador/a;
si era

fey küme küñifalh em;
Fameki pingelay,
kiñe weda düngu withapüramnofulu;
Ñi küme düngu müten,

küdaw düngu,
serfiwün düngu ,
kintuwüñmupefulu.

Chew thipay miyaw,

chumuechi düngumu
wil'uñmamekengi.
Wenthu, domo ta ayieyew
küme kuñifalngen mu ta femngi.

Kiñe weshachengefulu (sh despectivo)
wesha adchengelule, (sh cardinal)

femgelafuy ta ti.

Feychidüngu mu

fachi antü chanlintukuafiyu mapu mew;

Dios Chaw ta resifiyayew

küme resifiyaeyew ta Dios Chaw.
Penieyew re ñi chumngenun,
ka adkümeeyew tañi
küme kuñifallngeyaal.

Fewla

fentepuy tañi withay mapu mu pingen
yetuayew tañi Chaw Dios;
wüñowithaeyew.

Fewla

de buen corazón.

Si no

anduvo en malos pasos.

Por el contrario, si solo

hacía el bien;

si era dedicado a su trabajo,

a su familia,

con honestidad.

Si cuando participaba

en público

era bien considerado

por todos.

Era amado por todos, tanto de

hombres como de

mujeres, debido a su

buen corazón.

Porque, de no haber sido así,

si hubiese tenido mala

costumbre,

no se hubiera hecho una

distinción como ésta.

Por esta razón, en este

momento

debemos entregarlo a la

tierra.

Que sea recibido por el

Padre Dios,

que sea bien recibido.

Él lo conoce,

él le ha guiado,

para que en vida fuera

persona humilde y buena.

Ha llegado el tiempo de

su vida

en la tierra,

su Padre Dios lo ha de llevar;

él lo ha vuelto a recogerlo.

Ha llegado el momento

*chalintukulelñgeyiñ mapu mew
pipingey ta pu doliente.*

*Femuechi mu
chalintukuañiyu;
fey küme kuñifalñngen mu;
ngilhalafiyu ta küme dungun,*

*küme rüpu,
sufürinoal tañi alma.*

*Fey puedele kelhutual tañi familia.
Ta ta l'al'ay tata; mongeli.*

L'alu, l'ay pingi

*re tañi cuerpo;
descansali müten tami wenthu;*

descansali müten tachi familia.

*Feychi düngu mu
puedeli tañi
pedituafel ta suwerte tañi*

*familia, tañi chalintukuetew
mapumew.*

*El-lay tañi yall,
el-lay tañi kure,*

*el-lay tañi familia,
el-lay tañi nieto,
el-lay tañi nieta,
kom feychi pu püñeñ.*

*Fey depue
adümtualu mapu,
feyengün ta dueñngetalu
mapu mu.*

de entregarlo a la tierra,
conforme a la petición de
sus seres queridos.

Heremos,
el rito correspondiente,
por su noble corazón;
rogaremos por un buen
destino,
un buen camino,
para que su alma no sufra.

Si podrá auxiliar a su familia;
por cuanto él no ha
muerto; está vivo.

Al que muere, se le dice
que murió
pero, es solo su cuerpo;
solamente descansa su
esposo,
solamente descansa su
familia.

De allí que es posible
que tanto la familia como
a los que lo han entregado
a la tierra
puedan
requerirle bienestar.

Aún cuando
ha dejado huérfano a
sus hijos,
a su esposa,
a su nieto,
a su nieta,
y a toda su familia.

El día de mañana
ellos tendrán
dominio
de la propiedad.

*Feyengünmu ta kümelkalele
feychi dungun ta ngilhalfali
Dioschawmu küme mongen,
kümelkaletule.*

Por ello
es conveniente
pedir a Dios Padre
que sus deudos logren
bienestar.

*Feymu ta küme kuñifalh pingey;
feymu ta l'alay;
l'anulureke akordameketuay tachi wenthu;*

Por ello se dirá que
fue una buena persona;
por eso es que no ha muerto;
se recordará a este hombre
como si no hubiese muerto.
Hoy vamos a sepultarlo.
Así, de esta manera representan
a la persona fallecida.

*fachi antü mapulafiyiñ;
pipiyengey tachi
perdelu.*

Y si, otro tanto,

El *wewpin* sigue así su
desarrollo.

*feyti visita igual kafey pikay,
muy parecido.*

El interlocutor visita,
se expresará más o menos
de igual manera
al menos unas dos veces
y se termina el *wewpin*
ya al entrar el sol.

*hastake kiñe epurupa,
füta koni antü ñi düngun
y ay se termina.*

*Fey küpaywüla
wüthuñnangi ta finu mu,
wüthuñmangi finu mu;*

Luego viene
el rito
de derramar el vino sobre
el ataúd.

*Ya ngilhangi küme düngu
küme rüpu.
Fey penieñmoymi;
sufürikinolmi alma, no sufrá.
sufürikinolmi tami pülhü
pipiyengi, ngilhatuñmaniyengi.*

Una vez orado por su destino
por su buen camino.
Se ruega porque
no sufrá su alma,
no sufrá su espíritu,
se ruega por él.

*Femuechi,
astake rüngalngiwüla
afi ta düngu.
Femuechi ta femngeki ta*

Hasta que el ataúd
es enterrado,
ahí se acaba el *wewpin*.
De esta manera se realiza
el funeral
a personas buenas que
han fallecido.

kümeke kuñifalh”.

Comentario: como palabras finales de la tercera parte de este libro, incorporamos el *nütham* de don Domingo Huerapil. Él subraya que los diferentes géneros de discursos orales mapuche, es decir, los discursos de oralidad primaria no deben acabarse, y las generaciones jóvenes están llamados a continuarlo.

3.10.2. *Nütham* 21

“*Wewpin nga müley;*
welu ka kimün no t’a t’i.”

Fey mew fewla
müley wewpife,
müley withan.

Kake mapu withan küpalu,
füthake wewpin mu llowngey,
ka füthake wewpin mu konpuyngün.

Femuechi nga fenngi nga
kake mapu pu longko;

thawüwünmu nga kiñe lefün mu.

Fey mew ta
küme düngu may niyeyiñ pikeyiñ;
küme kimün niyeyiñ pikeyiñ,
kim wenthu nga iñchiñ pikeyiñ,

Küme felen che nga iñchiñ pikeyiñ.

Feytachi düngu
ojala nunka afnufule;
mülele nga pu yall,
mülele nga pu l’aku,

mülele nga cheche,

Existe el *wewpin*;
pero es la continuidad
del mismo saber.
Implica la presencia
de *wewpife* en la comunidad, y
wewpife visitante de otra
comunidad.

Una persona distinguida
de otro lugar
se le recibe con un gran
wewpin, ellos
del mismo modo
responden con otro *wewpin*.

Así lo han hecho
los *longkos* de otras
comunidades
que se han reunido en
algún lugar.

Por eso valoramos
nuestra costumbre;
valoramos nuestro saber,
nos valoramos como
personas.

Nos consideramos gente
de paz.

El anhelo es
que tal saber nunca se acabe;
mientras hayan hijos;
mientras hayan nietos/as
por línea paterna;
mientras haya nietos/as
por línea materna;

*kom nga ñi inaniyeyal nga
ta tüfa chi kimün.*

ellos deberán continuar
con este saber.

Fewla nga müley nga wingka;

Hoy, con la presencia de
no mapuches en
nuestra tierra,
que han llegado muchos,
algunos buenos,

*fenthe nga akuy nga,
kimke wingka,*

los profesores;

profesor pingey;

además han estudiado

kimi nga estudian nga yĩñ l´aku,

nuestros nietos por línea paterna,

kimi nga estudian nga yĩñ pu yalh,

nuestros nietos por línea materna;

nga yĩñ pu cheche;

pero ese conocimiento es como un

welu fey aretu kimün reke;

préstamo;

ka kümey ta fey chi kimün,

aunque también se valora,

wingka kimün.

el saber que viene de afuera.

Welu fente falin chengeyĩñ doy,

Pero más valor tendremos, si
lograremos

inaniyiliyĩñ nga epu rume kimün:

desarrollarnos sobre la base de
ambos saberes:

wingka düngu,

el saber occidental

mapudüngu inaniyeliyĩñ;

y el saber mapuche.

Ka inaniyeliyĩñ koyawtun düngun,

Si continuamos con el desarrollo
del *koyagtun*

feymay ta faliafuyĩñ;

entonces, tendremos valor;

welu

toda vez que

siempreke mülele

haya gente joven

wecheke che.

para posesionarse.

Müley profesor,

Si los profesores,

autoridangey mapuche,

las autoridades,

profesor, abogaungey,

abogados,

doktorngi;

doctores,

feyengün siempreke

que hoy existen

felepe tüfachi düngu,

apoyan

ñamkinuliyĩñ düngu,

para que

ñamkinuliyĩñ mapudüngun,

la costumbre mapuche

ñamkinuliyĩñ kostumbre,

no se termine;

wewpin ñamkinole,

por ejemplo, el *wewpin*,

kümeke nüthamtun ñamkinole,

los diversos géneros de discursos;

pipingele,

si se cuenta con el apoyo

tanto unifersidamu pipingele,

de las universidades,

<i>tanto awtoridamu,</i>	de sus autoridades;
<i>feleefuy yĩñ dũngu,</i>	entonces, el saber mapuche
<i>inaniyefuyiñ,</i>	continuará,
<i>ñamlaafuyiñ tayiñ küme kimün.</i>	no se terminará.

<i>Feychi dũngu piyan,</i>	Ésta es mi idea,
<i>feychi dũngu enkargafiñ ñi pu che</i>	es lo que espero,
<i>niyelu tañi kümeke</i>	de quienes tienen buena
<i>edukasiyon.</i>	formación.
<i>Dũngudũnguneyaal ta awtoridamu,</i>	Que este anhelo llegue
<i>inkũluso ta puwal ta presidente tañi dũngu,</i>	a las autoridades;
<i>feyta ayin</i>	incluso,
<i>piyan fachi antü”⁶².</i>	al presidente de la república.

⁶² Domingo Painequeo, afirma que presencié un último *wewpin*: “*fey pepafiñ l’alu finaw Florencioyem ñi chawem: fũcha Segundoem. Fey mu may José Paineñ em petu mongeley, fey thawüvi finao Pascual Pichuñman em faw. José Paineñem rume kapazgefuy. Futha longko tañi fotüm ka, cementerio meo makefingu: malalbue püle, cerca Toltén ditupuy ñi dũngun ñi familia ñi inantun; Paskual em fey kom l’afken’ mapu rüngüpüllü mapu más esa costa ka tuy*”.

CUARTA PARTE

4. Palabras finales

ANTE LAS ADVERSIDADES y vicisitudes por las que debió y debe atravesar el pueblo mapuche después de casi cinco siglos, primero ante la sociedad española, luego, la chilena, algunos podrán pensar que su mente fue incapaz de levantar su habla al grado de categoría suprema de la lengua culta y literaria, es decir, la creación de textos escritos como novelas, poesías, cuentos, etc.

Al respecto quisiéramos compartir las siguientes palabras:

“es inconfundible el eco de la ideología decimonónica según la cual las culturas y las lenguas atraviesan estadios comparables a las edades del hombre (infancia, juventud, y madurez). Todas las lenguas -reza este sistema de pensamiento- están llamadas a pasar por las diferentes etapas de desarrollo universales, y algunas se encuentran más avanzadas que otras; algunas, como las lenguas indoamericanas, aún “no han alcanzado la meta de su ascenso”, mientras otras, como las indoeuropeas, ya han alcanzado y siguen perfeccionándose. Los especialistas de hoy en día rechazan esta concepción del lenguaje (y no pocos pensadores rechazan, relativizan o refinan su equivalencia para las culturas). Ya no se cree que exista algo así como una meta universal a la cual deban llegar los idiomas; la lengua de una comunidad determinada evoluciona de modo lento y complejo, moldeada por un gran número de influencias extralingüísticas (conquistas, migraciones, telecomunicaciones, modas, etc.) y adaptándose a las nuevas – a menudo inesperadas- necesidades comunicativas y expresivas de sus hablantes, o bien cediendo su sitio a otras lenguas, muchas veces influyendo a su vez sobre ellas a medida que desaparece”. Por otro lado, es cierto que la situación del mapudungun durante los últimos siglos ha tenido más de lucha por la supervivencia que de edad dorada plena de circunstancias que favoreciera su desarrollo”⁶³.

⁶³ Zúñiga, Fernando (2006): Mapudungun. El Habla Mapuche. Centros de Estudios Públicos. Santiago Chile. Pp. 21.

No se puede desconocer, no obstante, que los discursos de oralidad primaria mapuche, se han desarrollado como pocas otras culturas en América latina. El presente libro evidencia la existencia de una variedad de clases y subclases de textos verbales orales –sin haber hecho uso de la tecnología de la escritura y de la impresión. Estas formas han sido desarrolladas desde tiempos inmemoriales por hablantes de mapudungun, que aún hoy en pleno siglo XXI podemos hablar de ellas, y que evidencian la fuerza y la práctica constante en que se llevó a cabo el verbo mapuche en cada situación o circunstancia, actualizando tales textos con la técnica de la oralidad primaria.

Algunas de sus características de los discursos de oralidad primaria, referidas por nosotros en este libro, coinciden con las que ya han señalado algunos autores, como, por ejemplo, Espino (2015), cuando se refiere al mundo indígena del Perú ⁶⁴, que nosotros las suscribimos a continuación:

“Par dialógico. Siempre será una ocurrencia uno- otro. No es posible sin la presencia de uno de ellos, pues se exigen mutuamente. Quien cuenta, narra o dice la historia y quien o quienes escuchan o siguen la historia. Se narra, se canta se dice porque hay quienes están interesados en escuchar la historia o quienes se sienten convocados por el narrador para escucharlo. La dinámica sucesiva del par diálogo facilita el desarrollo del relato. Este acuerdo tácito, a su vez, se traslada a eventos narrativos singulares.

Acuerdo tácito. Uno- otro establecen una suerte de acuerdo tácito que se traslada a la palabra y nos lleva a la singularidad creadora que ésta provee. En efecto, hace posible que se desarrolle el acto mismo de la tradición oral. Este contrato es corroborado por un adecuado manejo del tiempo, un momento y circunstancias especiales.

Espacio. Tiene lugar, de hecho, en un espacio determinado, que presiona sobre los códigos que enunciará el narrador-hablante. Es la gente la que está ante un formato que será utilizado indistintamente, estamos en la dimensión de la producción. La forma que emerge de la relación hablante- oyente puede ser atrapada pálidamente por cualquier artefacto o tecnología (grabadora, video, escritura, etc.). Sólo quedan las señales registradas que “así se leerán”. El espacio tiene que ver con los sentidos permitidos para el relato. Las presiones que socialmente pueden estar alrededor de las formas orales, las mismas que pueden expresar autocensura o como manifestaciones

⁶⁴ Espino Relucé (2015), *Literatura Oral. Literatura de tradición oral*. 3° edición 2015, Pakarina Ediciones, Lima

iniciáticas o saberes propios de los sabios indígenas o sabidurías que la comunidad ha decidido retener.

Dialogico. El texto oral exige una reciprocidad creciente entre el *düngupelu*, que habla y el *alhkütupelu*, el que escucha. Este decir, oír es posible gracias a la convergencia de circunstancias especiales, un momento determinado y un espacio adecuado: historias donde el oyente se mira perplejo, sorprendido, interpelado, convocado a la risa y acaso enternecido. Y donde, el que dice (narrador, cantor) modula, a cada instante, para que ese auditorio lo siga en su creación renovada por el tiempo del ahora. Se trata siempre de una secuencia activa, dinámica. No es un monólogo, de allí la importancia del evento, los gestos, el ambiente, todo, donde el que narra alterna siempre con el que escucha. El que escucha modula el relato, como el que narra tiene la palabra que nos hace ver aquello que no vemos ni sentimos, pero que los hace posible gracias a los lenguajes de la palabra.

Todo discurso oral exige un clima que le sea recíproco a sí mismo. No se establece si éste no se halla inserto en un ambiente propicio para su transmisión, recreación y creación”⁶⁵

Aun cuando algunos estudiosos sostienen que esta forma de comunicación lingüística, sólo se ha desarrollado en comunidades arcaicas inexistentes; y, más cuando la educación formal chilena, las ha omitido hasta fechas muy recientes; de tal manera que los niños indígenas, en las escuelas públicas, al adoptar la actividad de la lecto-escritura, han debido abandonar irreversiblemente dicha capacidad de desarrollo del verbo oral, iniciada en ciernes en sus hogares desde sus primeros años de su vida, se ha demostrado, que tal afirmación no es sostenible en el mundo mapuche.

Hemos llamado discurso de oralidad primaria a toda producción verbal que maneja la técnica de composición oralista, *fey may ta pu mapuche ñi ül ka pu mapuche ñi nütham*, parafraseando esta expresión en mapudungun, podemos decir, que es la expresión verbal poética o no de carácter oral; si lleva melodía musical, se incorporará al *ül dungu* (clases de textos denominados cantos); y, sino, al *nütham dungu* (clases de textos, conocidos como relatos). Tanto *pu ül* (los cantos) como *pu nütham* (los relatos) y su clasificación (Lenz, 1895; Augusta, 1910; Aguirre, 1980) son las categorías de los diferentes géneros de textos orales que se han desarrollado oralmente desde tiempos inmemoriales por sus cultores, que en la comunidad de habla,

⁶⁵ Espino Relucé, Gonzalo (2015): Literatura Oral. Literatura de tradición oral. 3ª edición 2015, Pakarina Ediciones, Lima. pp. 37-39.

y en lengua mapuche, se les conoce como: *ülkantufe*, *nüthamtufe*, *pentukufe*, *wewpife*, *apewtufe*, *kon´ewtufe*, etc.

Apoyado en los aportes de Albert Lord (1960)⁶⁶, hemos propuesto estudiar los discursos de oralidad primaria métrica, formulaica y temáticamente. Que vistos en su conjunto constituyen eslabones que permiten identificar la naturaleza oral del objeto verbal, la técnica de composición del lenguaje y una comprensión semántica del texto. La métrica aborda las sílabas métricas, los grupos de líneas, los metros, y el patrón métrico. La descripción formulaica, permite identificar las fórmulas que el *ülkantufe* emplea en su *ül* y / o *nütham*, las que descritas gramaticalmente posibilitan determinar su contenido y observar la estructura de lenguaje del texto. En relación a los temas, al comienzo serán cercanos a los del *ülkantufe* mayor, y demás cantores a quienes se les ha oído cantar; pero a través del tiempo, ya serán propios del cantor, como el amor, la identidad, el valor, la vida, la muerte, realidades trascendentes, etc.

En síntesis, estos son los elementos objetivos que se puede encontrar en la mayoría de los cantos mapuche de Isla Huapi y Piedra Alta.

Nivel métrico.

- a. tipos de metros
- b. tipos de líneas
- c. vocal melódica “e”
- d. frase no melódica
- e. número de líneas y grupo de líneas
- f. el metro
- g. patrón métrico

Nivel formulario.

- a. fórmulas nominales
- b. repetición de fórmulas dual – tri- cuatripartita.
- c. fórmulas nominales, pronombres, verbales
- d. distribución de las fórmulas en los cantos

⁶⁶ Lord, Albert (1960): *Singer of Tale*. Cambridge: Harvard University Pres. USA. p. 68.69, citado por Painequeo, H. 2.000.

Nivel temático

I. Realidades de la vida cotidiana

- a. amor
- b. identidad
- c. valor a la persona, a la tierra, a los animales, etc.

II. realidad trascendente

- a. el alma de una persona viva
- b. el alma de una persona fallecida
- c. invocación a la deidad, etc.

Si bien es cierto, este libro puso el acento mayormente en el *ül*, como el discurso prototípico de la oralidad primaria mapuche, se ha hablado, también, de otros tipos de textos orales como el *nütham*, el *pentukun* y el *wewpin*.

El *nütham*, por antonomasia, es el texto dialógico, instrumento de comunicación mapuche, que en este caso, ha permitido explicitar desde la conciencia de los hablantes los diferentes textos orales vigentes o no en el sector, pero presentes en la oralidad primaria, la memoria individual y colectiva de los usuarios de la lengua.

El *pentukun*, texto de dialógico, un tipo de saludo, que se desarrolla por motivo de una visita, cuyo propósito es precisar, primeramente el estado de salud y anímico (salud, enfermedad, cualquier otra situación) que pudiera padecer el interlocutor, la familia, la comunidad y, comunidades vecinas y lejanas, fortalecer a una persona que sufre momentos tristes, etc. El *pentukun* exige del huésped responder a su interlocutor en los mismos términos, siguiendo el protocolo de toma de turnos y manejo del tema.

El *wewpin*, igualmente un discurso dialógico, que emerge en momentos solemnes y/o en circunstancia especiales, generalmente ante una multitud, por ejemplo, en un funeral de una persona importante de la comunidad. Allí, dos *longkos* especialmente invitados, iniciarán su discurso, primeramente, mediante el *pentukun*, para entrar al *wewpin*. Este género de discurso se realiza con propósitos variados, por ejemplo, para abordar problemas sociales locales, sectoriales; para encaminar el alma del fallecido al más allá, etc.

Finalmente, para finalizar el libro, digamos que muchos son los desafíos que debe afrontar el pueblo mapuche, hoy, en relación a su *kimün*, es decir, al desarrollo de sus discursos de oralidad primaria; en ese sentido cabe preguntarse ¿Será posible que en un entorno de supremacía de la práctica de lecto-escritura y el uso de la tecnología

actual, se haga realidad el *nütham* de Domingo Huarapil, que señala: toda persona mapuche debería vivir sobre la base de dos *kimün*: a) un *kimün* mapuche y b) un *kimün* occidental?; ¿Tendrán eco las palabras de don Jacinto Huerapil, cuando expresa: “los mapuches deben seguir desarrollando su *kimün*, esto es, su *mapudungun* y los distintos tipos de discursos orales: el *ül*, el *nütham* y sus subclases; porque entonces el extranjero respetará su territorio”?; ¿Cuál será la participación de la generación joven mapuche y los profesionales en la continuidad de este saber?; y, finalmente, ¿El Estado chileno formará personas profesionales, idóneos, para enseñar estos dos tipos de saberes?.

Feyka müten, pu peñi, pu lamngen.

4.1. VOCABULARIO

aukantun düngu: hecho, asunto relativo al juego o al deporte.

alhkütupelu : oyente, interlocutor puede ser una o varias personas.

amulpülhün: discurso con o sin melodía para encaminar el alma del difunto.

apew: es un tipo de discurso que narra sucesos ficticios, habitualmente protagonizados por animales personificados.

apewtufe: persona que tiene la capacidad de construir, enunciar verbalmente un apew.

arülmawün: descuidado de una persona en el camino a seguir, no debe pasar por donde no debe hacerlo.

ashnel kawelh: rito funerario en que cada jinete corre con su caballo hacia el oriente a una determinada distancia desde el féretro, y, luego, regresa al punto inicial.

aukantun düngu ül: canto que se relaciona con alguna actividad lúdica.

awün: rito, en que la comunidad ritual danza girando alrededor del punto ritual en sentido contrario a los punteros del reloj.

chalin : saludo entre las personas.

chalhwa: pescado.

chaw: padre.

chedki : abuelo por línea materna

dakelün: conquista amorosa de un hombre a una mujer.

domo: mujer.

dunguyengen: ser objeto de habladurías.

dünguluwün: hablarse de amor entre un hombre y una mujer.

düngu: palabra, habla, idioma, lenguaje.

epu longko: dos jefes de comunidades mapuche.

ew: (recurso fónico, melódico) que algunos pu *ülkantufe* del sector Budi, emplean para iniciar el canto o para encabezar un grupo de líneas.

furitu wingkul mapu: tierra que se encuentra detrás del cerro, por ejemplo Argentina respecto de Chile.

ilham: menosprecio, ninguneo.

iway filu: serpiente alada.

Ka mapu mongen: ser viviente de otro mundo (sobrenatural).

kaskawilla: instrumento musical hecho de calabaza hueca por dentro en cuyo interior lleva granos que permite obtener el sonido requerido.

kaytañpe: mujer sola, cuyo marido se encuentra fuera de su territorio.

- karukatu che*: la vecindad.
Kawchu wenthu: hombre joven, soltero.
kayawa: ave acuática.
kim alhkütun,: aprender a escuchar lo relevante de un discurso.
kolhkoma: ave, pimpano; zambullidor.
kon´ew: adivinanza.
küme pel´: buena voz para hablar, cantar.
küme ngulam´che: persona formada con valores positivos.
kuyfi: mucho tiempo, antiguamente.
kudi: piedra de forma rectangular semiplana para moler cereales tostados, crudos o cocidos.
kimün: saber, conocimiento.
Künched: nombre de una cuesta a arillas del mar entre el *lof* de *Thawathawa* y *Degümwe*.
kuñifalh wenthu: fig. ret. persona que vive en soledad.
kürun: cuñada, hermana de la esposa.
l´an düngu ül: canto funerario.
lhadkün: dolor, tristeza, agobio.
l´a che: persona fallecida.
l´aku: abuelo por línea paterna.
l´afken´: mar
l´afken´che: gente que habita a orillas del mar.
longko: jefe de un *lof* (comunidad indígena)..
Lhamekan ül: canto de mujeres cuando realizan sus tareas.
machi ül: canto propio de machi..
mafün: celebración de un casamiento
mañkian: ser sobrenatural del mar.
marikita: diminutivo de María, expresión afectiva.
mongen: existencia, ser..
mongen che: persona viva..
muday: bebida que se obtiene al fermentar cereales cocidos como el trigo.
mülthün: pan de trigo sin levadura de forma plana y alargada, que se hace de una masa molida hecha con granos de trigo cocido y pelado.
n´eyen´: inspiración, pensamiento, sabiduría (aliento).
n´ampül´kan: persona que se encuentra en tierra extranjera.
n´ampül´kan ül: tipo de canto del que se encuentra lejos de su familia y de su tierra.
nüthamkan : acción de hablar, conversar, narrar.
nüthamtufe: persona capaz de construir y enunciar discursos como el *nütham*.
ngül´amkan: acción de educar, entregar valores a una persona.

ngilhatuwe: espacio físico destinado para efectuar el *ngilhatun*.

ngǘl'am: discurso formativo de los mayores (abuelos y padres) a los niños.

ñuwün ül: tipo canto que emerge en la trilla o de trilladores.

ñüwün: desgranar cereal secos como el trigo con los pies, desplazándose en pareja y en círculo.

pangku: piedra grande que queda a orillas del mar del sector Piedra Alta.

pewma : sueño.

peuman : soñar.

pentukun: saludo formal de dos personas mapuches que comparten situaciones significativas de su cultura.

piwür: piure, alimento del mar.

pifülhka: instrumento aerófono mapuche, de cuerpo cilíndrico alargado, fabricado en madera.

pontho: tejido de telar de lana gruesa bien cardada que, además de su uso habitual en la cama mapuche, se utiliza para sentar a las visitas distinguidas como símbolo de respeto.

püruyawingün reke: que van como danzando.

rüf: verdadero.

sumpalh: ser sobrenatural que vive en el agua.

shakiñ kure: esposa preferida.

chaf l'afken': a orillas del mar, junto al mar.

tayül tun: canto que invoca a la divinidad antes de iniciar una ceremonia religiosa.

thawün : reunión de personas

thuthuka: instrumento musical de viento que consiste en un tubo de cinco metros de largo en cuyos extremos por un lado lleva un boquilla y por otro remata en una especie de bocina construido del asta de animal.

tuwün: procedencia.

thülkewaka: ser sobrenatural del agua que tiene la forma de un cuero de vaca.

ufisha: oveja.

ülkantundüngu: asunto o toda expresión verbal que lleva melodía
ülkantufe, persona que construye e interpreta textos que llevan melodía.

ülkantun: es la acción de cantar

wala: ave acuática que habita grandes áreas abiertas con agua, incluyendo ríos grandes y lagunas costeras. Se alimenta de peces pequeños, alevines, plantas e insectos acuáticos que obtiene al zam-

bullirse, pudiendo permanecer largo rato bajo el agua. Mide unos 78 cms. de longitud.

waska: fusta o látigo para la cabalgadura.

wawakümekey : emite sonidos como bramido.

wapiche: gentilicio que indica que la persona procede de la isla.

wariya: ciudad.

waydiif mapu: tierra que se encuentra al otro lado de la cordillera o de un cerro determinado.

weya koñi: fig. ret. hombre que vive en soledad, expresión de humildad.

we : nuevo

weda: malo

wewpife, persona que construye y enuncia discursos dialógicos solemnes.

wewpin: discurso dado entre dos personas, generalmente *epu lonko* (dos líderes), que por lo general reseñan la genealogía y resaltan los valores de personas distinguidas, fallecidas.

yawawyawaungey: sonido potente constante.

yüwül' küwü: anillo

4.2. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre A., Patricio (1980). *Recopilación y Clasificación de los Relatos Orales Mapuche*. Seminario para optar al Título de profesor en Pedagogía en Castellano. Universidad de la Frontera. Temuco.
- Alonqueo P., Martín (1985). *Mapuche: ayer-hoy*. Editorial “San Francisco”, Padre las Casas. Temuco. p. 148.
- Augusta, Félix José de (1903). *Gramática Araucana*. Imprenta Central J. Lampert. Valdivia.
- (1916). *Diccionario Araucano- español y Español- Araucano*. Tomo I y II. Imprenta Universitaria. Santiago de Chile.
- (1934). *Lecturas Araucanas*. Editorial San Francisco. Padre las Casas. Temuco.
- Carrasco, Iván (1981). *En torno a la producción verbal artística de los mapuches*, En Revista Estudios Filológicos N° 16. Universidad Austral de Valdivia.
- Carrasco, Hugo (1993). *Poesía Mapuche Actual: de la Apropiación hacia la Innovación Cultural*. En Revista Chilena de Literatura, Universidad de Chile, Santiago.
- Croese, Robert (1980). *Estudio dialectológico del mapuche*, Estudios Filológicos 15. Universidad Austral de Chile. Valdivia. p. 38.
- Crystal, David (1997). *Diccionario de Lingüística y Fonética*. Ediciones Octaedro. S.L. España.
- Domeyko, Ignacio (1846). *Araucanía i sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845*. [Revista de Ciencias i Letras \(1857\)](#) Impr. Chilena. Santiago. p. 29.
- Duranti, Alessandro (2000): *Antropología Lingüística*. Cambridge University Press. USA.
- Escobar, Elizabeth; Painequeo, Héctor; Pedreros, Nemesio (1981). *Concepto del Folklore Literario Mapuche*. Tesis para obtener el título de Profesor de Estado en Castellano, Tesis no publicada. UFRO, Temuco.
- Espino Relucé, Gonzalo (2015). *Literatura Oral. Literatura de tradición oral*. (3° ed.) 2015, Pakarina Ediciones, Lima. pp. 37-39.
- Erize, Esteban (1960): *Diccionario Comentado Mapuche-Español*. Buenos Aires. Argentina.
- Febrés, Andrés (1765). *Gramática Araucana, ó sea Arte de la Lengua General de los Indios de Chile*. Impreso por Juan A. Alsina. Buenos Aires:

- Golluscio de Garaño, Lucía (1984). *Algunos aspectos de la Teoría Literaria Mapuche*. En Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.
- Guevara, Tomás (1900). *Historia de la civilización de Araucanía*, cap. III: *primer levantamiento jeneral*. *Anales de la Universidad de Chile*. Impr. Cervantes, 1898-1902. Chile. p. 133.
- (1910). *Folklore Araucano*. Anales de la Universidad de Chile. Editorial Cervantes. Santiago de Chile.
- (1913). *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Tomo VII de la Serie. Imprenta, Litografía i Encuadernación "Barcelona" Santiago. Chile. [1ª parte reeditada en 2002 por Liwen (Temuco) y CoLibris (Santiago), p. 65]
- (1929). *Historia de Chile: Chile Prehispánico*, Universidad de Chile. Establecimientos Tomo I.p.242. Gráficos Balcells & Co. Santiago.
- Grebe, M. Ester, S. Pacheco, J. Segura (1972). *Cosmovisión Mapuche*, En Cuadernos de la Realidad Nacional, N°14, Universidad Católica de Chile.
- Havestadt, Bernardo (1777): *Chilidúgu sive res Chilenses vel Descriptio Status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis, inserta suis locis perfectae ad Chilensem Linguam* Manuductioni. Deo O.M. 3 vols. Monasterii Westphalie Typs Aschendorffians. [Edición facimular: Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis. Editiomen novam immutatam curvit Dr. Julius Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner, 1883]
- Havelock, Eric (1995). *La Ecuación Oral-Escrita: una Forma para la mentalidad Moderna*, en Cultura Escrita y Oralidad. Editorial Gedisa. Barcelona. España.
- Inostroza-Matus, et al. (2020). *Desde la amenaza natural al desastre: una construcción histórica del terremoto y tsunami de 1960 en Saavedra*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Ecuador
- Le Bonniec, Fabien (2006). *Vueltas y revueltas de la historia a las orillas del Lago Budi*. Artículo de Revista, Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Católica de Temuco. Revista Anales de Desclasificación. Volumen 1. Universidad de Chile. Pp. 553- 565 y 557
- Lenz, Rodolfo (1987). *Estudios Araucanos (1895-1897)*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.
- Lord, Albert (1960). *Singer of Tale*. Cambridge: Harvard University Pres. USA.

- Luria, Alexander (1987). *Desarrollo Histórico de los procesos cognitivos*. Akal Universitaria. España.
- Mariño de Lobera, Pedro (1865). *Crónica del Reyno de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional. Imprenta del Ferrocarril. Santiago. Libro I, cap. 51. p. 178.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de (1930). *Vida y Costumbre de los Indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Presentadas en la autobiografía de Pascual Coña*. Imprenta y Editorial San Francisco, Padre Las Casas. Temuco, p.270 y 287 Chile.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de (1963): *Idioma Mapuche*. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre las Casas. Temuco.
- Miranda, Eduardo (2012). *Reflexiones a lo que significa enseñar una primera o segunda lengua en los tiempos actuales a propósito del mapudungun*. En *Nütxamtuwun, Kimeltuwun Ka Chillkatuwun Mapuchungun Mew*, IEI, UFRO-CONADI. Temuco.
- Nogglér, Albert (1982). *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Editorial San Francisco, Temuco. Chile. p. 109.
- Ong, Walter (1987). *Oralidad y Escritura*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Painequeo, Héctor (1989). *Kiñe pichi ül. Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche*. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. Dpto. Lenguas Literatura y Comunicación. Universidad de la Frontera. pp. 243-257.
- (2000), *Oralidad en el Canto Mapuche*. Tesis para obtener la Maestría en Lingüística Indoamericana (Inédito). CIESAS. México. DF. p.152
- (2001-2002). *¿Existe la oralidad primaria en el canto mapuche?: Diálogo con ülkantufe*. Revista de Educación y Humanidades, Facultad de Educación Ciencias Sociales y Humanidades. UFRO. Temuco. Chile. pp. 108-109.
- (2012). *Técnicas de composición en el Ül (canto mapuche)*. Revista de Literatura y Lingüística N° 26. Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago. Chile. pp. 210-211.
- (2012). *Nütxamtuwün kimeltuwün ka chillkatuwün mapuchezungun mew. Conversaciones en torno a la Enseñanza y aprendizaje de la Lengua Mapuche*. Volumen III y IV. IIE UFRO- CONADI. Temuco.

- (2014). *Estatus Fonológico de los Segmentos (Inter)Dentales [t], [n], [l], y el fono alveo-palatal fricativo [ʃ] en el sistema Fonológico de la Lengua Mapuche del Sector Costa, de la Región de la Araucanía, Chile*. Tesis para optar al Título de Doctor en Lingüística. Tesis no publicada. Universidad de Concepción. Chile. pp. 28-31.
- Pavez Ojeda, Jorge (2008). *Cartas mapuche Siglo XIX, Compilación, presentación y notas*. “Carta al presidente de la República de Chile, Manuel Montt, Mapu, septiembre 21 de 1860. *Manil wenu*. CoLibris & Ocho Libros. Santiago de Chile. p.319.
- Saavedra Inostroza-Matus, et al (2020). *Desde la amenaza natural al desastre: una construcción histórica del terremoto y tsunami de 1960 en Saavedra*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, número 66, p.117.
- Smith, Edmond Reuel. (1855). *Los araucanos: Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Imprenta Universitaria. Santiago. Chile. p.71
- Salas, Adalberto (1984a). *Textos orales en Mapuche o Araucano en el centro sur de Chile*. Editorial de la Universidad de Concepción.
- Valdivia, Luis de. (1606). *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesonario*. Datos de publicación: Sevilla: Tomás López de Haro, 1684. España.
- Williamson, Guillermo (2012). *Reflexiones desde Paulo Freire sobre el aprendizaje de la lengua indígena y la interculturalidad*. p.138, En *Nütxamtuwün kimeltuwwün ka chillkatuwwün mapuchezungun mew*. *Conversaciones en torno a la Enseñanza y aprendizaje de la Lengua Mapuche*. Volumen III y IV. IIE UFRO- CONADI. Temuco.
- Zumthor, Paul (1991). *Introducción a la Poesía Oral*. Editorial Tauris Humanidades. España.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Mapudungun*. El Habla Mapuche. Centros de Estudios Públicos. Santiago Chile. pp.13-49.

