10 (069-2

UNIVERSIDAD DE CHILE

HISTORIA DE CHILE

CHILE PREHISPANO

TOMO II

POR

TOMAS GUEVARA

SANTIAGO DE CHILE
Establecimientos Gráficos BALCELLS & Co.
CASILLA 1077 1929 FONTECILLA 268

UNIVERSIDAD DE CHILE

HISTORIA DE CHILE

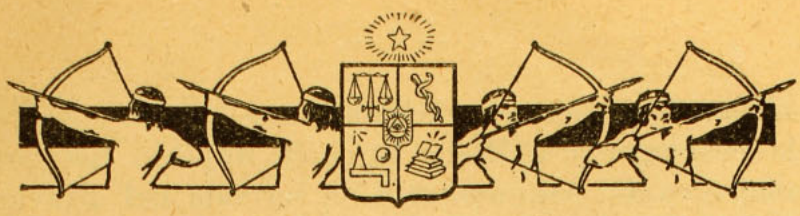
CHILE PREHISPANO

POR

TOMAS GUEVARA

TOMO II

BALCELLS & Co.
Fontecilla 268
SANTIAGO DE CHILE
1927



CAPITULO XIII

Los mitos

Espíritus o potencias antiguas que pasaron a ser mitos modernos.—El *epunamun*.—La *anchimalhuen*.—El *meulen*. — El cuadro de los mitos modernos que circulan hasta hoi.—La leyenda del Diluvio.—Cuentos míticos.

Se puede notar desde el principio de la vida histórica de los araucanos que en el conjunto de sus especulaciones relijiosas, se hallan incluídos relatos maravillosos de seres zoomórficos. Transmitiéronse estas historias primitivas por la tradición oral.

Nació así en el período del totemismo, el mito naturalista, en el que la naturaleza se hace personal i humana.

Pasaron los mitos del estado salvaje de la colectividad al de la barbarie, para continuar en el del pleno desarrollo del patriarcado.

A pesar de ser tan abundantes en las especulaciones del espíritu del indio el cuento i la narración fabulosa, los autores españoles, cronistas i le-

xicógrafos, apenas mencionan unos cuantos. Sobre la cosmogonía indíjena también dejaron noticias mui escasas; sólo anotaron la leyenda del diluvio.

La mitolojía actual es más numerosa i se presta, por consiguiente, para acopiar noticias interesantes, que vendrán a suplir la escasez de datos que a este respecto dejaron los cronistas.

En las representaciones míticas del mapuche no se han borrado todavía los seres zoomórficos de tiempos remotos; pero hoi van tomando los mitos un aspecto antropomórfico más pronunciado: tienen sexo i hasta se presentan vestidos; sus aventuras se repiten con demasiada frecuencia.

Los primeros elijen sus domicilios en un árbol, en la profundidad de los ríos i lagunas o en cuevas invisibles. Los segundos establecen su residencia cerca del hombre, cuando están a su servicio, para proporcionarle lo que se le ofrezca o para vengarse de sus enemigos. Sin este compromiso, viven como nómadas, en el día encerrados en las cavernas de los brujos i en la noche vagando por las soledades i caminos para asaltar a los viajeros.

Unos i otros manifiestan una marcada propensión al canibalismo: sólo se sacian con sangre humana i escepcionalmente beben la de animal.

Hai que dejar constancia de que en el ciclo mitolójico medio figuraban algunas creaciones que los araucanos clasificaban entre los espíritus, porque reunían las condiciones características de éstos. Las crónicas hacen referencia a los siguientes:

Epunamun, dos pies, «que es su Marte o dios de la guerra, dice una de ellas, del que cuentan casi todas las fábulas de los duendes, i de quien tienen una idea nada ventajosa de su figura, porque lo

creen de unas piernas grandísimas, robustísimas i mal formadas, los brazos asímismo largos i recios, i lo demás del cuerpo regular» (1). Un misionero contemporáneo lo cree, con el nombre de *Epuñamuñ*, con que lo mencionan en algunas ceremonias los indios del sur del río Imperial, «símbolo de la dualidad sexual que los indios infieles atribuyen a Dios invocado por ellos bajo las denominaciones de *Wenurey chau*, *Wenurey ñuke* o *Wenurey Fucha*, *Wenurey Kuse*, o *Epuange* o *Epulonko*» (2).

Otro cronista dice: «es un ente de que tienen el mismo concepto que nosotros de los duendes; él les habla, i aunque no tienen confianza en sus consejos, muchas veces los siguen porque temen ofenderlo con la desobediencia» (3). Consultábanlo en sus juntas de guerra acerca del éxito de sus empresas bélicas, lo que motivó el nombre de Marte que le daban los cronistas.

Como se ve, hai una contradicción en la figura esterna con que lo describen los cronistas. Estas contradicciones provienen de que a veces variaban las tradiciones orales de una tribu o sección a otra; cada una solía tener su leyenda particular. Algunos mitos parecen haber sido locales, por lo que no siempre se les menciona con uniformidad.

En el siglo XIX ya había desaparecido de la memoria de los indios la representación del *epunamun*, sobre el cual los indíjenas de hoi no poseen ninguna idea.

---

(1) Gómez de Vidaurre, *Historia del Reino de Chile*, tomo I, pg. 217.

(2) Padre Augusta, *Diccionario*.

(3) Olivares, *Historia*, páj. 51.

Anchimalguen llamaron a unos espíritus benefactores que tenían caracteres femeninos: «hacen acerca de los hombres el oficio de *lari* o espíritus familiares» (1), que «les noticiaban de lo adverso para precaverlo i de lo próspero para celebrarlo» (2). «No hai indio que no se jacte de tener una a su servicio» (3). «La *anchimallhuen*, que es decir mujer del sol i dicen es una señora joven tan bella i ataviada como benigna. Estrañamos que sin tener respeto al sol, se le tenga tanto a su mujer» (4).

Puede admitirse que esta representación protectora se relacionaba con el culto al sol, pues su etimolojía (*anchu, de antú*, sol i *malguen*, mujer) demuestra que fué personificación de la luna, llamada en el lenguaje figurado del hombre inferior «mujer del sol». La palabra *cúyen*, luna, viene de la del quichua *quilla*.

Meulen, remolino de viento i polvo; «benéfico i amante del género humano» (5). Este espíritu se presentaba conducido en torbellinos de encontrados e impetuosos vientos. «En el tiempo de sus enfermedades graves no dejan de recurrir al dios *Meulen*, presentándole algunos pequeños donecillos, como cuando van a sus baños de *Pismanto*, a los que dicen él preside i asiste particularmente». Arrojaban al agua estos dones: si se iban al fondo, los aceptaba el espíritu, que devolvía la salud al ofrecedor; si flotaban, había negativa.

La causa psicolójica fundamental de las concep-

---

(1) Molina, *Compendio*, pág. 170.

(2 i 3) Córdoba i Figueroa, *Historia de Chile*, p. 26.

(4) Gómez de Vidaurre, *Historia*, tomo I, p. 318.

(5) Gómez de Vidaurre, *Historia*.

ciones araucanas que podrían llamarse relijiosas, se halla, pues, en los sentimientos de veneración temerosa a los seres i fuerzas suprasensibles.

La percepción especial i la asociación del indíjena, que lo inducían a considerar animados a todos los objetos, favorecían la personificación de esas fuerzas temibles.

Tal temor creaba el mito en la imajinación del bárbaro, que plasmaba el alma colectiva por relacionarse con las creencias, con los sentimientos, tan hondos i permanentes en vida psíquica de las sociedades rudimentarias del mundo americano, i por influir en la volición jeneral, espresada en prácticas e instituciones.

El párrafo que se transcribe en seguida de una obra importante de sociolojía, informa sobre determinados caracteres inherentes a las creaciones míticas de las sociedades en estado de barbarie.

«El mito pertenece a un terreno esclusivamente psico-social; es un proceso del alma colectiva, que alcanza en la sociedad una evolución histórica espresada por prácticas e instituciones sociales. Sin duda en el pensamiento mítico influye el medio físico, como en todos los productos sociales; pero su naturaleza psíquica se sobrepone hasta cierto punto a los accidentes del proceso histórico i le da una relativa uniformidad en las diversas comunidades.

En resumen, las dos fuentes del mito, lo mismo que del lenguaje, son las percepciones i asociaciones colectivas evidenciadas por la sujestión social.

La igual impresión colectiva corresponde, por otra parte, a una homojeneidad en que las diferencias individuales casi no existen, porque el número

de ideas, las direcciones del sentimiento i los intereses, siendo reducidos, son más uniformes. De aquí que el mito esté constituído por conceptos sintéticos i colectivos, deficientes en observaciones i análisis. Una vez creada la concepción mítica se complica sólo por deducciones subjetivas, sin las rectificaciones de la esperiencia, producto tardío de la crítica i de observación metódica» (1).

Sirviendo el cuento de espresión al mito, contribuía directamente a darle forma i desarrollo. Sus conceptos fantásticos no sólo eran creídos sin sombra de duda por estas pequeñas i aisladas colectividades, sino que impregnaban a los objetos de un temor relijioso i facilitaban la personificación de muchas manifestaciones del mundo esterior. Las montañas, los ríos, el mar, el cielo, las selvas, lagunas, cascadas i fenómenos naturales, sirviendo de motivos a los cuentos, propiciaban abundantemente las personificaciones.

El cuento primitivo sobre estas personificaciones se transmitía oralmente, se uniformaba en los episodios i adquiría al fin los contornos de la tradición o leyenda, que fijaba las ideas i esteriorizaba las ansiedades, los terrores i anhelos de la colectividad, que contribuía a la cohesión i reglaba la actividad social, relacionándola con la caza, la pesca i la cosecha. La masa de estas relaciones, que se vinculaba también a las nociones relijiosas o prácticas májicas, constituía el sistema mítico de los araucanos.

El mito araucano del período medio de la raza

---

(1) Mariano H. Cornejo, *Sociolojía Jeneral*, tomo II, capítulo segundo. Lima.

fué más rico que el de los anteriores o en los del florecimiento del totemismo; pero al par que los grupos indíjenas adelantaban con las instituciones, el mito iba perdiendo parte de ese elemento misterioso i recóndito con que la mentalidad del primitivo recargaba todas las cosas. Adaptábase a un nuevo ambiente social; se transformaba, unas veces truncándose i otras ensanchándose. Así se esplican las variaciones de episodios, de características i formas que los mitos presentan en diversos tiempos i lugares. Era, pues, colectivo en su creación i en su evolución.

Los mitos que corren con más uniformidad entre los indíjenas del norte i centro del territorio araucano, son los que se enumeran a continuación.

El *piwicheñ* es una serpiente alada que habita en los bosques. Cuando ha llegado a su edad adulta, le crecen alas, con las que vuela a voluntad. Silva estridentemente i se adhiere al tronco de los árboles en las noches i en los días de calores excesivos; donde ha estado deja huellas de sangre. Cuando llega a la vejez, creen en varias reducciones, que se transforma en un pájaro del tamaño de un gallo, tan sanguinario como en su otra forma. El *piwicheñ* suele cebarse en los habitantes de una casa, quienes van muriendo estremadamente flacos (tisis tal vez). Cuando se enflaquece el ganado sin causa aparente, es el chupador de sangre el que produce el estrago. Jentes i cuadrúpedos quedan a salvo trasladándose a otros lugares, interponiendo un río o un estero entre ellos i el vampiro. El que oye el grito del *piwicheñ*, lo ve cuando vuela o está pegado a un árbol, queda espuesto a enfermedades o a la muerte. Este mito aparece con fre-

cuencia como causante de muchas enfermedades en las ceremonias curativas de los machis i en sus percepciones privilejiadas o esclusivas a ellas.

Púlli fucha, púlli cuse, mito que vive en una casa subterránea. Lo imaginan los indios de algunas reducciones del sur como ser bisexual, de dos caras i dos cabezas, «en analojía, dice un lexicógrafo, con la idea que los indíjenas de la creencia antigua tienen respecto de Dios». Es antropófago (1).

Hasta la actualidad el indio no ha podido, pues, despojarse de este abundante miticismo ancestral lleno de monstruos, de *iloche* o comedores de jente, poderes nocivos, que disponen de intelijencia i voluntad para perjudicar o beneficiar al hombre a su antojo.

El cuadro de mitos que aún circulan en todas las comunidades araucanas, con las variantes a que se ha aludido, es el que se anota a continuación. Quizás haya otros que han podido conocer los investigadores.

Del espíritu *Alhue* (aparecido) i de la palabra *huitran,* forastero, han construído un mito fantasma que denominan *huitranalhue,* de figura de un hombre flaco, alto, delgado de cintura, ojos chispeantes i de elegante indumentaria. Este ser mítico se forma de las uñas, dientes i otras partículas de un esqueleto. En la noche el brujo hace surjir de estos despojos otro esqueleto, que a su vez se transforma en *huitranalhue.* Cómprase a los brujos para el resguardo de los animales i la persona del poseedor, quien está obligado a alimentarlo con la sangre de sus parientes. Asalta con frecuencia

(1) Padre Augusta, *Diccionario.*

a los hombres, que a su vista huyen despavoridos. Viaja i se deja ver tanto a pié como a caballo. Por ironía designan, asímismo, a un individuo delgado i alto con el calificativo de *huitranalhue*.

El *huitranalhue* pide periódicamente una oveja, que es una niña, o un cordero, que es un niño, a quienes les perfora el corazón i les chupa la sangre de un modo invisible. Así perecen familias enteras (1). En el día se transforma en esqueleto.

De la representación *Anchimalguen* han forma- un mito moderno, el *Anchimallen*, sanguinario i grotesco; es un ser enano, de sexo indeterminado, que se alimenta con los deudos de la persona que lo ha tomado a s uservicio para adquirir riquezas causar daño i conservar el ganado. Se transforma en fuego errante, reptil i pastor para cuidar el ganado de su dueño.

En los cuentos míticos figura como devorador insaciable de familias enteras.

Otro mito luminoso mui temido es el *Cherrufe*, aerolito, que lleva la muerte i las epidemias a las reducciones hacia donde se inclina.

Al caer al suelo se vuelve una piedra colorada, que proporciona riquezas al que la encuentra o la compra.

A causa de la tendencia de los mitos antiguos a convertirse en antropomórficos, ahora aparece personificado el *Cherrufe* en un ser híbrido, con cabeza de hombre i cuerpo de serpiente. Esta forma,

---

(1) Por investigaciones que ha hecho el autor, parece que las familias que los indios suponen devoradas por este mito han sido víctimas de una tisis que se ha ido propagando en el hogar.

entre varias que le dan las secciones de la costa i del centro, es la más común. La de los dos lados de los Andes, lo representan como un monstruo de siete cabezas, dragón que vomita fuego, se transforma en otros animales i habita cerca de los volcanes.

Cuéntanse relatos curiosos de caciques poseedores de algún *Cherruve* en forma de piedra mineral encontrada en el campo. Creen los mapuches que el dueño del mito lo lanzan en la noche en dirección de un cacique enemigo: inflámase, recorre su trayecto, se apaga i vuelve a su domicilio.

Estas piedras *cherrufes* son mui semejantes a las *conopas* de los peruanos; éstas «eran propiamente sus lares i panates, el mayordomo o dueño de casa; de ordinario son algunas piedras particulares i pequeñas que tengan algo de notable en el color o en la figura» (1).

Mito de este orden pero secundario, es el bólido pequeño. Represéntalo la fantasía mapuche como hombre encendido i le da el nombre de *Huiyuche;* se asemeja a la representación del diablo i carece de historia popularizada.

El *Chinifilu* (culebra canasto) es un mito que mencionan los indios del este. Tiene dos cuernos pequeños en la cabeza i a veces dos colas i el que la conserva en su poder se hace rico (teoría del lar familiar). Antonio Lienlaf, mapuche acomodado de Llaima, vió un día un *Chinifilu*. Inmediatamen-

---

(1) Arriaga, *Estirpación de la idolatría del Perú*. En la colección indíjena del autor hai algunos ejemplares estraídos de las sepulturas del departamento de Temuco i cedidas por las machis.

te se enfermó de un dolor de espaldas. Sólo recobró la salud mediante un *machitun* que le aconsejaron las machis.

Los indios del valle central dan a este mito otra figuración. Lo suponen un montón de culebras que mui pocas personas pueden ver en el campo.

Es un encuentro de buen augurio. Hai que acercarse a ellas sin dañarlas, arrojarles palitos de ramas e invocarlas pidiéndoles buena suerte. Se van retirando paulatina i tranquilamente hasta que la más grande queda enroscada en el suelo. Invocada respetuosamente, se retira también. Donde estaba el montón de culebras queda una piedrecita negra de virtud que da riquezas a su poseedor. Circulan por las tribus de Cholchol muchas leyendas sobre *chinifilu*. Un cacique se quejaba de no haber recojido ese talismán por ignorancia e instaba a su hijo a que lo hiciera si alguna vez tenía la fortuna de encontrarse con este hallazgo.

El *Llul-llul*, cuerpo de gato con larga cola, es un habitante del agua, en particular del mar. El culto del mar estuvo tan desarrollado en el animismo remoto, que hasta tiempos recientes se han conservado en las agrupaciones del litoral tradiciones orales, en las que consta que se arrojaban a él ofrendas i hasta víctimas humanas.

Ngenlaiquen (*ngenlafken*) es un gato marino *ñull-ñull*. Dicen de él los indios que produce el ruido en diferentes direcciones. Lo respetan i probablemente lo invocan para tener suerte en la pesca, i temen mucho matarlo o aprisionarlo, porque, al que se atreve hacerlo, le persigue el mar subiendo tras él en los riscos i se lo traga, si no deja su presa.

El *Chonchoñ*, cabeza alada de mujer, que cruza el espacio a manera de ave nocturna; mui temida por el indio. Una persona, comunmente mujer, entra en tratos con las brujas para adquirir el secreto de volar. En posesión de él, la cabeza se desprende en la cama del cuerpo, durante la noche, le salen inmediatamente alas i se lanza al espacio. Los graznidos de algunas aves nocturnas, son la voz de los *chonchoñ* que viajan a los subterráneos de los brujos (*reni*) a entregarse a las prácticas del oficio i las fiestas de estos lugares. Las relaciones dramáticas de maridos que han encontrado a su mujer sin cabeza i al regreso de ésta al hogar, llena las crónicas de los grupos indíjenas.

El *Colocolo*, rata cubierta de plumas, con propiedades de vampiro. Nace del huevo dejenerado i mui pequeño de la gallina, que la creencia popular atribuye al gallo. Por incubación del calor del sol, se forma una culebra o lagarto, que después, de algún tiempo se metamorfosea en un animal semejante a una rata con plumas. Fija su morada en cuevas no distantes de las casas, de donde sale a lamer los esputos i los utensilios que han servido a la familia para comer. De este modo indirecto, basado en el principio de la majia simpática, produce en las personas la consunción y la muerte. De aquí proviene la precaución que se toma de quemar el pretendido huevo de gallo.

Arümco, una especie de sapos o ranas que los indios antiguos consideraban como cuidadores del agua de los pozos i pantanos donde vivían. Se les nombraba a veces *ngenco*, dueño del agua. Queda el recuerdo de este mito en algunas reducciones i en otras se ha perdido. La leyenda de estos batracios

aparece mui común en los pueblos de orijen inca i en los sometidos a ellos, en los cuales la necesidad del agua era mucho más sentida que en Chile. ¿Tendría esa procedencia el mito araucano?

Los indios de la costa, al sur del río Imperial, reconocen un mito que habita en el agua, como en las lagunas, i que llaman *Sompallhue* (1). Represéntanlo en figura humana i a él se encomiendan para obtener una buena pesca.

Otro mito de estos mismos indíjenas es *Epuange*, «dos caras, ser de dos caras, denominación de un *huecufü* que posee el mar o lago i que se llama también *millalonco* (cabeza de oro) o *cohuecufü*, demonio del agua (2).

Caicai i *caicai filu*, mito del agua que en algunas reducciones lo representan como caballo recién nacido, pero con crin tan crecida, que le arrastra por el suelo. En las tribus del litoral i de los lugares adyacentes, lo conciben como un monstruo mitad serpiente i mitad caballo, que habita en el fondo del mar. Su grito se asemeja al relincho del caballo. Las leyendas antiguas de los araucanos hacían figurar esta serpiente en el mito del diluvio, como directora de las aguas que salían del mar i cubrían la tierra, según el padre Rosales. Al presente los indios viejos del centro, tienen una vaga idea de este mito, que oyeron nombrar a sus mayores. Los jóvenes han perdido toda noción de él.

Este mito desempeña un papel antagónico al del diluvio o *Trentren*.

Pellomen o *callfu pellomen*, un moscardón azul

---

(1) Padre Augusta, *Diccionario*.

(2) Padre Augusta, *Diccionario*.

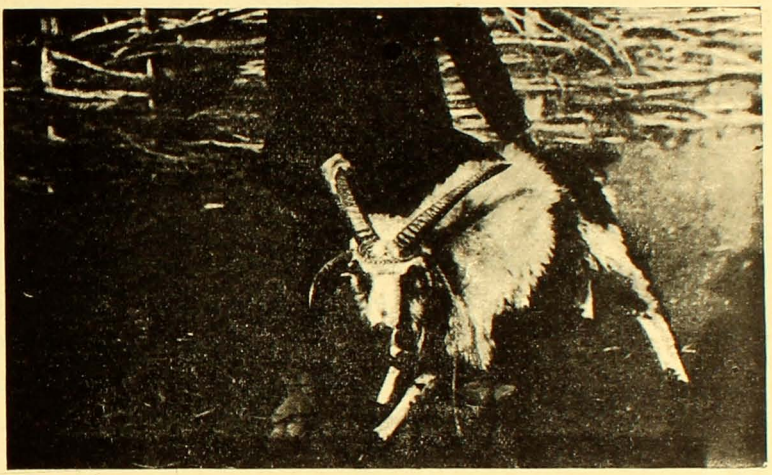
que, en la misma categoría del abejón, contenía el espíritu de los antepasados, según las leyendas de los antiguos. Entre los indios del sur i de las costas de Valdivia, no se ha borrado del todo semejante tradición.

El *Huaillepeñ* tiene su morada en el agua. Mito de figura deforme, cabeza de ternero, cuerpo de oveja, piernas torcidas i sin movimiento las posteriores: causa espanto a la jente i graves males a las mujeres, las cuales quedan predispuestas a concebir o dar a luz hijos fenomenales. A veces aparecen con el cuerpo contrahecho de cualquier animal, caballo, asno, vaca, etc. No hai madre que no tenga algún hijo físicamente anormal que no cuente una historia del *Huaillepeñ*.

Hasta hoi creen los indios de algunas reducciones que los carneros de cuatro cuernos defienden el rebaño del *huaillepeñ*, cebado en ocasiones en los corderos. Llaman *huaille* a este animal tetracornio.

Como mito del agua también desempeña un papel mitolójico un sapo grande que llaman ahora los indios *Pacarhua*. Cuando se retira de las vertientes o depósitos de agua, sobreviene su agotamiento inmediato.

Ngaquiñ llamaron los indios del norte hasta hace pocos años y *Ponono* los del sur a un animal mítico subterráneo, que ladra o gruñe. Esta audición no trae perjuicios al mapuche, pero la evita como un caso de *perimontun*. Desígnase con esta voz todo hecho contrario a las leyes naturales, como el movimiento de un cuerpo en reposo sin una fuerza que lo impulse, el humo de una piedra que no está en contacto con el fuego.



Carnero huaille que defiende el rebaño del huaillepeñ

. *Leufü trehua* (de *leufu*, río i *trehua*, perro) llaman en algunas reducciones costinas del sur al mito *ngaquiñ*, porque produce un sonido semejante a las sílabas *heracac*. Posiblemente sea alguna clase de ratones.

Meulen, el remolino o torbellino. Del espíritu antiguo de este nombre han ideado los indios el mito que lleva ahora la misma denominación. En su interior va una potencia maléfica que produce la muerte próxima o una enfermedad al que se ha puesto a su alcance. Corren entre los indios del Bíobío al Toltén muchas relaciones acerca de los daños causados por este mito en algunas personas.

Trelquehuecufe, cuero *huecufe* o maléfico, mito que vive en las aguas mansas i profundas de los ríos i lagunas. Es del tamaño de un cuero de vaquilla, con garras en su alrededor. Hombre o animal que cae en esas aguas, perece víctima de este constrictor acuático.

Se cuentan por centenares las leyendas de ahogados que han sido fuertemente envueltos por este animal mítico. Donde hai un remolino de agua, reside con seguridad un *trelquehuecufe*» (1).

Ngúrúfilu, mito similar al anterior, que significa zorro culebra. Habita en los ríos; un remolino de agua denuncia su paradero. De fuerzas sorprentes, arrastra al fondo a sus víctimas. En la toponi-

(1) Cuentan los indíjenas que donde perece un hombre, las aguas se tiñen de sangre. El autor ha oído referir a los campesinos casos de muerte de individuos que bañándose en aguas mansas se rompían el vientre en ramas de árboles sumerjidos. Esta causa da asidero al mito.

mia indíjena llevan su nombre algunos ríos i riachuelos.

Quetronamun (piernas recortadas) es un mito que se menciona en algunas tribus del este. Por el lado del volcán Llaima se le nombra a veces en las narraciones de monstruos que se aparecen a la jente.

Alihuen, tronco de un árbol que suele aparecer en los ríos o lagunas, ordinariamente en las crecidas. Levantados sobre el nivel de las aguas i con ramas que parecen brazos, presentan a la distancia o en la oscuridad de la noche una estraña figura de cierta semejanza a la humana. Los indios la antropomorfizan por esto, en particular cuando la parte alta afecta la forma de sombrero. Este mito anuncia catástrofes, como lluvias torrenciales, avenidas, tempestades, terremotos, etc. Para evitar estas desgracias es de regla celebrar un *ngillatun* o rogativa local. Se mata un cordero; se deja caer la sangre sobre las aguas i se lanza el corazón hacia el *alihuen.* Algunos son transitorios i desaparecen al fin; otros son más durables i a ellos se implora en las rogativas para solicitar lluvia o detener las avenidas. El alihuen se ha dejado ver a menudo en los ríos de poca corriente, como el Cholchol, el Cautín en algunos parajes, el Quepe i otros del sur del Toltén. En algunas reducciones este mito se conoce con el nombre de *huitran alihuen* (*huitran,* forastero; *alihuen,* árbol seco) (1).

Trentren o *tenten,* mito antiguo del diluvio. So-

(1) El Padre Gusinde recojió una relación de un *alihuen* del río Cholchol; Revista del Museo Etnolójico de Santiago, tomo II, p. 183.

bre la creación del hombre no conservan los indios leyenda alguna; sólo daban antes el nombre de *peñe epatun* a los primeros habitantes de la tierra araucana, sin saber quiénes eran ni de dónde vinieron. El único dato relativo a la génesis es el de este mito que ha persistido hasta el presente con variantes en algunos episodios. Todos los mitos araucanos cambian en los incidentes i aún en la naturaleza de los héroes, al través de los tiempos i de los lugares. En resumen, el *tenten* era una culebra que habitaba en la cumbre de los cerros altos, los cuales, por esta circunstancia, tenían el mismo nombre.

El *tenten* aconsejó a los indios que se acojiesen a la altura cuando sobreviniera la inundación anunciada, asegurándoles que ahí los favorecería y que los rezagados en llegar se transformarían fácilmente en peces. En la rejión baja, tal vez en el mar o en sus proximidades, moraba otra culebra, también de poderosa acción, llamada *Kaikai*. Sobrevino el fenómeno diluvial por el levantamiento i espansión de las aguas del mar; que obedecían las órdenes del *Kaikai;* pero a la par el *tenten* hacía subir el cerro flotante sobre las aguas, en cuya cima se habían guarecido unos pocos hombres, mujeres, niños i animales. Los que no alcanzaron a salvarse, sumerjidos en el agua, se transformaron en peces o peñas. En esta puja de los dos ofidios, el *tenten* llegó hasta cerca del sol, donde el calor abrasador acabó con casi todos los seres humanos, por más que se cubrían la cabeza con tiestos domésticos que servían de aisladores de los rayos caldeados. Una o dos parejas se salvaron i, previo un sacrificio de un niño descuartizado en cuatro partes i arrojado

al mar para que volviera a su estado normal, comenzaron la procreación de la raza.

No cabe duda que estos mitos de voluntades opuestas, uno protector de los hombres i otro enemigo de ellos; uno potencia de la montaña i otro del mar, concordaban con la gran lei de las sociedades primitivas, la de dos principios contrarios que rijen los fenómenos i las cosas: uno jenerador del bien i de la felicidad i el otro del mal i de la desgracia.

Un ilustrado investigador alemán al servicio de la Arjentina, infatigable cultor de la etnografía i del folklore americanos, ha informado en una publicación interesante que los araucanos del otro lado de los Andes tienen exactamente el mismo *trentren* de los indíjenas chilenos. Sostiene, además, que este mito es jeneral en todas las naciones andinas del continente del sur, como se comprueba con los escritores antiguos. Afirma, igualmente, que la leyenda de los araucanos contiene rasgos del totemismo, a juzgar por este pasaje del padre Rosales: «I de los que se transformaron en peces, dicen que pasada la inundación o diluvio, salían del mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o cojer mariscos, i que de aquí proceden los linajes que hai entre ellos de indios que tienen nombres de peces, porque muchos linajes llevan nombres de ballenas, lobos marinos, lisas i otros peces». El totem vino a ser un nombre de familia, si pertenecía a la tribu. Ahora queda como parte constitutiva de algunos apellidos. Ha sido este mito de imposición inca, al menos en lo del cerro que crece i flota, con variantes características araucanas, co-

mo asímismo en lo que se relaciona con las creencias relativas al sol i la luna (1).

Al este de la laguna del Lleulleu, hacia la costa, hai un cerro *tenten*. Preguntados unos indios de esas inmediaciones hace años si conocían la leyenda, si miraban con respto el cerro i si sembraban en él. Contestaron que conocían la leyenda, que nadie subía a la cima i que no habían visto sembrados en las partes altas o de las faldas (2).

Abundante material de cuentos míticos se puede recojer en las agrupaciones araucanas sobrevivientes. Sobre cada mito circulan multitud de relatos fabulosos i sorprendentes, en que aparecen objetivados los fenómenos naturales i obrando con intención humana los animales i los objetos inanimados.

Todas estas relaciones fantásticas son, pues, el reflejo de la mentalidad relijiosa del araucano, de sus terrores i de su antipatía inconsciente por la raza española. Forman la documentación del estado actual de su conciencia.

El indio manifiesta interés estraordinario por las narraciones. A la luz de la lumbre, por una asociación de ideas cualquiera, da libre curso a sus fantasías infantiles, que los oyentes recojen con ciega credulidad. Así se van transmitiendo sus creaciones míticas, que por lo copiosas i repetidas en cada mito, hai que tomar en sus hechos típicos.

---

(1) Dr. Lehmann Nitsche, *El diluvio según los araucanos de la pampa.*

(2) Viaje del autor a esa comarca.

Modelos de estos cuentos son los que van a continuación (1).

CUENTO DEL NGIRIFILU

De Melivilu, Maquehua

En un raudal siempre se daban vuelta las canoas cuando pasaban. Moría alguno de los que iban. Había un hombre que era mui bueno para nadar. Una vez iba con otros en una canoa. Cuando llegaron al raudal, se les dió vuelta la canoa. Al hombre que sabía nadar, lo tomó un animal con la cola, lo apretó i lo clavó. El hombre andaba siempre con cuchillo. Sacó el cuchillo y le cortó la cola al animal. La cola tenía como dos varas; él la llevó: era como serrucho, tenía como clavos, donde tomaba, no largaba; tenía los ganchos para adelante. Por eso ninguno escapaba. Desde entonces no se dió vuelta ninguna canoa.

El animal tiene color de zorro; es chico i la cola, bien larga. Con la cola se lleva a los animales i a la jente.

---

(1) El método seguido por el autor para coleccionar estos cuentos ha consistido en hacerlos narrar primero al mapuche, escribirlos con él en araucano en seguida i verterlos por último al castellano. En la versión se evitan las repeticiones del araucano y se da a la frase una forma libre en lo posible. Por falta de espacio no se anota el orijinal en araucano. En los libros *Psicolojía i Folklore* del autor se anotan muchos cuentos de esta índole, que no cabrían en este capítulo de resumen.

UN HUITRANALHUE

De Huilinao

Había un mapuche rico. Le robaban mucho los animales. Un día dijo: «Estos no me tienen miedo; voi a comprar un *huitranalhue*». Lo compró. Como a la semana que lo compró le dijo el *huitranalhue*: «Padre, dame una oveja». El dijo: «Toma cualquiera». Creía que era una oveja. Un chiquillo se le murió en la misma noche. Pensaba mucho porque se le había muerto el chiquillo; pensó si sería el *huitranalhue* el que había muerto al chiquillo.

Después le pidió otra oveja; él le dijo: «Toma cualquiera», i se le murió otro chiquillo. Entonces comprendió que no eran ovejas las que le pedía el *huitranalhue*. Quiso matarlo. Tomó el huesito que era el *huitranalhue* y lo puso en la cartera del cinturón. Subió a caballo y se fué para el otro lado del río. Cuando iba en la mitad del río, se sacó el cinturón i lo botó al agua. Después en el otro lado se puso a tomar licor. Cuando estaba ebrio i se había hecho de noche, llegó el *huitranalhue* diciéndole: «*Chao, chao* (padre, padre) ¿por qué me echaste al agua? yo no muero nunca aunque me echen al río o al fuego». Después se fueron los dos para la casa i siguió pidiéndole ovejas, i las ovejas eran chiquillos. El preguntaba a los demás cómo se podría matar al *huitranalhue*, i nadie sabía. Al poco tiempo cuando se le acabaron los chiquillos, le pidió una vaca; él le dijo que bueno y se le murió una de las mujeres. Después le pidió otra; él no se la quería dar. El *huitranalhue* le dijo que si no se la daba

se lo comía a él. Se la dió de miedo. A los pocos días le pidió un ternero; era un sobrino. En esos mismos días encontró a uno que le dijo como se mataba a los *huitranalhue*. «Si haces lo que yo te voi a decir, entonces lo puedes matar». Le dijo que partiera harta leña e hiciera harto fuego; después que pusiera una olla grande al fuego, i que la tapara con una piedra de moler, i cuando estuviera bien caliente la olla, echara el hueso i la tapara otra vez. Debía tener un caballo ensillado i en el mismo momento corriera a toda rienda como una legua, porque si se quedaba cerca, moría. Lo hizo: montó a caballo, corrió como una legua, se paró i sintió un estruendo. El otro le había dicho que cuando sintiese ese estruendo no había cuidado. Después vino a su casa, rodeó todos los animales i se fué para la cordillera.

UN GUIRIVILU (NGÚRÚVILU)

Pichún Viejo, Galvarino

En el río Quillén, en la mañana bien temprano. Buscaba animales: había niebla. Andaba a caballo. Había un sauce en el río, a orillas de la barranca. Guirivilu estaba arriba de la barranca, en un pedregal. Estaba durmiendo. Tenía la cabeza chica como gato, cola larga, ojos azules. Despertó; comenzó a lamerse el cuerpo. Cuando vió que lo miraban, dió un salto al agua. Hervía el agua. Estos son *ñenco* (ngencó, dueño del agua). Cuando se están bañando los hombres, se forma un remolino i los toma; les tira para abajo con la cola; se ahogan. Les come los talones i bebe la sangre. Lo mis-

mo hace con los animales. Cuando está afuera no tiene fuerza.

UN PIHUICHEÑ EN CHOLCHOL

De José Manquian

Un mapuche andaba en el campo. De repente vió en un *menuco* (pequeño pantano) un pájaro parecido a un gallo grande. Quiso tomarlo; se acercó i le tiró encima la manta. Quedó tapado.

Con cuidado levantó la manta poco á poco. No había nada.

Contó lo que le había sucedido. Al mismo tiempo se enfermó.

Las *machis* i los viejos dijeron que el gallo era un *pihuicheñ* viejo, que de culebrón se había vuelto gallo, i que la enfermedad venía del susto i de la mala influencia del *pihuicheñ*.

Murió a los pocos meses.

UN TRELQUEHUECUFE EN QUEPE

De Manqueo

En el río Quepe hai un remanso.

Un mapuche fué a bañarse ahí.

Se tiró al agua. Inmediatamente se sumerjió. No salió más. Cuatro días lo buscaron. Imposible hallarlo. Hallan pronto a otros ahogados.

Entonces todos dijeron: «Hai *trelquehuecufe*». Nadie se ha bañado más en esa laguna.

UN TRELQUEHUECUFE EN CHOLCHOL

De Lorenzo Manquian

Mi casa en Cholchol está cerca del río. Un día fuí a la orilla, en la tarde. Ví en un pedregal una cosa como cuero de ternero, color café, con pintas blanquizcas. Estaba rodeado de uñas. Huí a mi casa a contarle a mi padre.

Volví con él: íbamos con muchas precauciones; porque un remolino de viento, que jeneralmente arroja al agua al *trelquehuecufe,* podía habernos llevado cerca de él i uno habría perecido en sus garras.

Llegamos; ya se había ido. Mi padre me dijo que si yo hubiera huído a tiempo, alguna desgracia me habría sucedido.

Se cuentan muchos casos de hombres que han sido devorados por este cuero, que tiene mucha fuerza y es como elástico.

CUENTO DE UN MAPUCHE QUE TENIA UN CHERRUVE

De José M. Lonquitue

Un mapuche tenía cuatro mujeres, i tenían la costumbre de irse a bañar diariamente a las doce del día, en el tiempo de verano en una laguna cerca de su casa.

Fué el mapuche a bañarse, i estaba sentado debajo de su ramada cuando llegó una de sus mujeres a bañarse. Al poco rato vuelve mui ajitada a

decirle a su marido una cosa rara que vió en la laguna; le decía: «¡Vamos a verla!».

Lo que vió era una oveja que estaba dentro de la laguna. El mapuche salió en el momento acompañado de sus cuatro mujeres.

Cuando llegaron a la laguna ahí estaba todavía la oveja; era de color pardo. En el acto se puso a tomar la oveja el mapuche, sacándose el chamal. A tiempo de tomarla en la mano se volvió una piedra en forma de un hombre. El mapuche guardó esta piedra para siempre.

Encontrar una visión se llama *perimontun*. Le dió el nombre de *cherruve cura*.

Se mantenía con plata de chafalonía. El mapuche despedazaba estribos, espuelas i frenos de plata i los colocaba debajo; esta plata se iba mermando poco a poco. Esta piedra anunciaba cuando había alguna guerra. Salía a volar de noche en forma de un cometa: éstos se llaman *cherruve* en mapuche.

Cuando llegaba a alguna parte, metía un ruido estruendoso i cuando llegaba a la casa, la misma cosa.

Cuando su dueño iba a la guerra, anunciaba viaje bueno o malo. Amanecía con la boca ensangrentada.

Este mapuche fué un hombre mui rico.

CHONCHOÑ

De Quilaqueo, del otro lado del Cautín

Un hombre tenía una amiga. Era bruja. Fué una noche a su casa. Encontró sin cabeza a la mujer. La

dió vuelta para abajo. Entonces sintió un *chonchoñ* en la puerta. Era la cabeza de la mujer. Arrancó asustado a una casa vecina. La jente dijo: «Es bruja». Hicieron fuego i sintieron revolotear al *chonchoñ*. Después se fueron. En la misma noche, cuando se apartó la jente, entró la cabeza i se unió al cuerpo. Al día siguiente murió el hombre por haber contado.

UNA NIÑA QUE VE UN ANCHIMALLEN

De Lonquitúe

Dice una niña llamada Hueilcao que su madre era María i su padre Queupil.

Hueilcao, que estaba una noche despierta sin hablar una palabra, vió levantarse a su padre mui tarde de la noche a ver los animales en el corral. Su madre le dice al marido: «Lleva tu compañero».

El hombre no habló una palabra del compañero; no había nadie más. Hueilcao temía que le ordenasen salir a ella porque estaba la noche mui oscura.

Ella se hizo mui dormida. El compañero que salió fué una lucecita que alumbró todo adentro i salió tras de su padre.

Esta era un *anchimallen*.

LA MUJER CHONCHOÑ I SU MARIDO

De Lonquitúe

Un mapuche tenía dos mujeres. Una noche las mujeres estaban solas. Las dos tenían familia. El niño de una empezó a llorar mucho; la otra la des-

pertaba hablándole fuerte. No le oía; se levantó i fué a verla. La encontró sin cabeza. En el momento sacó el niño i lo llevó a su cama. Al rato llega el marido. Ella le refirió todo lo que había visto; llegó ebrio. Entonces le dió rabia hizo fuego i no se acostó, esperando ver de que forma llegaba la cabeza. Como al amanecer, llega un pájaro a aletazos a la puerta; no le abrió. El pájaro no se atrevió a entrar porque había mucho fuego. Se sentían aletazos en la puerta. El hombre apagó el fuego, con algún temor. Se retiró. Al amanecer ella dió un quejido lastimero, como despertando. Tenía la cara con rasguños i moretones. El hombre no le dijo nada, siempre pensando en su corazón i cuidando su familia. No le hizo nada. Siguieron viviendo a fin de que no le hiciera daño en su familia. No le contó a nadie, resignado, hasta que ella murió primero.

CHERRUVE

De Ramón Lienan

Namuncura, arjentino, hijo de Calfucura, tenía un *cherruve;* era una piedra. La mandaba a donde quería; a donde los caciques contrarios; los mataba. A los pobres nada les hacía. Vuela como fuego. Sale el *cherruve* de las piezas cerradas, por cualquier parte.

HUITRANALHUE I HUIYUCHE

De Manuel Lonquitúe, de Pillanlelbun

Vicha Cauchu era mui entendido en cosas de brujos. Este aprendió cuando estaba mui joven.

Para robar no se perdía nunca en las noches más oscuras. Decía que para esto él tenía un *huiyuche* o centella. Le servía de indicador para encontrar animales; a donde caía la centella, se iba directamente con la seguridad de buena recojida.

Vicha Cauchu decía que era mui buscado para seguir rastros i decía que era mui fácil; esto lo hace el *huitranalhue*, sigue los rastros i uno va detrás.

El *huitranalhue* va diciendo por aquí van los rastros. Los *huitranalhue* cuando mueren los amos i quedan solos, no hallan donde agregarse; luego salen a buscar donde poder agregarse.

Cauchu siempre decía que los *huitranalhue* venían a agregarse a su lado i a rogarle.

El decía que no convenía tener *huitranalhue* viejos, porque son muy desobedientes y son matadores de jente; después que ellos matan a su amo, salen a andar, porque su amo ya no tiene qué darles.

Para tenerlos buenos hai que ir a buscar o mandar hacer uno nuevo, bueno para cuidador de animales; para crianza de animales, hai que *mollvintucarlo* con sangre de animales, es decir, hacer una comilona, cada un año.

Vicha Cauchu decía que los chilenos dicen que se van al cielo cuando muere alguna persona; éste decía que no es verdad, porque todos los que mueren están en los *reni* aún cuando no sean *calcu* i hasta los que están vivos se encuentran allá.

CAICAI I LLUL-LLUL

De Nahuel Huinca, de Maquehua

Este era joven todavía. En ese tiempo vino un terremoto.

Cuatro adivinos llamados Maripil, Puran, Ruquil i Paillal, anunciaron un temblor a los caciques. Dijeron: «durará seis días». Dijeron: «de una laguna va a salir un *caicai;* se va a juntar con el *llul-llul*». Se acabará entonces la tierra de los mapuches».

Entonces los caciques hicieron un *ngillatun* en Puanco a la orilla de la laguna, de donde saldría el *caicai*. Mataron muchas borregas negras y a un mapuche llamado Antio lo mataron con lanza y le dijeron que no dejara pasar al *caicai*. Su cuerpo lo echaron al mar los adivinos.

Al cuarto día del temblor sintieron como un remolino de viento afuera de la laguna, de donde había salido; era el *caicai*. Le tiraron el lazo i lo atajaron entre todos con lanzas. Lo hicieron volver a la laguna. No tembló más.

CAPITULO XIV

Representaciones colectivas funerarias

Entierro provisorio en los siglos XVII i XVIII.—El primer entierro en la actualidad.—La autopsia del cadáver.—Atenciones con el muerto en el período de espera de las segundas exequias. — Las materias pútridas.—Duración del período de espera.—Invitaciones para el entierro final.—El ataud.—Llegada de los invitados.—La ceremonia final de la actualidad. —El ritual antiguo.—Lugares de sepultación en la antigüedad.—Modos de sepultación.—Los enterratorios modernos.—Viaje del alma a la mansión de los muertos.—Ubicación de la tierra de los muertos en las agrupaciones modernas i en las antiguas.—Residencia de las almas de los brujos.—La vida de ultra tumba.—Metamorfosis definitiva de las almas, concebidas por los mapuches de hoi.

Costumbre inmemorial ha sido entre los araucanos, conservada hasta hoi mismo, no transportar inmediatamente el cadáver a su sepultura definitiva. Esta traslación se efectuaba después de haber permanecido algún tiempo en la casa.

La influencia de la civilización i las prohibiciones dictadas por razón de hijiene por las autoridades en estos últimos años, han puesto atajo a esta práctica del ritual funerario indíjena; pero nó en las agrupaciones aisladas o distantes de centros poblados.

Indicios irrefutables de esta práctica se hallan en algunas referencias de los cronistas, las que prueban que estaba en uso en el siglo XVII. Uno de ellos dice, hablando de un entierro que presenció, que después de vestir al muerto se le colocó sobre unas andas, enramadas con hojas de laurel i de canelo (1). Según el gramático Febrés, se llamaba este aparato *pillúay*.

En el siglo XVIII aparece perfectamente definido el primer entierro. El jesuíta Gómez de Vidaurre consigna este pasaje: «Las mujeres lo visten después con sus mejores vestidos i joyas i lo colocan sobre un túmulo alto que llaman *pillay* i según el sexo le ponen sus armas o instrumentos femeniles con alguna cosa de comer: en este estado queda ocho o talvez veinte días hasta que se juntan todos los parientes» (2).

Otro escritor dió la noticia de que el cadáver se encerraba entre dos maderos i se colgaba en la casa frente al fuego (3).

El ritual funerario de la actualidad, más que los datos vagos o demasiado concisos de los cronistas, dará a conocer mejor el doble entierro araucano, provisorio i final.

---

(1) Núñez de Pineda i Bascuñán, *Cautiverio feliz.*

(2) *Historia,* tomo I, páj. 321.

(3) Usauro Martínez, *La verdad en campaña.*

Tan pronto como fallece algún individuo, rodean el cadáver los deudos i prorrumpen en llanto i lamentaciones. En seguida lo visten con su mejor ropa i vuelven a dejarlo sobre su cama. En algunos lugares bañaban el cuerpo antiguamente, derramándole cántaros de agua antes de vestirlo.

Colgados del techo de la habitación hai constantemente unas zarandas de colihues (Chusquea quila) que denominan *llangi*. Se baja una, se tiende en ella al difunto envuelto en pieles o en un colchón; se rodea de provisiones, como carne, harina, manzanas i *mudai* (licor); se le echan encima sus piezas de vestir. Por último se suspende i se amarra a las vigas, más o menos cerca del fuego. Algunas familias colocan el muerto fuera de la casa, en una enramada especial.

Este aparato fúnebre se llama en las reducciones del norte *pilhuai* i en las del sur *pillai*.

Todos estos pormenores constituyen, pues, una primera inhumación, fija i completamente precisa.

En la última época de la Araucanía independiente se daba aún más solemnidad a este primer entierro. Un escritor de este tiempo suministra las siguientes noticias: «En el patio de la casa ponen dos o cuatro caballos ensillados con las mejores monturas, adornadas con cascabeles i campanillas que prenden de los mandiles i collares. Estos caballos *saltacanes*, que llaman los indios, o bailarines, que dicen en la frontera, están a disposición de otros tantos jinetes, vestidos de gala, que los montan cada media hora para hacerle los honores al muerto. En frente de la casa, a distancia de un cuarto de cuadra, están dieciséis jinetes armados para el mismo fin. Cada media hora montan sus

respectivos caballos i se dividen en cuatro partidas: la primera de vanguardia emprende su marcha a gran galope, abriéndose en sus filas lo suficiente para blandir sus armas, tira cortes i estocadas en todas direcciones, dando vuelta de esta manera alrededor de la casa. Esta misma operación ejecutan las de retaguardia hasta que vuelven a ocupar su primera posición.

Estas evoluciones tienen por objeto alejar el espíritu maligno, i por eso es que, para ahuyentarlo, van gritando durante la carrera: *¡amuge huecuve!*, — ¡fuera diablo!

Entran en seguida los jinetes de los caballos bailarines; les cantan i los caballos empiezan a levantar i dejar caer las manos al compás de la entonación: así van retrocediendo hasta unas doce o más varas, desde cuya distancia los hacen avanzar de nuevo para repetir la misma operación por espacio de cuatro veces. Esta ceremonia tiene por objeto recordarle al muerto los buenos ratos que pasó en esos caballos» (1).

A los tres días de la defunción, por lo común, se practica en el cadáver una manipulación que podría llamarse autopsia, en particular con los caciques i personajes de consideración.

Ha sido una práctica nunca abandonada por los araucanos.

Había individuos diestros en abrir el abdomen a cuchillo para estraer la vejiga de la hiel, calcinar algunos residuos en un plato de greda i determinar la clase de veneno que había causado la muerte.

---

(1) Ruiz de Aldea, *Los araucanos i sus costumbres.*

Llamáronse estos operadores en la lengua antigua *cüpove* i la operación *cüpon*.

Durante el siglo XIX se operaba de esta manera. Bajábase al suelo al *pillhuai*. El operador hacía dos tajos en cruz en la parte superior del abdomen, hacia el lado derecho; algunos ayudantes, cuatro de ordinario, levantaban la piel i el diafragma con unos garfios de madera llamados *quil paihue*. El manipulador principal rompía con el mismo cuchillo la vejiga de la hiel i con una cuchara de madera estraía una porción de la bilis i la vaciaba en el plato que se tenía de antemano al fuego.

Al poco rato alzaba el plato, rejistraba cuidadosamente su contenido i, por fin, decía la clase de veneno que se presentaba a su vista (1).

Los miembros de la familia se hallaban presentes i después de esta declaración hacían las conjeturas consiguientes.

Hai seis clases de venenos (*vuñapue*): blanco (*ligvuñapue*), azul (*calvuvuñapue*), negro (*curevuñapue*), amarillo (*chodvuñapue*), colorado (*quelivuñapue*), sólido o espeso (*curavuñapue*).

El operador se llama hoi *cúlpolave* o *malelcheve* i la operación, *malúon*.

En las reducciones del sur no se calcina la bilis. El manipulador estrae la vejiga, la exhibe a los espectadores i dice: «¡Mírenla!, le dieron veneno en la carne» (o en otra comida).

Cuando llega a la casa este personaje i va a principiar su tarea, el jefe de la familia hace esta

---

(1) Febrés, «vuñapue, el veneno». — Augusta, «veneno mortal, *langemchewe*».

prevención: «Cuiden que los niños no entren, porque es malo cuando miran» (1).

Se encuentra hasta el presente completamente jeneralizada en todas las secciones de la raza la opinión de que el alma queda inmediata al cadáver desde la muerte hasta la ceremonia final. Sólo después de las segundas exequias podía penetrar al país de los muertos.

Por lo tanto, se considera el difunto como si estuviese aún vivo i se les rodea de las atenciones posibles: se le renueva la comida i se le habla. Cuando los hombres beben licor, derraman un poco frente de él i le dicen: «Come con nosotros». Se ensilla su caballo todos los días i se deja cerca de la casa por si el espíritu desea salir.

Se evita asímismo la intervención de los malos espíritus, a cuyos ataques está particularmente espuesto el cadáver.

Esta solicitud no escluye un sentimiento de temor por el muerto, que aparece revestido de cierto poder májico. Nadie se atreve a manosearlo irrespetuosamente, porque corre el peligro de ser víctima de alguna desgracia. No solamente el cuerpo es objeto tabuado, sino también los muebles i la ropa que ha recibido su contacto material; participan de su virtud nociva. Ningún mapuche se atreve a usar las prendas sobrantes de un muerto. Suele venderlas en otras reducciones apartadas de la suya.

No se hallan rastros por ahora entre los araucanos de que entrase para la realización del rito final la obligación de esperar que la descomposición

(1) Anotaciones del autor en varias reducciones.

cadavérica se verificara, como ha sucedido en otros pueblos no civilizados.

Las materias pútridas no producían a los moradores de la casa ninguna sensación desagradable, a causa quizás de la costumbre o de la deficiencia olfativa de la raza.

Con todo, ha debido ser la necesidad de disminuir la intensidad de la putrefacción o de neutralizar sus efectos siniestros, el orijen de la costumbre de colocar el muerto, en las secciones del norte i de la costa, afuera de la vivienda o en el interior; pero en el *huampu*, bien embreado en sus intersticios.

El período de espera que media entre el primer entierro i la ceremonia final, tiene una duración variable, que fluctúa entre uno i tres meses. Sobre todo se prolonga en las agrupaciones aisladas; pues en las cercanas a centros poblados, las autoridades han limitado el plazo a ocho días (1).

Depende del tiempo que la familia necesita para la preparación de la fiesta terminal. Han dado siempre los araucanos a esta reunión, particularmente cuando se trata de un cacique o de alguno de sus deudos inmediatos o ricos, una importancia estrema. Se requieren, por consiguiente, preparativos laboriosos: juntar provisiones, matar animales, fabricar licores.

No se practicaba la doble ceremonia con los cadáveres de los párvulos i niños de poca edad; la muerte de éstos era un fenómeno infra-social, que dejaba indiferente a la comunidad.

Especialmente cuando la muerte ocurre en invierno o primavera, se aplaza la ceremonia para la

(1) Por circular del Ministerio de Colonización, 1905.

estación de las cosechas, a fin de poder reunir dinero para la compra de vino i las especies de consumo indispensables.

Como esta ceremonia tenía el carácter de colectiva, los parientes contribuían a darle solemnidad ayudando con algunas provisiones a los dueños del duelo.

Se dirijen, por último, citaciones a los parientes que residen lejos del grupo, a los amigos i vecinos. El miembro más caracterizado de la familia que preside el duelo, habla en estos términos a sus subordinados acerca del particular: «Tienen que ir a dar a conocer los deseos del dueño del muerto, de toda la familia. Todos deben saberlo. Si no saben pueden enojarse, pueden decir: «¿Por qué será que no nos vienen a dar a conocer?» (el duelo). Un mensajero (*huerquen*) tiene que ir mañana (1).

Cuando las condiciones de la segunda ceremonia se han cumplido, se procede al arreglo de ataud. Se ahueca un tronco de árbol para colocar dentro el cadáver. Otro madero, también ahuecado, sirve de cubierta. Todo el ataud se llama *huampu* (canoa); el trozo destinado a recibir el cuerpo tiene el nombre de *huampu la* (canoa para muerto), i la tapa, *tacú huampu* (canoa para cubierta).

Este requisito se cumplía sobre todo en las agrupaciones del sur, donde se acostumbraba dejar por más tiempo el cadáver dentro de la casa; pero en las del norte, el *huampu* se preparaba luego después de la muerte, porque a los diez o veinte días el cuerpo se guardaba en él i se dejaba, hermética-

(1) De una relación en mapuche sobre el entierro, escrita para el autor por el joven indíjena Ramón Manquian.

mente cerrado, o en el suelo o suspendido de las vigas frente al fuego.

Desde el día anterior al de la ceremonia final, comienzan a llegar los invitados a la casa. El que preside el duelo habla así a los suyos: «Hoi va a ser la víspera de la fiesta del muerto. Esta noche van a tomar los forasteros, hombres i mujeres. No lloren las mujeres. Ya tiene que irse a la tierra de los muertos. Tienen que ensillarle el caballo toda la noche; tenemos que matar ese caballo. Hai que llevarle comida al muerto i todas sus prendas» (1).

El día de las exequias finales, por la mañana, se desata el *pillai* o *llangi* i cuatro hombres lo conducen a un campo abierto próximo a la casa i no distante del interratorio. El ataud se traslada en carreta al mismo sitio.

Los conductores del cadáver plantan cuatro varas i de ellas suspenden el *pillai*. A la cabecera se planta una cruz o la figura indíjena (*adentu mamúl* o *collon*). Afirmada sobre ésta se coloca una larga quila (Cusquea quila) con una pequeña bandera blanca.

Hombres i mujeres de las familias trasladan todas las viandas. Las últimas encienden varias fogatas i dan principio a la confección de la comida, de diversas clases i principalmente de carne asada.

Los convidados van llegando. Las mujeres se sientan cerca del *pillai* formando círculo. Más atrás, con un claro como de 12 metros, se sitúan los hombres, montados i en grupos que indican que pertenecen a las familias distintas. En cada una se destaca la figura de un indíjena, que es el jefe.

---

(1) Relación de Manquian.

Estos grupos se colocan por lo jeneral en la misma orientación del lugar de que proceden. Por eso se conoce al llegar a un entierro la dirección de las casas de los caciques invitados.

Cuando se calcula que no llega más jente, el miembro más importante de la familia sube a caballo, toma la bandera i, acompañado de los parientes varones, de algunas vueltas por el espacio en claro entre las mujeres i los invitados. Este movimiento jiratorio, bastante rápido, se llama *avuin*. Todos gritan: «Ya, ya, yaaaa!». Este acto tiene por objeto ahuyentar los espíritus nocivos que se encuentran cerca del difunto (1).

Una vez que se concluye, el círculo de jinetes indíjenas, se desmonta i se sienta en el suelo. La familia que dirije el duelo principia a repartir carne, fuentes de comida, pan i cántaros de licor.

Todos los miembros de la familia del duelo tienen la obligación de dar de comer a los invitados; éstos por su parte deben tener mui presente la clase de carne que se les da, pues al recibirla contraen el compromiso de devolverla en la primera fiesta que haya en su tierra.

Después de esta comida, todos suben otra vez a sus caballos. El que preside la ceremonia, toma de nuevo la bandera, se la pasa un cacique i le ruega repetir el acto de la vuelta con su jente. Sucesivamente van haciendo lo mismo los demás caciques.

Suelen acompañarse estas vueltas con el ruido de las *trutrucas* (instrumento musical), tambores i pitos.

---

(1) Robles Rodríguez en su monografía *Entierro de Huilio Llenan* da interesantes detalles.

Concluído este detalle del ceremonial, la familia del duelo pasa a saludar a todos los invitados, uno por uno i en prolongado coloquio de agradecimiento.

Queda el acto esencial de estas segundas exequias: la traslación del muerto al enterratorio (*eltun*).

Toda la ceremonia del entierro se llama *eluun* i la última parte, *rengal luun* (*rengal*, enterrado).

Efectúase la traslación al declinar la tarde de este mismo día i en ocasiones al siguiente.

Antes de partir, algunos oradores (*hueupive*), se colocan a la cabecera i a los piés del difunto i hablan de las virtudes i antepasados del estinto. Han de ser hombres de edad i en posesión de los antecedentes jenealójicos de la familia.

Una parte de la concurrencia se dirije procesionalmente al cementerio.

Cuatro indíjenas conducen en hombros el féretro (*pillai*). En una carreta se trasporta el ataud (*huampu*).

Las mujeres de la familia lloran desde este momento hasta que el cadáver desciende a la fosa. Lo hacen todavía de la manera de que dan cuenta los cronistas (1). Es un llanto cantado en una escala que se desarrolla de las notas altas a las bajas i vice-versa. No se conoce entre las indias el llanto de sollozos, propio de los pueblos civilizados.

El concierto de lamentaciones (2) de las mujeres alrededor del muerto no es únicamente una práctica fúnebre, sino una serie de maldiciones contra

---

(1) Ovalle, *Histórica relación*, páj. 70.

(2) Se ha informado al autor que entre el llanto de las indias se intercalan frases imprecativas contra el autor de la muerte, del envenenador.

el matador, májicamente eficaces en algunas ocasiones; la venganza toma esta forma a falta de otra más positiva.

Abre la marcha el jefe del duelo, a caballo i bandera en mano. Siguiéndole las mujeres a pie i grupos revueltos de los dos sexos en seguida.

Hasta hace pocos años, en esta parte del ceremonial i en las anteriores, desempeñaban papel importante indios montados en caballos con cascabeles i abigarradamente enjaezados (*amelcahuellu*).

El acompañamiento llega a un hoyo que de antemano se tiene cavado. Un mapuche desciende al fondo. Otros amarran la mitad inferior del ataud i lo bajan. Luego después se ata con un lazo el cadáver i desde arriba se le deja caer suavemente sobre el ataud. El mapuche cubre el cuerpo con mantas i *lamas;* a los lados, dentro i fuera de la canoa, coloca algunos comestibles, cántaros con licor, frenos, espuelas, etc. Son los vestidos, las provisiones i útiles para el largo viaje que el alma debe emprender.

Por último, se hace bajar la tapa del ataud de manera que cubra el cadáver. Se derrama un poco de vino sobre este sarcófago. Sale el mapuche i varios hombres llenan el hoyo con tierra. Inmediatamente o después se planta una cruz o algunos de los símbolos indíjenas i suele cubrirse la fosa con otra canoa invertida, especie de túmulo que tiene el nombre de *lifco.*

Práctica recién abandonada ha sido enterrar un caballo muerto en la sepultura o colgarlo ya entero, ya en partes, como la cabeza o la piel, en un palo horizontal sostenido en otros dos verticales. Tam-

bién se les dejaba en otros tiempos sus armas, especialmente la lanza.

La concurrencia va a incorporarse al concurso de invitados al duelo cuando se da por terminado el último detalle del ceremonial.

La fiesta continúa hasta que se consumen las provisiones i el licor, a veces hasta tres días después del entierro.

Los miembros de la familia abandonan el aspecto triste que habían tomado i participan de la alegría i libaciones jenerales. Al fin i al cabo, tienen la convicción de que, con las últimas exequias, el alma ha salido del aislamiento que sigue a la muerte i va en viaje a reunirse a sus antepasados. Así, bien examinado el ritual, el segundo duelo no es un simple cambio de lugar, sino una transformación benéfica en la condición del difunto.

Según la versión de los cronistas, el ritual del entierro definitivo ha ido variando en algunos detalles en las distintas épocas, aunque no en el fondo. En los siglos XVI i XVII se mataba una «oveja de la tierra» (*hueque*) en la misma sepultura i en sus alrededores, estando sentados los caciques, se efectuaba el consumo del licor i las provisiones. El llanto no estaba circunscrito a las mujeres i parientes, sino a todos o a la mayoría de los acompañantes.

En el ceremonial no intervenían jinetes; todos asistían a pie. Los caballos figuraban únicamente como bestias de carga.

En la sepultura se dejaba un fuego encendido, que se mantenía hasta por un año, uso que no se perpetuó.

Tampoco se trasmitieron a las jeneraciones posteriores unas exequias conmemorativas que se

realizaban al año de la inhumación. Juntábanse los parientes en la sepultura, sobre la cual mataban animales i derramaban la sangre para que tuviese el enterrado que comer. Jiraban alrededor de la tumba derramando cántaros de chicha sobre ella i contándole al muerto las novedades de la tierra, desde su partida. Renovaban las provisiones i el licor i lo abandonaban para siempre (1).

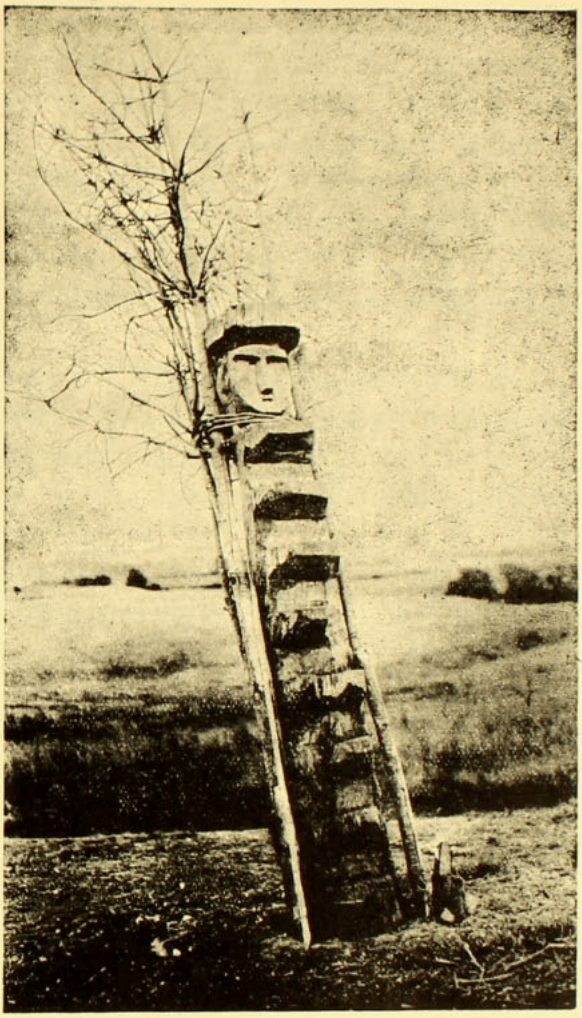
En el trayecto de la casa al cementerio una mujer iba arrojando rescoldo por el camino que seguía el muerto, para que el alma no se volviera a la casa. Indica tal uso una prueba evidente de que la presencia del espíritu imponía a los vivos la carga onerosa de proveer a sus necesidades.

En la segunda mitad del siglo XVIII se mezclaban al concurso fúnebre algunos jinetes. «Dos jóvenes a caballo, corriendo a rienda suelta, preceden el acompañamiento» (2). En el siglo siguiente concurren al duelo principalmente individuos montados. Para hacer más suntuosa la fiesta, se engalan algunas cabalgaduras i se les cuelgan cascabeles, detalle que va cayendo en el olvido al presente.

Lo que no se ha abandonado hasta el día, desde épocas inmemoriales, ha sido la relación de méritos i la jenealojía de los muertos, hecha en el momento de la sepultación. Los cronistas llamaron esta relación «romances particulares» (3). Después se denominó *coyagtun* (hablar enfáticamente en una reunión) i, por último, *hueupin* (discurso, relación).

---

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 164.
(2) Molina, *Compendio*, páj. 172.
(3) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 164.



Rehue de machi hombre.—Cholchol

Cuando llegaron los españoles i aún después de la conquista, las tumbas de los caciques se colocaban en los cerros o en lugares destinados a las reuniones, donde se hallaba plantado el *rehue,* para que recibieran la chicha i los comestibles que les ofrendaban sus descendientes.

El resto de los individuos que no investían autoridad debieron ser depositados en sitios o faldas vecinas, más o menos apartados, a juzgar por los restos de pedernal, de alfarería i huesos que se han encontrado en algunos parajes. Se llamaban estos enterratorios puúllil (de puúlli, loma, palabra anticuada).

Con anterioridad a la conquista española, los cadáveres no recibían propiamente sepultura sino que eran colocados sobre el suelo i cubiertos de tierra i piedras hasta formar una especie de túmulo. Envolvíanlos en cuero o cortezas de árboles.

A esta costumbre sucedió la de sepultar los muertos en hoyos mui superficiales, sobre los cuales se arreglaba el montículo. El cadáver iba colocado dentro de dos troncos escavados, que se atravesaban también «entre dos árboles juntos o fuertes horcones».

Antes de la ocupación definitiva de la Araucanía por el ejército chileno, se veían aún estas sepulturas en muchos lugares del centro i del este. «Los panteones araucanos se distinguen por unos pequeños promontorios de piedras, ramas i troncos de árboles, puestos en forma de cruces, para evitar que los animales estraigan los cadáveres» (1).

Después de la ocupación quedaban todavía nu-

(1) Ruiz de Aldea, *Los araucanos i sus costumbres.*

merosos túmulos de piedra en las reducciones de las dos faldas de Nahuelbuta, particularmente en las hoyas de los ríos Purén, Lumaco i Cholchol.

Los pasajes de los cronistas sobre ritos funerarios i los restos humanos, pertenecientes a las sepulturas más antiguas que se han encontrado en el territorio araucano, demuestran que el ataud de troncos de roble no se usó antes de la conquista española.

En cambio, los trabajos agrícolas practicados en faldas i alturas, han sacado a la superficie del suelo grandes ollas de arcilla o tinajas anchas en su base i progresivamente angostas hacia arriba, con una tapa sobrepuesta. Contienen estas vasijas algunos restos del cuerpo, que indican sin lugar a duda que el cadáver entero o destrozado, o bien los huesos han sido colocados antes de la cocción dentro de esta una primitiva, particularmente de niños (1).

No puede dudarse tampoco que los araucanos tomaron tal práctica, que recuerdan por tradición algunos indios, de las agrupaciones del norte, sometidos directamente a la influencia peruana.

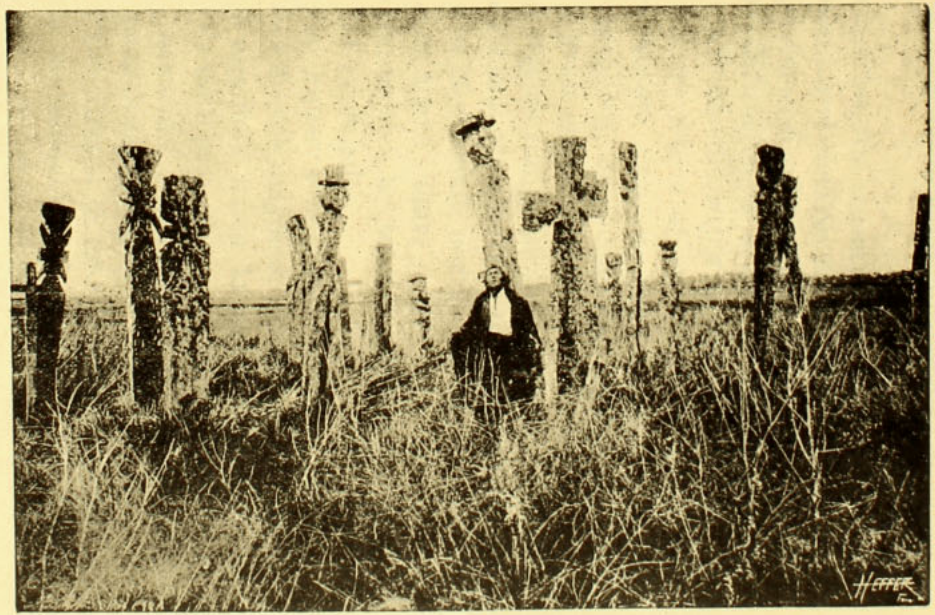
Los indios aprendieron de los españoles la usanza de poner en ellos cruces católicas, figuras de hombre o mujer (*chemamúll*), toscamente labradas en madera, i símbolos diversos, cuya significación no comprenden los mapuches actuales.

Los cementerios conservan el nombre de *eltun*.

En cada reducción existe uno. Los de la misma sangre deben enterrarse en él.

Los enterratorios son lugares que inspiran un re-

(1) Ejemplares examinados por el autor en las provincias de Malleco i Cautín.



Cementerio Indígena

lijioso respeto a los araucanos, porque ahí reposan en común varias jeneraciones de antepasados i porque entre los vivos i los muertos no se rompen los lazos de unión; unos i otros tienen que vivir cerca para que se efectúe un cambio constante de buenos oficios.

Por eso una familia creería faltar a un deber primordial sepultar el cadáver de un deudo en otro recinto que no fuese el enterratorio del grupo. Cuando ocurre una defunción el araucano va hoi comúnmente a la oficina del rejistro civil a practicar la inscripción, pero nunca al cementerio de la comuna. Anteriormente algunos eran sepultados en cementerios católicos, de donde sus deudos los estraían, con gran enojo de los misioneros.

Los cementerios indíjenas se inauguran con una fiesta *(hue eltun)*, cementerio nuevo, mui raras por cuanto solo se efectuaban por la instalación de una familia en un nuevo lugar.

Por ningún motivo las tumbas pueden jamás ser destruídas ni cambiadas.

El indio se muestra mui solícito en el cuidado de las tumbas de sus mayores, profanadas desde la dominación española hasta la república por los buscadores de entierros. Estas profanaciones exasperaban al araucano i ahondaban su rencor profundo a la raza antagónica.

El acceso del alma a la mansión de los muertos no ocurría a continuación del entierro final. Tenía que emprender un largo viaje al través del mar, por una vía sembrada de todo jénero de peligros.

Los datos de los cronistas acerca de la idea que los indios tenían de la ubicación del mundo de los muertos, no son uniformes ni bastantes claros.

Una observación persistente sobre esta materia en todos los ramales de la raza, conduce a la conclusión de que las agrupaciones de la costa i del centro sitúan actualmente la mansión común de las almas (*amuchimaihue*, tierra de la despedida) al otro lado del mar, en una isla.

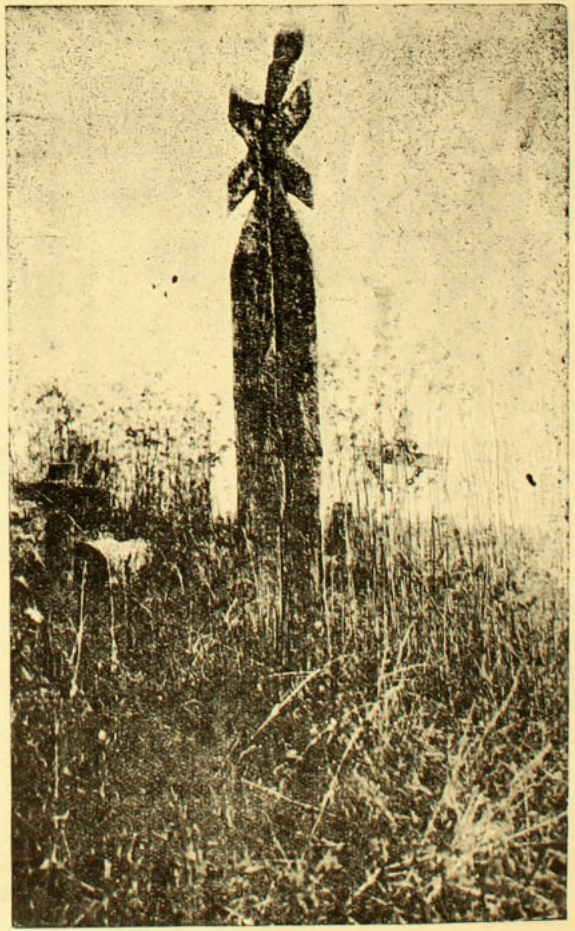
En las tribus del este creen situada la tierra de los muertos tras la cordillera de los Andes. Aún suponen los indios andinos, seguramente los que residen mui al oriente, que las almas penetran al interior de los volcanes. Hai numerosas tradiciones que comprueban esta situación de la morada futura.

El viaje del muerto a ultra cordillera no podía ser sino la reproducción del tráfico frecuente de las tribus hacia las comarcas afines del este.

La comunicación de los indios de distintas rejiones i el cambio de residencia de muchos, que no se preocupan de modificar el concepto heredado de la otra vida cuando llegan al último lugar, han contribuido a producir la confusión acerca de este particular.

El hecho fijo, universalmente aceptado en la raza, es que hai otra tierra mapuche.

En muchas agrupaciones del poniente i del centro corre la siguiente leyenda: las almas llegan a la orilla del mar, a un paraje donde hai una barranca mui alta i cortada a pique; abajo bulle el mar en una hondura profunda. Llaman a gritos al *trempilcahue* (especie de lanchero) con estas palabras: «*Nontupaguen, trempilcahue yem!*» (venga a pasarme). Llega i se emprende el viaje, espuestos a riesgos inminentes. Las almas de los muertos del levante realizan el paso de la cordillera a caballo i a pié la ascensión de los volcanes.



Cruces de los cementerios.—Estilización del muerto

Talvez entre los araucanos que conocieron los cronistas, las ideas sobre la mansión ultraterrenal eran tan confusas como hoi.

Lo que consignan determinadamente estos escritores es que unos indios situaban el lugar de la vida futura al lado opuesto del océano i otros hacia el este de la cordillera de los Andes. Hai, pues, una perfecta conformidad entre lo que creyeron las antiguas agrupaciones i lo que han creído las modernas.

Uno de los cronistas recojió probablemente de alguna de las tribus de la costa una de las muchas tradiciones que, como ahora, corren entre los indios acerca de la otra vida. Los demás escritores fueron repitiéndola. Tal fué la tradición de que inmediatamente de sepultado el cadáver llegaba el alma a la orilla del mar i una vieja transformada en ballena llamada *trempilcahue,* la conducía a la otra banda. Antes de llegar al término del viaje, había un paso estrecho que vijilaba otra vieja, a la cual se pagaba una contribución de pasaje, i en su defecto ella le arrancaba un ojo al viajero.

El indio, cuya tendencia a concretar sus ideas es tan propia de su mentalidad, radicó la mansión de ultratumba en la isla Mocha. Los isleños, por embuste o quizás por utilitarismo, fomentaban entre los indios de tierra firme esta persuasión, pues les aseguraban que por allí traficaban las almas para la otra ribera marítima, que se despedían de ellos i presenciaban al comenzar de la noche «horribles visiones i formidables apariencias» (1).

---

(1) Rosales,. *Conquista espiritual de Chile.*

Con la ocupación definitiva de la isla por los españoles i chilenos, sucesivamente, desapareció en los mapuches de la costa i del centro la creencia de que allí está la morada común de las almas i persistió tan sólo la de que se halla ubicada en una tierra de occidente, en la otra ribera del océano, acaso por analojía con la puesta del sol.

En el conjunto de las manifestaciones supersticiosas de los araucanos se descubre otra residencia para las almas de los brujos: éstos no emigran al otro lado del mar, sino que se quedan en las tierras de los mapuches, en cuevas de enormes estensión, situadas en el interior de cerros i cordilleras. Es un verdadero mundo subterráneo *(reni)* que cuidan culebrones *(ihuai)* i otros monstruos antropófagos.

Con la influencia del cristianismo, las ideas de ultratumba han avanzado en una parte de la población araucana hacia una concepción incoherente del cielo i del interior de la tierra, o sea de otro mundo dividido en supraterrenal para los buenos i subterráneo para los malos (1).

Cuando las almas llegan al otro mundo, conservan las ocupaciones i los caracteres que los individuos tenían en éste. El indio concibe la supervivencia del alma como simple continuación de la vida terrestre.

En consecuencia, no se rompía allá la jerarquía social: el cacique i el hombre rico gozaban de las preeminencias i ventajas materiales de la existencia terrenal; el pobre continuaba en su misma condición. Había, pues, almas superiores e inferiores.

---

(1) Investigaciones del autor.

Recíbenlas, en primer lugar sus parientes, con el mismo ceremonial de la tierra i celebran en su honor una fiesta suntuosa, en la que el licor se bebe en abundancia.

Sigue a continuación una vida holgada para las personas revestidas de alguna importancia o mérito, porque los medios de existencia son fáciles i abundantes en esa mansión privilejiada: comestibles, licores, lugares adecuados para fiestas, todo se halla a su disposición. Los juegos de chueca, *ngill atun* (rogativas), *cahuiñ* (reuniones para beber u otro objeto), se suceden de un modo interminable.

Es un sistema de felicidad material. Las ideas de espiación i recompensa no se asocian al concepto de la existencia futura.

Los hombres se juntan con sus mujeres, muertas ya o que mueren después de él; los dos sexos carecen de propiedades prolíficas, por cuanto son espíritus i no seres materiales.

Mui estendida se halla entre las diversas secciones indíjenas la creencia de que las almas entran en acción en el otro mundo únicamente en la noche. En el día se opera en ellas una metamorfosis: las de los pobres se transforman en animales, principalmente en sapos, i las de los caciques i ricos en carbones. En la noche domina la actividad i en el día el silencio.

Como las almas supervivientes no reciben sanción alguna de recompensa o castigo en lugar especial, no afecta al araucano durante su vida la sanción psicolójica o el remordimiento (1).

---

(1) Estudios minuciosos hechos por el autor en distintos lugares de araucanía, ya por anotación de tradiciones, ya por

El abate don Juan Ignacio Molina, aunque no mui noticioso, el más concienzudo de los investigadores antiguos, consigna este informe acerca de la dedicación de las almas en la vida futura.

«En cuanto, pues, al destino que tendrán las almas después de la separación de los cuerpos, sus sistemas no son uniformes. Todos convienen en decir, con los demás americanos, que después de muertos van a la otra parte del mar, hacia el occidente, a un cierto lugar llamado Gulcheman, esto es, la morada de los hombres tramontanos. Pero algunos creen que aquella estancia sea dividida en dos rejiones; una llena de delicias para los buenos, i la otra, falta de todas cosas, para los malos. Otros, por lo contrario, son de opinión que todos los muertos gozarán allí indistintamente placeres eternos, pretendiendo que las acciones mundanas no tengan ningún influjo sobre el estado futuro (1).

El padre Rosales, que anotó con bastantes detalles las costumbres del siglo XVII, dividió en tres órdenes el destino de los muertos: los caciques i ricos se quedaban en las sepulturas convertidos en moscardones, i de allí salían a ver a sus parientes i a tomar parte en sus reuniones, o bien habitaban los volcanes; los guerreros, que subían a las nubes i se transformaban en truenos i relámpagos; los hombres i mujeres comunes que iban a una tierra estéril, donde había que sembrar, hacer fuego con

---

la información verbal directa, practicada con las precauciones del caso para evitar negativas i vacilaciones, que a una persona no esperimentada en esta clase de trabajos, pueden inducir a error.

(1) *Compendio*, páj. 172.

leña mojada i afrontar una vida llena de trabajos. Para proporcionarse fuego en aquella mansión triste, aunque no exenta de diversiones, los hombres se cauterizaban un brazo, operación que se denominaba *copen*.

Un tanto especiosa es la clasificación del cronista, o por lo menos circunscrita a una época determinada. La verdad es que en todo tiempo los indios han creído que la otra existencia es el reflejo de ésta i que, por lo tanto, el pobre ha de conservar allí una condición más trabajada que la del hombre investido de alta dignidad. Por este motivo todos procuraban llevar fuego para la cocción de sus alimentos i se cauterizaban los brazos con puntas de cañas encendidas, práctica que se llamaba *copen* i que sólo se ha estinguido de pocos años acá. Soplando en la otra vida la cauterización, salía fuego.

Las almas podían volver al mundo de los vivos i librar con sus enemiogos en el espacio combates encarnizados; tal era la interpretación que daban a las tempestades (1). En algunas ocasiones vienen en busca de sus parientes, según los mapuches de hoi.

Esta vuelta de los espíritus al lado de los suyos para visitarlos i prestarles protección guarda perfecta conformidad con el estado mental de la sociedad araucana. La conciencia colectiva no se avenia a considerar desde luego como hecho irrevocable la muerte; sentíase por algún tiempo ligada a un miembro que había sido parte de la vida común.

En el mundo de los espíritus las almas mueren a su vez, sin que este aniquilamiento importe un

(1) Cronistas.

castigo. La vida futura tiene la misma duración que la terrestre. Después los individuos se convierten en carbones; sobrevenía la nada. La concepción araucana se apoya en la simple supervivencia sin reencarnación.

No es unánime esta creencia: en algunas zonas están persuadidos los indios de que las almas se transforman en aves dotadas de voluntad i sentimientos humanos, en espíritus nocivos.

CAPITULO XV

Psicolojía araucana

La memoria.—Tipos de memoria indíjena.—El huerquen o mensajero.—Memoria auditiva i de los sentimientos. —La imajinación.—La oratoria araucana. — El sentimiento estético.—Las facultades intelectuales.—El proceso de asimilación en el araucano. — La educación. —Dificultades de renovación por el idioma.—El lenguaje de los jestos.

Desde el punto de vista de la intelijencia, de la imajinación i la memoria, es fundamental la diferencia que existe entre la mentalidad de los pueblos civilizados i la de los de cultura media. Mientras que en los primeros se han fijado definitivamente los rasgos psíquicos, en los otros se hallan en un estado de incompleto desarrollo. De aquí la deficiencia de las funciones intelectuales de las comunidades indíjenas.

La vida mental araucana presenta, pues, los vacíos comunes a las razas similares.

Así, considerados los araucanos por el aspecto de la memoria, pertenecen al tipo visual-motor.

Las tres clases de recuerdos visuales son los de la forma, del color i del movimiento. Las imájenes de forma retenidas por los músculos de los ojos, constituyen una operación mental más simple que la retención de las de color, en las cuales intervienen, fuera del órgano de la vista, los centros corticales asociados.

Pues bien, entre los araucanos predominaba la facultad retentiva de la forma de los objetos, de sus dimensiones i contornos. En cambio, entre los españoles era más intensa que entre los indios la evocación mental de los colores.

Incluída al tipo visual-motor va la memoria del movimiento o de actos, que se denomina orgánico o motriz. Dentro de este jénero de memoria se hallan las acciones automáticas secundarias, como la marcha, la conservación del equilibrio, todos los ejercicios del cuerpo, los juegos de destreza i el aprendizaje de oficios manuales.

La memoria motriz completaba la retentiva especial del araucano.

Como visual - motor almacenaba en su cerebro mayor número de imájenes o representaciones visuales motoras.

Como pertenecientes a este jénero de memoria, las razas americanas i, por consiguiente, la de nuestros aborijenes, poseían estraordinariamente desarrollado el sentido de los lugares i el de la dirección. Los cronistas de las diversas secciones del continente consignan copiosas noticias a este respecto, que sería prolijo agrupar aquí; nos interesan de preferencia las relativas a nuestros naturales.

Desde antes de la conquista i en los tiempos que le siguieron, los indios de la costa i los de las islas de la Mocha i Santa María, se orientaban con una precisión de pilotos esperimentados, que disponen de instrumentos náuticos de todas clases, al través del océano para buscar una ensenada, una punta de rocas, un puerto o cualquier otro accidente de la topografía marítima de esa latitud.

Orijinaban estos continuos atraviesos del mar, el comercio o intercambio de especies, los asaltos a embarcaciones enemigas, comunmente españolas i la busca de espacios favorables a la pesca.

La operación de cruzar el mar no estaba exenta, por cierto, del fondo májico que tenían todos los actos del indio. A uno de los cronistas más observadores i minuciosos pertenece este pasaje acerca del particular: «Vienen cantando al son de los remos ciertas canciones en que piden al mar les deje pasar a comerciar prósperamente» (1).

El cronista Núñez de Pineda i Bascuñán, va dejando constancia de esta memoria de los lugares i del prodijioso sentido de la orientación entre los araucanos en la primera parte de su libro, al narrar las peripecias de su viaje de cautivo al interior de la tierra en días de tempestad deshecha. A esas pájinas pertenece la siguiente cita: «Ya con la resolución última el compañero (Maulican) había subido en su caballo, i como iba guiando por delante, dió de hocicos con caballo i todo en un zanjón, quebrada o foso hondo, que no sabré decir lo que fué, pues no nos pudimos ver el uno al otro con la grande oscuridad de tan perversa noche. Al ruido

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 173.

de la porrada del caballo i tropezón estraño, me detuve, i él me dijo, caído en el suelo: teneos allá, capitán, no paséis acá hasta que reconozca si hai otro paso más arriba o más abajo. Dió una vuelta por una i otra parte, i como los relámpagos, truenos i rayos eran continuos, con el resplandor de ellos divisó cerca de sí una veredilla, que palpándola con las manos, la pudo bien reconocer i rejistrar» (1). Agrega el prisionero español: «con que seguimos la vereda que la fortuna nos había deparado, i para no perderla no quiso volver a montar en su caballo i me mandó se le arrease, porque quería con piés i manos irla palpando por no dar lugar a que se le fuese de las manos. Seguímosla poco más o menos de una legua».

En esta misma parte de las memorias del capitán cautivo, se anotan algunos detalles acerca de la precisión admirable con que los indios vadeaban los ríos en horas de avenida.

Esta seguridad del indio para conocer por el aspecto de las aguas el fondo alto o bajo de los ríos, ha sido cualidad visual de todos los tiempos. En un día del mes de Agosto de 1908 (el autor vió en Temuco este hecho. Dos días antes había llovido con fuerza; el tercero amaneció despejado i con sol. El río Cautín, que bordea la ciudad de Temuco, venía invadeable. Como a las 12 M. varios grupos de indios a caballo, de numerosas reducciones del sur, se juntaban en la orilla de esa dirección. Uno de ellos examina el curso de las aguas en un trecho como de 200 metros i recorre una i otra vez las curvas, las correntadas i los remansos. Se echa de re-

(1) *Cautiverio feliz*, páj. 77.

pente al agua donde era tal vez menos impetuosa la corriente i donde no había peligro de ser arrastrado a un espacio acanalado. El caballo nada un poco en lo más hondo i sale al lado opuesto diestramente dirijido por su dueño. Por esta misma parte cruzan el Cautín los otros que esperaban i todos se dirijen a la ciudad, sin preocuparse en lo menor del riesgo que habían corrido i sin mirar atrás los que pasaban adelante para ver qué suerte corrían sus compañeros.

Retiene en todas sus particularidades las imájenes de los lugares, aunque los haya recorrido una sola vez i aunque sean caminos, bosques, lagunas, ríos i costas.

En el verano de 1894, el autor hizo un viaje a caballo desde Victoria hasta Curacautín. Servíale de mozo e intérprete un indio de las cercanías de Angol llamado Tolorza (corrupción de Solorza). El camino se estendía desde Victoria en dirección hacia el suroeste, i en un espacio como de veinte kilómetros iba partiendo las selvas i estaba cubierto de grandes troncos, que aún no habían sido arrancados i dificultaban la marcha. Era necesario hacer paradas a cortos trechos, ya para beber agua o cerveza, ya para dar descanso a los caballos, para almorzar i guarecerse del sol abrasador a la sombra de un roble. El indio recorría por primera vez ese camino.

A la vuelta venía diciendo: «Aquí nos paramos a la ida a componer las monturas; debajo de aquellos robles estuvimos sesteando; en este frente fué donde almorzamos». En efecto, nos desviamos como unos cien metros a un lado del camino i ahí estaban todavía los pedazos de papel i una caja vacía de

sardinas. No se le habían escapado ni una vuelta, un árbol, tronco ni vertiente.

No sólo fijaba el araucano las imájenes visuales nuevas, sino que conservaba con toda precisión las antiguas. Un vecino de Villarrica refirió al autor que en una ocasión hizo un viaje de este pueblo a la Arjentina. Servíale de mozo un indio que hacía como diez años, según su informe, que no traficaba ese camino de la cordillera. Sin embargo, con una seguridad completa indicaba a su patrón el tiempo que demorarían en llegar a tal cuesta, a tal río o quebrada, en qué sitio irían a pernoctar, dónde había bosques i dónde llanuras o faldeos; notaba inmediatamente el menor cambio que el tiempo había ocasionado a los accidentes topográficos del camino, como si hubiera recorrido ese trayecto días antes.

Esta facultad estraordinaria de los indios para retener mejor lo que veían que las imájenes de otra procedencia, les facilitaba el reconocimiento de las huellas, en el suelo o en el pasto, de las pisadas del hombre, de un animal i hasta de un ganado entero.

Un día del año 1910 iba el autor por el camino de Truftruf, al frente i casi al este de Temuco. Acompañábalo un indio amigo que se le juntó por el camino i marchaba a pié. Le preguntó el primero por otro mapuche que debía haber pasado adelante. El interrogado miró con atención las diversas pisadas que había en la tierra i dijo: «Parece que no ha pasado por aquí; sólo se ve el rastro de dos mujeres i un niño». Apuró el autor la marcha de su caballo i, en efecto, a distancia como de medio kilómetro, encontró dos indias i un muchacho que caminaban mui de prisa.

En la misma zona, asiento antiguo de una densa población indíjena, visitó el mismo que esto escribe, a un amigo mapuche que aún conserva el título de cacique. Preguntóle por uno de sus vecinos distante como kilómetro i medio de su casa. En tono de rencor no disimulado dijo: «Ese es un ladrón», i refirió en seguida este incidente: «Una noche se me fueron del corral una vaca, un ternero de dos años i dos caballos. No los sentimos; fué un descuido del chiquillo cuidador. Al aclarar me avisaron. Seguí el rastro, salieron por un lado del potrero que estaba sin cierro i siguieron por el camino. Seguí el rastro; entraron todos a la reserva de ése. Entrégame mis animales, le dije. «Entra, me respondió; llegaron en la noche tal vez». Faltaba el ternero. Inútil fué que me enojara e inútiles las amenazas. Con seguridad que lo mandó esconder a otra parte».

En el mes de Agosto de 1913, le robaron al cacique Martín Cayuleo, de Collimallin, dos caballos. Siguió el rastro i conoció desde el primer momento que se trataba de evitar la persecución, por las vueltas de las huellas; éstas lo condujeron desde luego a Cholchol, en seguida a Imperial, de aquí a Temuco, para volver por último a un lugar no mui separado del punto de partida, en el que halló el perseguidor sus caballos amarrados i escondidos en unos árboles de un pequeño bosque. Fué esta vuelta verdaderamente enorme i Cayuleo se demoró dos días en darla (1).

Llámanse en araucano *púnontufe* estos rastreadores insignes.

---

(1) Incidente comunicado al autor por un hijo de Cayuleo.

Cuando pierden la huella estos buscadores de rastros, instintivamente la hallan a poco trecho.

Algunas hombres o mujeres que poseen mucho más desarrollada que el común de las personas la retentiva de las imájenes de forma, utilizan esta facultad como medio adivinatorio. Se les busca para hacer aparecer animales perdidos o robados. Salen al campo, buscan una huella, la siguen e indican, después de haber recorrido un espacio más o menos largo, el lugar donde pueden estar o han estado los animales.

Cuando es mujer el ajente, suele estar dirijida por un hombre que la va haciendo andar i mirar el rastro; ella camina, obedeciendo al intermediario, como si se hallara hipnotizada, estado que puede ser un acto de simulación (1).

Esta memoria visual-motora tan estensa, de ordinario se especializa en la dirección. En los bosques impenetrables, en el mal tempestuoso, en las llanuras inmensas, de día o de noche, se orienta de un modo admirable, seguramente que por el conocimiento de algunas estrellas, la marcha del sol o de los vientos.

En la costa de Arauco para el sur hasta el Budi, todavía se recordaban hace pocos años relaciones de indios a quienes había sorprendido una tempestad en frájil canoa, sin que perdieran por eso ni la serenidad de ánimo ni el recuerdo de la dirección.

En el mes de Octubre del año 1899 hacían tres indios la travesía de la isla de la Mocha a Tirúa, para trasladarse de aquí a Cañete i llevar ante el

(1) Datos dados al autor en reducciones de las provincias de Malleco i Cautín.

protector un reclamo sobre tierras. Levantóse un huracán del norte, que, embraveciendo el mar, arrojó la canoa muchas millas hacia adentro. Una noche i un día de lucha con las olas i al segundo de grandes esfuerzos, endereza la proa hacia el este i llegan a la caleta de Tirúa, sin más novedad que llevar mucha sed i hambre.

Los indios de orijen araucano i los pampas del lado oriental de los Andes, tenían también una memoria local estraordinaria, acaso más desarrollada que los de Chile, a causa del jénero de ocupación a que se entregaban habitualmente i de las condiciones particulares del medio jeográfico, esto es, debido a la caza i a las llanuras dilatadas de esa sección del continente.

Atravesaban las pampas, donde el viento había borrado las huellas de tráfico anterior o donde la nieve sólo presentaba una inmensa i uniforme sábana blanca, i jamás se estraviaban para arribar a una toldería, aguada o lugar buscado.

Cuando se entregaban a la caza, esta memoria visual les servía tanto como la destreza para el éxito de la partida: las manadas de avestruces i huanacos se perseguían por las pisadas que dejaban en el suelo o por la menor inclinación de la yerba. Distinguían la huella del puma entre todas las demás i lo buscaban por ella para matarlo con la boleadora (1).

La memoria motriz o los recuerdos visuales del movimiento tuvo entre los araucanos antiguos i ha tenido en el moderno una potencia bastante mar-

(1) Musters, *Vida entre los patagones.*

cada. Esta memoria de los movimientos i de los actos, que reside en los órganos i escapa a la conciencia, no es más que el hábito, i como tal, forma la destreza del empirismo o de la rutina, que se opone al aprendizaje de la técnica razonada. Pero, como la memoria psicolójica o de las ideas, es una forma de intelijencia (1).

La actividad motriz orientada habitualmente a un ejercicio determinado, hizo de todas las razas americanas sorprendentes cazadores, que manejaban con soltura incomparable la honda, la flecha, las boleadoras, la lanza i el remo. Andando el tiempo, después de la conquista, superaron a los mismos españoles en el manejo del caballo.

Los araucanos fueron en el más alto grado diestros jugadores de pelota, hasta el estremo de causar a los cronistas una admiración entusiasta. No menor fué antes i ha sido ahora la ajilidad i presición que en los movimientos del juego de la chueca han demostrado.

En los recuerdos orgánicos de los movimientos de todos los días, se hallaban en primer lugar los de la equitación i los del manejo de la lanza. En la primera estuvieron al nivel de las otras razas caballistas i en el uso de la segunda, si no las superaban, tampoco quedaban por debajo de ellas.

Esta destreza tenía también aplicación en las operaciones manuales, como en la cerámica, la cestería, tejidos, trenzados en correas i juncos, el tallado, la confección de adornos de plata i sillas de montar. Pero ninguna de estas labores se elevaba

---

(1) L. Dugas, *La memoire organique.*

a la técnica racional i todas quedaban en el límite de meras tentativas de arte.

Como simple repetición de movimientos, manifestaban los araucanos buenas disposiciones para el aprendizaje de ramos manuales, como trenzado, caligrafía, dibujo i carpintería. En este último se inclinaban a la confección de objetos usados en el hogar indíjena. Pero en este método de tanteos nunca llegaban a un desenvolvimiento completo; se estacionaban en cierto grado. En mui señalados casos contraían un hábito nuevo que fuese de mayor tenacidad que el tradicional de la raza o de las condiciones del medio i del tiempo. En raras ocasiones se dedicaban a oficios estraños a los suyos, i si conseguían aprender alguno, como la zapatería i la herrería, era porque en el orden motor se desenvuelve la memoria profesional por la acción de la voluntad (1).

El conocimiento de la manera cómo funciona el mecanismo de esta memoria típica en otras razas, tan bien o mejor dotadas que la araucana, servirá para aclarar mejor los datos acerca del poder especial de retener de nuestros aboríjenes, puesto que en todas las sociedades americanas la analojía era completa. Sobre los guaraníes dice un autor: «La memoria de las cosas era en ellos mui fiel i tenaz. Si el indio guaraní anda una vez un camino, dice el padre Cardiel, de cien leguas i de trescientas, aunque sea escabroso i sin senda alguna, lo sabe ya más bien que nosotros después de cruzarlo cien veces i nunca se perderá. Las cosas que con-

(1) Observaciones hechas por el autor en el Liceo de Temuco.

sisten en la memoria, como el aprender i escribir i oficios mecánicos i el de tomar de memoria cualquier papel en lengua estraña, lo hacen con más presteza que nosotros» (1).

Al mismo escritor pertenecen estas noticias: «Lo más notable es que durante los primeros años parecían prometer los niños guaraníes un feliz desarrollo de todas sus facultades por su despejo, docilidad, prontitud de entender i aprender las cosas: mas, en adelantando un poco más en edad, se estacionaban i aún volvían atrás, tornándose incapaces e inintelijentes como los mayores i perdiendo también la gracia i prontitud de aprensión, se volvían broncos i adquirían la tosquedad de los demás indios. Así resultaban frustradas las esperanzas que habían hecho nacer. «Por la facilidad que aprenden cuando niños a leer, escribir, danzas i música, i después los oficios mecánicos, dice el Padre Cardiel, ha pensado tal o cual que la corta racionalidad que muestran sólo consiste en falta de crianza como el rústico europeo, que sacado desde niño de la granja i criado con cultura, puede ser hombre entendido, capaz i político. Pero no es así». I luego enuncia la esperiencia i algunas conjeturas de las causas que tal singularidad puede tener».

Pertenece a esta forma de memoria inferior el tipo motor de articulación, que aprende una recitación, un cuento o un mensaje pronunciando las palabras. El *huerquen* o mensajero de los araucanos oye antes que todo el discurso que un cacique envía a otros i lo va repitiendo por el camino, pa-

(1) El Padre Pablo Hernández, *Organización social de la Compañía de Jesús.*

ra trasmitirlo sin perder una palabra del orijinal i con el mismo tono i movimiento del que lo manda. Los narradores oyen primero un cuento, lo repiten a veces a solas o en un círculo íntimo i reducido para concluir por recitarlo ante un auditorio más numeroso.

Un joven de la raza, conocedor exactísimo de las costumbres de su pueblo, da estas noticias del que representa la más alta espresión de la memoria indíjena.

«Entre los araucanos no hai servicio de correos. Para subsanar este inconveniente, cada cacique tiene un joven mapuche que debe llenar requisitos indispensables: mui buena memoria, mui buen lenguaje i atento.

Al *hueché huethrú,* indio joven, que cumple con esas cualidades indispensables, se le llama *huerquen,* emisario.

Este tiene que reproducir fielmente el mensaje a la persona a que va a enviarlo.

Cuando el correo llega a presencia del cacique que debe recibir el mensaje, tiene que decir en primer lugar: «Soi correo del cacique N.». Tal declaración la hace cuando es conocido de la persona a quien va a visitar. Cuando el cacique lo ha visto por primera vez, es deber de éste preguntarle por la residencia i entonces el interrogado dice: «Me manda un cacique que vive en...».

En vista de estas declaraciones, se le autoriza para que se desmonte i se le pregunta por toda la familia del cacique amigo, si hai o no nuevas por sus tierras.

El *huerquen,* correo, tiene que hacer las mismas preguntas. Después de esta ceremonia i de haber

recibido algo para el estómago, el correo dice su arenga. Mientras el *huerquen* está hablando, el cacique debe estar mui atento, i para manifestar esta atención, tiene que decir cada vez que el correo va a hablar de otra cosa: «Dice la verdad, mi viejo amigo». O bien esclama las siguientes espresiones: «Así es, eso es, así es, eso fué», etc. Cuando el correo tiene por objeto pedir al cacique una de sus hijas, el oyente en medio del discurso dice: «Si es mi amigo, no puedo poner ninguna dificultad; se casarán».

Una vez que el mensajero ha concluído de hablar, el cacique tiene que contestar punto por punto.

El *huerquen* en vista de la contestación, se despide i se vuelve cantándola, muchas veces, a fin de que no se le olvide. Una vez llegado a casa del cacique que lo mandó, tiene que narrar en primer lugar lo que fué a decir i en seguida la contestación. De manera que el *loncó*, cacique, puede notar fácilmente lo omitido.

Además, éste le pregunta por la clase de comida que le sirvieron, pues según la reputación que se tenga del cacique en ese hogar, así se le sirve a sus *huerquenes*.

Si por casualidad el correo se olvida algo i recordándoselo después, lo dice: el cacique esclama: «mi amigo no debe estar ya mui rico, porque el correo que me manda no es de un cacique que debe merecer ese hombre», o bien: «Este cacique creerá que soi pobre como él, que me envía un emisario tan malo».

Si el *ñidol*, cacique, nota con facilidad estas faltas en el mensajero, no contesta, i si lo llega a hacer, es siempre en términos pocos corteses. De mo-

do que por la contestación se puede saber si un *huerquen* se ha o no portado bien.

El enviar a otro cacique un emisario malo es una de las mayores ofensas que se puede hacer entre ellos. Por eso los *loncó* e *ülmen,* rico, se esfuerzan en tener buenos emisarios.

Si algún cacique tiene como buen emisario a su hijo, es mui considerado i respetado por todos, pues los demás dicen: «Este es el único a quien debe llamarse cacique, pues él confía sus secretos a su hijo i nadie más sabe sus pensamientos».

Los caciques que no tienen hijos i desean poseer más o menos buenos emisarios, enseñan este oficio a sus sobrinos o parientes más cercanos.

Cuando están chicos los hacen aprender cortos discursos, mandándolos a las casas vecinas a pedir algo. En estas peticiones tienen que portarse tal como lo hacen los emisarios ya formados. De esta manera aprenden a hablar mui bien i la memoria adquiere su desarrollo paulatino.

Más o menos a la edad de ocho años principian los caciques a enseñar a sus hijos el oficio de correos. De manera que a la edad de dieciocho años, que es la que se exije a los emisarios, están aptos para ejercer sus funciones.

El cacique que manda el *huerquen* se llama *huerkufe* i el que lo recibe *huerkulmangei.*

Para comprender mejor, daremos un *huerquen* i su contestación.

Un cacique manda a buscar un caballo que le hayan regalado.

Es necesidad imperiosa que el cacique diga a su *huerquen* la arenga a caballo i lo acompañe como

a dos cuadras de distancia, deseándole un feliz viaje i un pronto regreso.

El emisario sale al galope tendido hasta llegar al lugar de su destino, deteniéndose sólo en los arroyos i donde otras necesidades se lo exijan.

La arenga dada al *huerquen* es del tenor siguiente: «Hace mucho tiempo, mi amigo, vino a visitarme i en medio de su embriaguez me ofreció uno de sus más hermosos caballos, diciéndome, al mismo tiempo, que lo mandara a buscar cuando quisiera.

Por eso ahora, envíole, buen amigo, mi emisario a fin de que, si Ud. lo tiene a bien, se sirva mandarme el caballo regalado tan sincera, tan amistosamente».

El interrogado contesta en los términos siguientes: «Hace mucho dí una visita a mi amigo i le regalé el más hermoso de mis caballos. Por eso, ahora, cumpliendo mi palabra, le envío, por intermedio de su emisario, este buen caballo.

El regalo que le he hecho es prueba de la amistad sincera que nos liga, libre por consiguiente de retorno, pues nunca lo admitiré.

Ha de saber mi buen amigo, que tengo una hija que hace magníficos quesos i necesita buenas vacas para la leche, i he sabido que Ud. posee varias de las que agradan a mi querida hija.

Por otra parte, le mando, como le digo, mi buen amigo, mi mejor animal, i le agradecería que, en prueba de esa amistad que nos une, Ud. nunca vendiera el bonito caballo obsequiado».

Aparte de poseer el *huerquen* todas las cualidades arriba mencionadas, hai que agregar la de ser un magnífico *pentucufe*, saludador.

Pentuco es un saludo que un cacique manda a

otro. Cuando el emisario llega a la ruca a donde va en comisión, las ocupaciones se suspenden i la jente oye en completo silencio el diálogo que entabla con el jefe de la familia».

El mismo informante de los párrafos anteriores, da estos detalles del acto de saludar en forma enfática i estraordinaria.

«En *pentucufe,* visitador, como el *pentucungei,* visitado, al fin de cada frase o de cada sentencia alarga mucho la última vocal. Cuando ésta se va a pronunciar, la voz se pone mui vibrosa i sonora.

Un araucano que habla un idioma en tal estilo i con tanta arrogancia, es denominado por sus compatriotas *tutelu pentucufe,* magnífico saludador, visitador, i es respetado como sabio, como hombre recto i juicioso.

Los mapuches al hablar del *pentucufe* dicen: «Este maneja la lengua i maneja el juicio».

El *huerquen* debe saber el *pentucu* mui bien, pues es ésta una de las cualidades más resaltantes del emisario» (1).

El araucano es un auditivo motor que remeda el grito de los animales i de las aves con una exactitud que admira, lo que hace con frecuencia en los cuentos para darles más animación. Conoce por el balido las ovejas que forman un rebaño, sobre todo si es pastor, i las imita a menudo para juntarlas o atraer un corderillo que se queda en los matorrales del camino.

La memoria araucana se distingue, además, en que ha sido mui afectiva.

---

(1) Datos escritos en mapuche por el joven normalista don Manuel Manquilef, profesor en el Liceo de Temuco, activo agricultor i actual diputado por la provincia de Cautín.

Esta memoria de los sentimientos o del placer i de la pena, estaba en parte mui principal bajo la dependencia de las pasiones dominantes. Las deprimentes, las de dolor, de inquietud, sobrepasaban a las de paz en la vida afectiva del araucano, servían de guía a su voluntad i lo volvían melancólico i sombrío.

El odio a la raza conquistadora figuraba en primer lugar, como una pasión persistente i aguda, que llegó a ser un delirio emocional i un hábito trasmitido de una jeneración a otra, hasta llegar poco más o menos intacto a los tiempos modernos.

Los cronistas hablan con demasiada frecuencia de ese rencor secular i los escritores i viajeros contemporáneos lo han encontrado vivo i feroz en el indio antes de su total sometimiento; *huinka* en el concepto araucano era representación de todo lo malo; de lo que rayaba en abominable: vil, embustero, ladrón de mujeres, niños i tierras, portador a veces de brujerías i epidemias.

Estas imájenes de inquietud i de rencor suscitaban actos determinados, invariables en el tiempo i producidos con la espontaneidad de un reflejo. La guerra con todas sus fatalidades i venganzas era la consecuencia de este estado de alma de la colectividad araucana.

Pero esta emoción de rencor a la raza superior se agotó al fin por su duración prolongada i se cambió en contraria: del odio al acercamiento, por lo menos a la indiferencia en el mapuche actual, conquistado ya por la civilización en cierta proporción.

Pasiones relevantes del indio, que hacían más activa la memoria de los sentimientos, fueron el ape-

go a sus mujeres o la poligamia, la adhesión profunda al suelo natal, pero no al territorio común de la raza; observancia inviolable de las prácticas rituales i fórmulas májicas que observaron los mayores; la gula i la embriaguez, los celos, juegos de apuestas.

Mui distintas fueron las pasiones de los españoles de la conquista i de las épocas siguientes. Basta mencionar las de carácter jeneral en la colectividad hispana: la pasión de la patria, que tendía a la unidad i espansión; la política, la del amor emocional i no el instintivo de los pueblos bárbaros ni el platónico e ideal de Ercilla; la relijiosa, que obraba por imposición, por necesidad de convertir; la de las aventuras, alimentada por la novedad i el deseo de ganar oro i tierras. Otras pasiones secundarias menos estendidas que las anteriores obraban en esta sociedad: la moral o de amor al bien; la estética, la del juego de azar, que tenía por objetivo el pasatiempo o la ganancia i no se ligaba constantemente, como entre los araucanos, a la influencia misteriosa de un poder secreto.

En la memoria afectiva se encuentra la esplicación de las dos pasiones más arraigadas en las costumbres araucanas i las prácticas rituales. La tendencia poligámica del indio, fuera de los motivos económicos i sociales, se debía a que la memoria afectiva era más débil en él, a que olvidaba más fácilmente sus emociones en virtud de lo variado e intenso de sus actividades. En cambio, siendo más fuerte i singular en la mujer la emoción amorosa, propendía a la monogamia.

La memoria afectiva fué para las creencias relijiosas de los araucanos, aplicando tal término a fal-

ta de otro más exacto a las fórmulas de encanto, a las invocaciones a fuerzas superiores, etc., un gran poder conservador, que resistió indefinidamente a la propaganda, a la presión de otros credos. Esas representaciones que se encontraban hondamente incorporadas a la vida afectiva del indio, por la tradición inmemorial, se manifestaban con mayor resistencia en la mujer, no tan dispuesta como el hombre a acojer con favor las ideas nuevas.

La memoria psicolójica o de las ideas, llamada también representativa, estaba mediocremente desarrollada en el araucano; su capacidad para retener las cosas sensibles se manifestaba en condiciones ventajosísimas. Pero, como la psicolojía ha establecido que las memorias especiales conjénitas o adquiridas, disminuyen o atrofian las restantes, no retenía con la misma facilidad las cosas no sensibles.

Le faltaba, asímismo, la tenacidad de la memoria para conservar por largo tiempo las imájenes almacenadas en su cerebro. Tenía dificultad para localizar un recuerdo en el tiempo, es decir, determinar aproximadamente si un acontecimiento está o no distante del momento actual. Para esto se requiere la noción clara del tiempo, que en el araucano fué siempre vaga. Para localizar un recuerdo se valía de puntos de referencia, como los sucesos importantes de su vida o de la colectividad, como una sublevación, una invasión militar, la muerte de un cacique, etc.

El hombre adulto parece mejor dotado que la mujer, porque tenía más oportunidad de practicar ejercicios mnemónicos que le permitían desarrollar esta facultad. En los hogares de caciques i jefes

representativos por su fortuna, se adiestraba a los varones desde niños en la relación de jenealojías i hechos salientes en la historia de las familias emparentadas. Esta circunstancia ha influído para que los mejores informantes sobre usos de la raza e incidencias de una tribu, sean los hombres que pertenecieron a un medio seleccionado i no los de un orijen pobre, no aleccionados en las tradiciones de las familias destacadas (1).

No se han hecho todavía, ni se harán ya estudios acerca de las irregularidades patolójicas de la memoria. El autor encontró durante varios años de observación uno que otro indio, entre ellos un cacique, afectados de amnesia o disminución de la memoria, anemia cerebral, orijinada, sin duda, por intoxicaciones alcohólicas prolongadas.

Como se ha podido ver en la esposición precedente, existían en las razas diferencia sustanciales en su clase de memoria. Cada una orientaba la suya en una dirección particular. En la mentalidad araucana, caracterizada por la ausencia de reflexión o de razonamiento lójico, superaba la memoria de los actos i faltaba o era restrinjida la de las ideas. Una sobresalía en el orden motor, la otra en el intelectual. Había entre ambas diversidad de tenden-

---

(1) El señor Ricardo E. Latcham, en su libro *La organización social i las creencias relijiosas de los antiguos araucanos*, asegura que recojió muchos informes, mientras estuvo entre los indios, de los hacheros ocupados en las faenas de abrir caminos en los bosques. Un miembro de familias de caciques nos ha dicho a este respecto: «Esos no son buenos noticieros i no pertenecen a buenas familias, en las que es mal mirado trabajar de gañán a los chilenos».

cias afectivas i pasionales, lo que debía orijinar también naturalezas mentales diferentes.

La memoria i la imajinación no están, pues, organizadas en todas las razas de manera igual, con cualidades comunes. Tal concepción se presta a graves errores en los estudios etnográficos, en la historia i los poemas.

La imajinación del araucano pertenece a un grado bajo; en la que se confunde con las simples reminiscencias, porque hace revivir emociones pasadas.

En dos formas se desenvuelve el poder de formar imájenes: en la reproductora i en la constructiva o creadora. La primera es la característica de nuestro indíjena sin invención; sólo reproduce recuerdos débiles i difusos de sensaciones; evoca los objetos familiares con los cuales se relacionan las emociones; es simbólica, por cuanto busca las asociaciones de ideas; poco varía, permanece en estado esquemático, pues a lás representaciones de hechos nuevos que la esperiencia hace surjir se aplican las imájenes antiguas.

Era mala o mui escasa en él la imajinación creadora, que se forma con la percepción de nuevas relaciones, que inventa u organiza las representaciones.

La literatura oral de los araucanos se halla, ciertamente, en estrecha relación con los rasgos especiales de su imajinación.

En las canciones predomina la espresión afectiva, propia de la imajinación de la misma especie.

Tampoco se empleaba esta prosa rítmica en cualquiera ocasión. Por lo común se mezclaba a una serie de actos destinados a celebrar un hecho estra-

ordinario, como una junta para beber, un matrimonio, la construcción de la vivienda o alguna faena agrícola; otras canciones eran un rito esencial de diversas ceremonias, sin la cual no habría podido obtenerse el resultado sobrenatural. Tiene entonces un valor májico.

Esta producción indíjena refleja con cierta exactitud las imájenes i los sentimientos de que vive la comunidad. Ha sido una actividad útil a la organización social i no una estética de lujo. Sus medios de ejecución aparecen por regla jeneral mui simples, rudos i sin pulimentos. Aparecía llena de metáforas e imájenes del medio, repeticiones de temas i frases a modo de estribillos; para espresar que una cosa era negra decían que estaba quemada; para significar el valor de un hombre, que el león rujía; faltaban los términos abstractos.

Carecía de los elementos que constituyen la inspiración i exijen al amplio desenvolvimiento intelectual de las razas evolucionadas. El mecanismo de la más correcta inspiración en estas sociedades consiste en una descarga de emoción i una corriente de imájenes. Tiene dos fuentes: la sensibilidad del poeta i el mecanismo preformado de las reacciones verbales; el estudio, la meditación, la vida, son encadenamientos de reflejos que se conservan en el cerebro i se reproducen con facilidad, i al lado de estos elementos de inspiración, el ritmo i la sonoridad. En una palabra, juegos de reflejos cerebrales, descargas de emociones, corriente de imájenes, armonía vocal.

Todo esto falta en la prosa rítmica de los araucanos. Hai, pues, un abismo entre los medios simples de la ejecución araucana i las cualidades com-

plejas de la inspiración civilizada; materiales i procedimientos son distintos.

Por esta desigualdad tan manifiesta, es falsa e incomprensible a la mentalidad del indio la traducción de poesías de castellano a su idioma natal: el corte del verso, el acento rítmico, la rima i las imájenes del idioma que se traduce, son elementos exóticos para el araucano, que no encuadran en su gusto hereditariamente trasmitido i, por lo tanto, inmodificable (1).

La oratoria llevaba el sello propio de la imajinación araucana. El cronista Molina la describe así: «Estilo sumamente figurado, alegórico, altanero i adornado de frases i maneras de hablar, que sólo usan en semejantes composiciones; por lo cual llaman *coyagtun* el estilo de las arengas parlamentarias. Las parábolas i las apolojías entran en él muchas veces, i talvez suministran todo el fondo del discurso» (2).

Como entre todos los pueblos americanos, nuestros aboríjenes tenían gran estima por la verbosidad, la cual se reputaba un arte honroso que daba una situación ventajosa al que sobresalía en él. Los oradores se reputaban maestros de la palabra i su gloria igualaba a la militar. Practicábanla desde jóvenes con excesiva afición.

Abundan en los discursos de estos indios, como en los de otras razas americanas, las imájenes sacadas del ambiente social i físico. En los tiempos de

---

(1) El filólogo alemán don Rodolfo Lenz llega a esta conclusión desde el punto de vista de la lingüística en un estudio publicado en *Los Anales de la Universidad*, 1914.

(2) *Compendio Anónimo.*

la Araucanía no sometida, los oradores decían de los caciques mansos: «Las vacas de Cholchol están amarradas para que les saque leche el gobierno». De un cacique en campaña: «El toro baja la loma i las ovejas huyen». Peligro de las mujeres i niños de caer prisioneros: «Escondan el ganado en el monte». En un entierro: «Las nubes viajan para el otro lado del mar», por el alma del muerto.

Los discursos, tiene como regla invariable una estensión desmesurada; duran dos i tres horas. El auditorio se coloca en círculo; un cacique preside ordinariamente. El orador se destaca un tanto i a su frente se coloca el contestador (*lloudu ngufe*); éste aprueba o rectifica i a veces sus audiciones se estienden más de lo necesario; el auditorio aprueba i rectifica también. El orador i el contestador se van renovando.

La frase toma un tono uniforme, i al concluir cada oración, se prolonga la última vocal, a manera de canto.

El orador pertenece en cuanto a la memoria al tipo motor de articulación; por la imajinación, a la reproductora, que se parece a la memoria. Faltan las facultades principales del espíritu, el sentido crítico, la abstracción, la jeneralización i la síntesis. Los razonamientos, más que la coordinación de juicios esplícitos, son imajinativos, serie de imájenes que envuelven un juicio implícito.

Estos pormenores desmotrarán la inverosimilitud de los discursos exprofesamente arreglados por algunos poetas i escritores para dar mayor realce a los personajes.

Van a continuación los detalles de discursos. El primero dicho en un entierro i oído por el autor.

Un pariente cercano fué el orador; se elijió a uno conocido por su habilidad oratoria. Al frente del orador se colocó el contestador, que era un pariente de la mujer del muerto.

El orador comienza por hacer la biografía del estinto; habla de sus antepasados, menciona al abuelo, al padre i demás parientes; dónde vivieron, cuántas mujeres tuvieron. Cuando llega a la mujer del fallecido, el contestador toda la palabra i detalla sus rasgos biográficos. Vuelve la palabra al orador i enumera las cualidades del que enterraban; refiere que sembraba, tenía animales, etc. Por momentos interrumpía el contestador para ampliar algún dato. El discurso fué bastante largo.

Según los datos espuestos, difieren sustancialmente los rasgos característicos del temperamento imajinativo de las razas españolas i araucana. La más adelantada poseía las formas superiores de imajinación, esto es, la reproductora en sus manifestaciones elevadas, la creadora, que comprende la científica, la estética i la práctica o de invención industrial, comercial, social, etc. La segunda se caracterizaba por su imajinación reproductora, sin invención, la más pobre i estrecha, reducida al menor número de objetos, a fantasmas, sueños, espíritus, poderes terribles a quienes había que halagar o desagraviar. Dentro de este esquematismo se movían sus imájenes borrosas i obstinadas, que escluían la atención de otras cosas i causaban la inacción del pensamiento. Sin embargo, sólo con el uso de este material, la imajinación del araucano se prestaba a excesos estraordinarios, creaciones de mitos i monstruos, fantasías de naturaleza alucinatoria.

Por otra parte, en el español estaba desarrollado con amplitud el sentimiento estético i en el indíjena era nulo o rudimentario, dadas las mejores condiciones para el triunfo en la lucha por la existencia i la mayor capacidad intelectual.

El indio no alcanzó a llegar ni a una mediana altura en la formación de los sentimientos estéticos. Carecía de aptitud para admirar la belleza de los ajentes naturales, que temía cuando eran imprevistos i no le llamaban la atención cuando entraban en sus impresiones diarias, como una hermosa puesta de sol a los de la costa; cuando eran inofensivos, aparecían rodeados del principio misterioso que obraba sobre las cosas. Así, en algunas reducciones las madres que miran la luna en creciente, aconsejan a las jóvenes que le hagan una rogativa personal *pichi ngillatun,* para pedirle un buen marido (1).

Entre los aboríjenes chilenos antiguos, principalmente, como la mayoría de las sociedades americanas que representaban etapas análogas, los sentimientos estéticos se relacionaban principalmente con el sentido muscular o de los movimientos. Esta motricidad aparecía más intensa en el indio que en el conquistador i de ella se jeneraban fuertes impresiones; el ejercicio repetido i de larga duración la perfeccionaban en estremo. Prevalecía por ausencia de los demás.

En el campo cromático superaba el español al indio, como se ha dicho antes; éste sólo distinguía los colores mui vivos, pero no los matices débiles, familiares a aquél.

---

(1) Datos dados al autor por mapuches de una reducción de Collimallin.

Los sentimientos estéticos derivados de las sensaciones auditivas, eran también limitadas en el araucano; sus instrumentos producían sonidos rítmicos, con un escaso número de notas i sin semitonos. En cambio, son más complicados los ritmos de la música evolucionada. La monotonía es inseparable de la música araucana; con un ritmo único i una melodía rudimentaria, repite incansablemente la misma frase.

La estética del amor separaba las dos razas a una gran distancia. El amor en la araucana era instintivo-sentimental, es decir, fisiolójico no desprovisto de sentimiento, pero primando lo sexual sobre lo psíquico; en el de los españoles se equilibraban el factor fisiolójico i el psíquico, predominando de ordinario el último.

Será necesario insistir aquí que el amor de nuestros indios, cargado hacia lo fisiolójico, dista mucho del sentimental, poético, artístico, que Ercilla asigna a sus personajes en el poema *La Araucana*, i el de otras tantas creaciones en las que la pasión no sale de los contornos puramente ideales.

Los adornos tenían, asímismo, fines diferentes. En las dos razas usaban como fin el adorno personal, para agradar i dar realce a la persona, pero en las colectividades indíjenas consultaba antes que la comodidad, lo agradable; entre los indios no cambiaba i entre los españoles variaba por épocas; en una i otra era la estética de esta clase un medio de selección sexual.

Los sentimientos estéticos que provenían de la intelectualidad, propios de los pueblos cultos, no existieron en ningún tiempo entre los araucanos. No se han conocido hombres de la raza dedicados

a los trabajos mentales elevados; ni el mestizo, que por ser un injerto étnico debe descartarse de lo normal, se ha dedicado a ellos. Una que otra escepción entre estos últimos hai que tomar en cuenta actualmente, formados en colejios fiscales i habituados al roce social de la raza superior. En estos tipos la educación neutraliza a la herencia.

No menos resaltantes son los caracteres diferenciales de la mentalidad española i de la araucana en lo que concierne a las operaciones intelectivas. En sentido jeneral se puede calificar en activa la intelijencia del español i en reposo la del indíjena de todas las épocas, aunque ambos estén dotados de una conformación cerebral que acaso no tendrán diferencias bien marcadas. Nada se sabe todavía acerca de las condiciones anatómicas del cerebro del araucano, por no haberse hecho estudios sobre el particular que permitan efectuar una comparación entre las dos razas.

Se trata, pues, de conocer cómo está organizada la vida mental de una i otra; por cuanto, en lo que consiste la diferencia es en la manera cómo se desenvuelven en cada cual las funciones intelectuales i nó en las particularidades anatómicas.

Las facultades intelectivas del araucano antiguo, si bien es cierto que admiten representaciones abstractas rudimentarias i jeneralizaciones restrinjidas, funcionaban con elementos especiales, o sea, en relación a lo misterioso i falto del control de la esperiencia i de la causalidad, sin noción del orden físico o del orijen de los fenómenos naturales. Su mente se hallaba llena de voluntades ocultas, ya temibles, ya benefactoras, de seres fantásticos, espíritus i aparecidos. Todo este mundo invisible

tenía forzosamente que orientar su pensamiento hacia un campo esclusivo. En cambio de la deficiencia de los elementos de la lójica civilizada, la memoria visual-motora ocupaba una parte considerable de sus facultades i se desenvolvía en relación con un vocabulario en estremo rico.

Otra característica de los hábitos mentales de los araucanos de la conquista i jeneraciones siguientes en tres siglos, por lo menos, era que sus imájenes o representaciones tenían una trabazón errónea. Así, una epidemia, la muerte de una persona de la familia se atribuía a la presencia de un estranjero, peligroso como todo lo desconocido, o a cualquier otro accidente fortuito.

Un ejemplo hará más comprensible este encadenamiento sin la lójica nuestra. Un cacique de Collimallin, un poco al noroeste de Temuco, tomó la piel del lado del corazón a un muchacho, la estiró hacia afuera i en seguida le hizo una pequeña incisión con un sangrador. La sangre se recibió en un plato de madera i una mujer corrió al estero inmediato i la arrojó al agua. Interrogó el autor de este libro a un mapuche sobre el significado de esta operación i le contestó que por ser el muchacho torpe i rebelde, se le sacaba lo malo del corazón i se le daba al río para que se lo comiese. Las imájenes mal unidas, la abstracción de la maldad que pasa a la sangre i el río que se traga con ésta el principio nocivo.

En este agregado de hábitos mentales consistía la lójica propia i conjénita de los araucanos i de todas las sociedades americanas.

El mecanismo intelectual del español se movía al revés, a impulsos de una potencialidad lójica,

evolucionada, fruto de la esperiencia adquirida. Todas sus funciones mentales revestían hasta cierto punto caracteres superiores, que se realizaban en la ciencia i en la filosofía. Había nacido en un medio cuya actividad mental influía en sus disposiciones conjénitas, es decir, bajo el combinado influjo de la herencia i de la educación.

Un análisis somero de las funciones mentales del araucano que no ha modificado sus ideas por la influencia de la civilización:

Atención.—El indio veía con mucha prolijidad en los detalles, como queda espuesto al hablar de la memoria, pero los hechos internos o complejos estimulaban mui poco su atención, que se despertaba de preferencia por las impresiones fuertes, como la de los colores vivos, los sonidos retumbantes i los múltiples movimientos de sus danzas, juegos i destrezas. Un interrogatorio sobre su lengua, sus costumbres, sus antepasados i tradiciones lo fatigaba bien pronto.

Eran aptos, sin duda, i lo son todavía para proseguir por largo tiempo un trabajo de destreza, tal como la confección de canastos de junco, trenzados de correas, tejidos en lana, adornos de plata; pero en ese caso entraba el hábito. Por otra parte, una vez que se apaga la atención, es difícil despertarla fuera de la excitación de uno de los sentidos.

Abstracción. — No carecía de ideas abstractas, bien que circunscritas a un estado embrionario i al estrecho marco de su mentalidad particular. Así como en la percepción, entraban también en la abstracción i demás operaciones intelectuales los dos principios matrices que rejían todas las represen-

taciones colectivas, lo misterioso i sagrado con su lójica trunca i mal trabada.

He aquí un ejemplo de esta abstracción májica i de la lójica especial de las colectividades araucanas antiguas i modernas.

Un joven indíjena que estudia tercer año de humanidades en Santiago entró una vez al museo del que esto escribe; mostróle éste una piedra mui bien alisada, que había sido esférica i partida como a cuchillo en la mitad. La tomó con cierto respeto i sin fijarse en su bonita forma dijo, atendiendo antes que todo a la representación májica que ella le evocaba: «Aumenta el ganado i atrae al corral los animales que andan perdidos por el campo».

El natural tenía propensión a concretar las cualidades: en vez de llamar tenebrosa una noche de tinieblas i silenciosa, designábala con el nombre *anchimallen,* ser fabuloso de fuego, que salía en la oscuridad. No se decía de una piedra de figura i color raros, que se suponía salida del aerolito, que era benéfica sino *cherrufe,* nombre del mito que representa ese fenómeno sideral.

Sus percepciones tienen siempre un carácter concreto. Se deja ver, pues, su dificultad para desprenderse de las formas materiales de la idea i plegarse al hábito de la abstracción elevada, porque es una operación mental que demanda un esfuerzo inaccesible a su intelijencia. Sus ideas abstractas sobresalen de un grado primario.

El idioma araucano carece, por consiguiente, de términos correspondientes a ideas abstractas elevadas.

A las palabras abstractas del castellano corres-

ponden en el araucano frases que se forman de esta manera:

Bondad=cúme piuquengen (Buen corazon ser).

Deshonestidad=ñuangen (ramera ser).

Intelijencia=cúme loncongen (buena cabeza ser o tener).

Dulzura=cochingen (dulce ser).

Felicidad=cúme dungun (buena cosa).

Maldad=huedá dungun (mala cosa).

Brujeria=calcu dungun (cosa de brujo).

La voz dungun tiene una vasta acepción, pues equivale a cosa, razón, palabra, asunto, novedad, noticia, etc.

Asociación.—Tampoco sus asociaciones de ideas eran formas superiores del pensamiento. Siendo defectuosa su percepción i sirviendo su memoria para retener determinadas imájenes, resultaba flojo el enlace de las ideas. Las asociaciones de los araucanos pertenecían a las que se han llamado de valor mecanizado o que se orijinan del hábito. Las del español pertenecían a las premeditadas, que representan la atención i evocación voluntarias, esfuerzo intelectual. Entra esta clase de asociación en las especulaciones del pensador, del sabio i el poeta. En la mentalidad lójica del hispano, la asociación i la esperiencia repetida orijinaban la idea i correjían las conclusiones de causalidad.

Jeneralización.—Esta función intelectual no tenía las propiedades de la lójica civilizada, no reunía en grupos distintos los seres i objetos para conocerlos i estudiarlos bien. Se verificaba según la mentalidad indíjena, que consideraba en los seres i las cosas la presencia de un poder májico i oculto.

La identidad doblada de la piedra es una clasificación araucana, que se ha establecido, no a virtud de formación de grupos o escala, en que el pensamiento reconoce grados, sino entre las imájenes que están ligadas por el principio director de lo misterioso. Son clasificaciones empíricas, arbitrarias o independientes del objeto mismo.

Aunque mui distantes de la organización totémica, los araucanos de la conquista i de la jeneración siguiente, debieron conservar algunos vestijios de la clasificación de esos tiempos tan lejanos, en la cual estaban divididos en clases como las secciones del grupo social, los árboles, los ríos, animales, estrellas, los puntos cardinales i objetos inanimados; formaban una clase los árboles destinados para hacer las armas, otra los sagrados, otra los que servían para ataudes, etc.

La majia ofrece por centenares los casos de jeneralización mapuche. Había en algunas reducciones individuos que sabían introducir debajo de la piel, por incisión, pulvorizaciones de piedras o de otros cuerpos duros. Se llamaba esta operación *lawenkura* (remedio de piedra) i se aplicaba a los jugadores de chueca en el cuello i los brazos para ponerlos tan tiesos i duros como la piedra. Había una jeneralización de carácter indíjena o de acciones májicas comunes entre cosas diferentes.

A estas jeneralizaciones pertenecen los empleos májicos de fragmentos de animales. Los hombres solían proveerse del órgano sexual del huillin o nutria chilena. Restregándose este fragmento del animal en cualquier miembro del cuerpo, brazos, por ejemplo, adquirían la fuerza jenésica estraordinaria que atribuían al roedor.

Poseían numerosos términos que representaban imájenes jenéricas semejantes a las del español, como lo demuestra la lengua; más su aplicación aparecía restrinjida al lado de los dos principios fundamentales de su mentalidad.

Deducción.—Sus deducciones, sobre ser incompletas, carecían de exactitud o de la lójica nuestra si se atiende a que se hallaban escluídas de su mentalidad la abstracción, la jeneralización i otras funciones intelectuales, en sentido más dilatado.

Determinaban de ordinario sus actos por deducciones que sacaban de las nubes, la aparición de un arco iris, el grito i vuelo de las aves, el paso de un aerolito, la carrera de los animales i muchas otras circunstancias. En muchas ocasiones postergaban una empresa militar porque un animal había corrido o un pájaro gritado por la izquierda. Espediciones fracasaron repetidas veces porque parecía que algunos cóndores iban tras los espedicionarios; deducían que ya atisbaban los cadáveres que pronto habría entre ellos.

Con tal deficiencia de los factores intelectuales del araucano, su juicio i su razonamiento debían fallar por la base. No le faltaban conceptos; la lengua i las instituciones demuestran que los poseían en gran número; pero no alcanzaban a las funciones psíquicas superiores, pues las ideas abstractas, las jenerales i la percepción de relaciones se encontraban detenidas.

El exceso de su imajinación particular, que distaba tanto espacio del arte i del pensamiento especulativo, cubre una real pobreza intelectual.

Le faltaba representaciones lójicas, i esta deficiencia de imájenes paralizaba el vuelo de su pen-

samiento. Por eso sus razonamientos eran simples, prácticos i a menudo erróneos; rara vez tocan el límite de lo complejo. Razonaba en línea recta, lo que vale decir que se desarrollaba con una sola materia sin las adiciones relevantes que completan un cuadro de conjunto.

Toda esta falta de valores psicolójicos, deteniendo el vuelo de su pensamiento, revelan en los araucanos antiguos una intelectualidad esterilizada, que persistió hasta las jeneraciones contemporáneas. La intelijencia araucana, en una palabra, es un campo inculto, pero susceptible de hacerse feraz como cualquiera otro con los trabajos para ello necesarios. Entiéndanlo bien los que ven en todo análisis científico e imparcial una malquerencia a la raza o la negación de su racionalidad.

Con una asimilación lenta i bien preparada, esta intelijencia en barbecho de los araucanos de antes i de ahora puede elevarse al nivel de la lójica civilizada.

Hai dificultades casi insuperables para llegar a este fin; el proceso de transformación es por lo menos en estremo lento i complicado.

El medio es otro lazo de estabilidad. Cuando no cambia el medio, las instituciones de un grupo social i su mentalidad tampoco varían, los conceptos continúan trasmitiéndose al través de las jeneraciones.

«La educación indíjena debe ser un conjunto de reacciones sobre la herencia i la educación primitivas, mediante un proceso de adaptación a un nuevo medio social.

La acción aducativa en este caso es una adaptación de las tendencias hereditarias a la mentalidad

del nuevo ambiente social, o en otros términos, una aclimatación a una sociedad estraña.

En este nuevo medio la esperiencia individual recibe la ayuda de las personas que rodean al indíjena. Consigue así evolucionar como miembro de una sociedad nueva i en la formación de otros hábitos desempeña un papel mui importante la imitación. Cuando es incapaz de imitar o cuando la imitación es superficial i transitoria, el individuo permanece indíjena o vuelve fácilmente a sus primeros hábitos. Si la imitación ha sido amplia i estable, produce las variaciones individuales que moldean otra personalidad diversa de la conjénita».

Se dice, para demostrar la igualdad de condiciones intelectuales en que se halla el mapuche con referencia al español, que la educación nivela sus facultades a las del último. El problema está sin solución i los hechos no lo han demostrado todavía.

Hasta hoi no han sobresalido los araucanos en las ciencias ni en las artes, por cuanto la jeneralidad no ha llegado a la posesión completa en alguna dedicación profesional, fuera de la del preceptorado en mui limitados casos. No se incluye en este número a los mestizos, que son incrustaciones étnicas en la raza, con escaso valor para los estudios de esta clase.

La obra de renovar los modos de pensar de los restos sobrevivientes de la raza, debía haber principiado desde tiempos anteriores por el niño, lo que se ha descuidado por completo.

Cuantos han intervenido en la educación secundaria de los jóvenes indíjenas, con algún espíritu de observación, reconocen su precocidad para la

asimilación de las materias que se conforman con sus facultades conjénitas, las visuales i auditivas motoras, como la jimnasia, la caligrafía, recitaciones oídas i repetidas, las operaciones manuales, etc. Pero están de acuerdo, asímismo, en señalar su inercia mental en los demás ramos de humanidades, en su tendencia al menor esfuerzo, en su inaptitud a la atención sostenida. Cuando llega al grado máximo de su desarrollo mental, se fatiga, el interés se debilita, las preocupaciones de raza ocupan su espíritu, se detiene i deserta de los estudios.

De aquí la necesidad de rehacer su mentalidad con procedimientos que permitan desenredar el caos confuso de sus ideas, poner en orden sus representaciones acumuladas, separar lo diverso, juntar lo semejante, regularizar sus jeneralizaciones, favorecer la formación de los conceptos abstractos, sustituir las asociaciones verdaderas a las falsas, preparar o rectificar los juicios. Semejante renovación no ha de comprender únicamente los objetos de la esperiencia esterna, sino los de la interna, como los sentimientos.

Otro obstáculo que ha dificultado la asimilación ha sido la lengua. El indio adulto o niño en contacto o cerca de su medio, sigue empleando su lengua en el ejercicio de sus facultades intelectuales. Hasta los que viven lejos del ambiente natal, no pueden desprenderse de este lazo que ata su mentalidad a los modos de pensar heredados i perturba la formación de una nueva psíquis. Un joven mapuche que estudia tercer año de humanidades en el liceo que dirije en Santiago el autor, interrogado por éste acerca de la lengua en que pensaba, contestó:

«Pienso en castellano i sueño en mapuche; cuando suelo acordarme de las cosas de mi tierra, el pensamiento se me va al mapuche».

Para el indio era un escollo sacar su pensamiento de los moldes del idioma nativo para adaptarlo al castellano. No había congruencia en esta trasposición, si se acepta que las lenguas llevan el sello de la mentalidad de los grupos sociales que las hablan: a tipos mentales diametralmente opuestos, corresponden lenguas del todo diferentes.

Por manera que mediaba entre los idiomas castellano i araucano la misma diferencia que entre la mentalidad de una i otra raza. Representaban estados de cultura mui diversos.

En efecto, difieren en que uno es de flexión i el otro aglutinante. Como la totalidad de las lenguas americanas, el araucano carecía de muchos accidentes gramaticales que son propios de las indoeuropeas. Como todas aquéllas, la índole de la mapuche es principalmente particularia, porque partículas son las que forman los nombres i designan con ellos los varios accidentes a que se han de acomodar.

Todos los idiomas americanos, contándose entre ellos el mapuche «son idiomas de raíz modificable i forman sus palabras por afijos aglomerando accidentes morfolójicos que sufijan o prefijan la raíz, la cual no lleva jérmen vital ni evoluciona sino mecánicamente i con justa posición esterna» (1).

Otros caracteres de estos idiomas, que corresponden también al araucano: la estremada abundancia de formas verbales i de adverbios de lugar.

---

(1) *Idiomas i Etnografía de la rejión oriental de Colombia*, por Frai P. Fabo, páj. 91.—Edición de 1911.

Invariablemente espresaban los detalles concretos que las flexivas dejan subentendidos; en todas sus frases entran elementos gramaticales que, según la coordinación de las lenguas europeas, parecen más que superfluas, cuñas inútiles.

Tanto los nombres como los verbos sirven para dar al lenguaje una espresión esencialmente descriptiva.

Los verbos tienen una variedad asombrosa de formas para espresar las particularidades de la acción, como de posición de los seres i objetos, de sus movimientos de costado, en línea recta, oblicuos, cercanos o distantes del que habla.

Los sustantivos espresan con la misma exuberancia de los verbos los detalles de los objetos, dimensiones, sus partes internas i esternas, etc. El recargo de las variedades i pormenores se estendía ilimitadamente. Los indios aymarás i quichuas poseían términos apropiados, según sus léxicos, para espresar las menores circunstancias o detalles del maíz i de las papas. Otro tanto sucedía en el araucano con las semillas, los animales, los árboles, según las diferentes épocas de su crecimiento; las colas de las animales, de las aves i de los pescados se designaban con nombres diferentes. Los detalles de todos no reconocían límites.

La tendencia a la particularización de estos idiomas esplica la exuberancia de sus vocabularios.

Las onomatopeyas aparecían abundantes i bien formadas en los idiomas americanos e igualmente en el araucano: todas imitaban el grito de las aves i de los animales, el ruido del aire, del agua, del fuego, del huracán, el trueno, de las funciones fisiólojicas como toser, escupir, suspirar, llorar, etc.

Abundaban las palabras de alcance misterioso en las invocaciones i en los cantos, cuyos términos a veces han perdido su significación primitiva i siguieron repitiéndose por tradición; otras no se pronunciaban para no irritar a algunos animales, para no ahuyentar la caza o causar daños a ciertas personas de la familia.

A los caracteres diferenciales que anteceden, hai que agregar todavía las siguientes particularidades idiomáticas:

Las preguntas se hacen por el tono i principalmente por varias partículas interrogativas.

La voz pasiva se forma con el agregado de una partícula a la primera persona del singular.

Los adjetivos son relativamente escasos; faltan los épites del lenguaje de la oratoria i de las canciones.

El verbo tiene muchas variaciones, mediante algunas partículas, para espresar que la acción procede de una persona o se refiere a otra. Semejantes transiciones suplen la falta de casos complementarios.

Hai partículas sin equivalentes en el castellano que dan a la acción gran variedad de movimiento, lugar, dirección, tiempo, aumento o persistencia de lo que se ejecuta, etc.

El comparativo se forma anteponiendo partículas al positivo.

Algunos adverbios se espresan con partículas intercaladas.

Tiene escasas proposiciones, hacen de tales partículas pospuestas. Otro tanto sucede con las conjunciones.

Se verbalizan muchos sustantivos i adjetivos.

El araucano es idioma de oraciones independientes i no de subordinación. Las proposiciones subordinadas del castellano se espresan por derivados verbales.

Sería prolijo enumerar otras particularidades del araucano.

Prueba lo dicho sumariamente hasta aquí que así como se distancia en el fondo el pensamiento mapuche del castellano por los materiales de lójica especial que forman su mecanismo, media un espacio considerable en lo que toca a la forma, por los accidentes gramaticales que entran en la composición del habla araucana.

El lenguaje de los jestos, comprendido i hablado en todo el territorio, ampliaba entre nuestros aboríjenes, como entre todas las comunidades americanas, la lengua oral. El proceso del jesto se comprende fácilmente: es el acto que acaba i el lenguaje que principia; en otros términos, es la simplificación, o como se dice por los grabados, la estilización del acto. Es un movimiento, i su estendido uso se esplica en la abundante actividad motriz del indio. Aún persiste en las danzas ceremoniales este lenguaje mímico, que el araucano traduce a pensamientos concretos. El lenguaje de jesticulaciones daba, asimismo, estraordinaria viveza i exactitud a la acción de las personas o animales que entraban en los cuentos i relaciones de hechos sucedidos.

Con los movimientos de las manos, de los piés i de los rasgos de la fisonomía, sacaban sus recursos adivinatorios algunos individuos que practicaban la majia.

Los enamorados empleaban este lenguaje de signos cada vez que se veían cohibidos por la presencia de estraños: conversaban con leves movimientos de los ojos i de la cabeza sin que fuesen notados por los demás, con los dedos indicaba imperceptiblemente la mujer el tiempo que demoraría en salir hacia afuera de la casa.

De igual manera se entendían los jugadores de chuecas en los momentos más críticos de la partida; con los ojos i cabeza se indicaban el lado del ataque o de la defensa i el punto a donde iría a dar la bola (1).

En los bailes eróticos tomaba este lenguaje de jestos una ajilidad i precisión que salían del movimiento de las otras danzas.

Había indios particularmente dotados para imitar los ademanes i la voz de los otros, por una combinación de movimientos corporales i jestos vocales descriptivos debidos a la influencia de la voz. No sólo describían con exactitud los movimientos familiares a las personas sino también las diferentes clases de animales, como el zorro, el buei, el caballo, etc.

Con todo, el araucano en la conversación ordinaria, sobre todo delante de españoles, manifestaba, quizás por la rapidez en la emisión de la frase, carencia de mímica; tomaba una actitud ríjida. Este lenguaje jesticulado tenía cabida de preferencia en las manifestaciones de la vida oral i en la imitativa.

Con el progreso de la civilización fué disminu-

---

(1) Noticias recojidas en varias reducciones por el autor.

yendo el concepto manual para dar lugar a la acción del espíritu.

Los españoles carecían, por cierto, como sociedad más adelantada, de este lenguaje peculiar de las colectividades bárbaras de América.

CAPITULO XVI

Organización de la majia

Caracteres de la majia.—El término espíritu corresponde a una representación colectiva i no al concepto del cristianismo.—Rasgos esenciales de la mentalidad indíjena.—Fuerzas misteriosas incorporadas a los seres, plantas, objetos i sus partes.—En los objetos manufacturados.—En el subsuelo.—Las imájenes grabadas o pintadas.—En los nombres.—Las rejiones del espacio i los fenómenos físicos.—En las instituciones.—Influencia de la majia en las enfermedades i la muerte.—Los magos antiguos.—Los curanderos o *machis*.—Los adivinos modernos.—El machismo actual.—El *machitun* o el procedimiento de la curación.—El *ngeicurrehuen* o la ceremonia de la iniciación.—La brujería.—Los adivinos del amor.—La majia maleficiaria.—Amuletos i talismanes.—En la institución de la majia había magos i no sacerdotes.

La idea madre en el conjunto de nociones supersticiosas del araucano se halla en la majia.

Para ponerse en comunicación con los espíritus benefactores i neutralizar la acción de los malos,

para estraer del cuerpo humano los hechizos i pronosticar el porvenir, ha tenido que valerse el mago de fórmulas cabalísticas, de manipulaciones de efectos secretos, cantos evocadores i danzas sagradas. Tales operaciones i operadores forman los elementos de la majia araucana.

Sus rasgos son los que caracterizan a la institución en otros pueblos (1). En efecto, se manifiesta en sus funciones reservada i misteriosa. Su carácter es social: los hechos májicos son el resultado, como los sociales i relijiosos, de la actividad colectiva i no de la voluntad del mago. En agrupaciones no bien desarrolladas como la araucana, toda manifestación de individualismo queda aislada, sin sanción. De modo que las alucinaciones i sentimientos del májico reflejan con fidelidad la conciencia colectiva.

En sus informaciones intervienen por revelación los espíritus. Estos ajentes le suministran toda su eficacia.

Aparece provista en sus aplicaciones prácticas de la majia simpática, que nace de la contigüidad de los objetos a la persona que los ha llevado. La acción ejercida en los primeros obra sobre la segunda.

La majia araucana ha estado orijinariamente asociada a las representaciones relijiosas, a la medicina, la justicia, a muchos actos sociales, como el juego, la lucha i a las artes embrionarias, como el canto, la danza i la música.

El poder májico se obtiene por la iniciación lar-

---

(1) Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie général de la majis.*

ga i metódica del mago, ajente visible, que vivía antes aislado del grupo social i que siempre ha sido el más directamente beneficiado con el ejercicio de sus funciones.

Para el estudio exacto de la majia conviene predeterminar que los indios concebían inherente a los seres, a las plantas, a los fenómenos naturales i los objetos una fuerza o poder oculto o misterioso, enerjía motora aunque invisible, semejante a la que hacía obrar i pensar al hombre.

Esta fuerza recóndita, ajente que imprime movimiento a las cosas, era a la que los aboríjenes aplicaron la denominación de alma o espíritu, por un proceso de asimilación, sin que el nombre correspondiera al conjunto de sus emociones características.

Como las ciencias etnolójica i etnográfica no disponen de un término cualquiera que refleje con precisión la índole del sentimiento indíjena, hai necesidad de seguir usando las espresiones alma i espíritu sin que signifiquen la concepción teolójica del cristianismo (1).

Producíanse las percepciones en la mentalidad de los aboríjenes de un modo especial, que difería sustancialmente del que rije las funciones mentales de las sociedades civilizadas. Para el individuo de colectividad ya adelantada, las ideas o representacio-

(1) La *etnografía*, disciplina meramente descriptiva, informa sobre el orijen, división, jeografía, emigraciones i comercio de las razas. La *etnolojía* trata de *la* cultura material de los pueblos, como la alimentación, vivienda, vestido i técnica, i de la cultura mental, en la que entran las instituciones, creencias, lenguas, folklore, estética, intelectualidad i moral. Se relaciona con la psicolojía étnica i la sociolojía.

nes pertenecen a la clase de hechos meramente intelectuales. Si se representa cualquier objeto, se fija tan sólo en sus caracteres materiales, es decir, en su forma, color, tamaño, etc. El americano primitivo percibía de otra manera: suponía penetrados de cierta virtud o fuerza oculta a los seres vivos i objetos inanimados, de los cuales su actividad mental poco diferenciada no hacía distinción; si percibía caracteres objetivos, no estaban sobre los de orijen májico i sagrado. Causábanle siempre ciertas emociones, sentimientos i pasiones que no esperimenta el civilizado; esperaba o temía algo de ellos.

Su ignorancia de las causas de los fenómenos naturales, lo inducía a creer que también estos eran debidos a un poder secreto i misterioso, porque en todo lo que se movía obraba una acción intencional, semejante a la que lo impulsaba a él mismo.

Por esta característica esclusiva de las sociedades primitivas, a las que pertenecían las americanas prehistóricas i contemporáneas de la conquista, las representaciones colectivas de estos indios sobre los seres, las cosas i los fenómenos naturales iban acompañadas invariablemente de un fondo emocional.

Aumentaba este elemento emocional la misma vida de los indíjenas o el funcionamiento social de las agrupaciones, como la multitud de ceremonias sagradas, más formulistas que en los pueblos civilizados; el vértigo de las danzas, los fenómenos del éxtasis i del sueño, el contajio de las emociones.

Otro rasgo de la mentalidad especializada de las razas americanas era la percepción singular, de un solo individuo, de fenómenos i seres que se mani-

festaban en presencia de muchas personas. Si el civilizado oye o ve singularmente un objeto, se encuentra, sin duda, en un estado de alucinación. No sucedía lo mismo en las colectividades indíjenas de América: todas aceptaban como testimonio irrevocable la percepción singular del adivino i chupador de enfermedades, del operador en las ceremonias sagradas, de los visionarios, videntes i locos; ellos únicamente veían i hablaban con espíritus i seres escondidos para los demás.

De esta singularidad en percibir nadie se asombra, porque no todos han adquirido la técnica de comunicación con los poderes invisibles.

Falla la esperiencia, por otra parte, en la percepción del indíjena. Esta facultad que nos facilita el conocimiento de la realidad, no le hace falta, puesto que está reemplazada por las propiedades místicas de los seres i objetos. Ni le interesan los desmentidos de la esperiencia, como la inutilidad de las curaciones negativas de la *machi,* porque su mentalidad acepta las esplicaciones o desmentidos estravagantes. La esperiencia ancestral constituye su lójica.

Sus razonamientos o la unión de sus representaciones nos parecen estraños i contrarios a los principios de nuestra lójica.

Signo saliente de la mentalidad del americano, como en la de todas las sociedades inferiores, era el modo común cómo unía sus representaciones o ideas colectivas. Si caía una culebra del techo, si atravesaba un zorro por el frente de la casa i enfermaba un miembro de la familia, se debía a estos accidentes casuales el contratiempo. Si llegaba un estranjero al lugar i estallaba una epidemia, atri-

buíase a su presencia la desgracia, pues no habría sido grata a los espíritus amigos su llegada o él traería consigo alguna causa nociva, de brujería.

Por ser rebelde a las comprobaciones de la esperiencia, que no necesitaba para establecer reglas de conclusión, carecía de juicio para aplicar el principio de causalidad. Entre dos representaciones, no había para él sino la relación preternatural, mezcla de recóndito, sagrado i májico.

Este rasgo esencial de la mentalidad de las sociedades primitivas, ha inducido a algunos autores a darle el nombre de *prelójica* (1).

A medida que las colectividades americanas de estructura totémica se iban modificando, la mentalidad variaba también; el medio i las manifestaciones psíquicas han guardado constantemente un paralelismo exacto. Pero las comunidades que habían salido de esa organización, siguieron guardando como supervivencia la mentalidad de épocas precedentes. Las representaciones colectivas sobre los animales, las plantas, objetos inanimados, el sueño, etc., conservaron en la sucesión del tiempo su fondo *místico,* tomando esta palabra en el sentido de lo que implica misterio i temor.

No solamente los seres vivos i las plantas contenían esas virtudes o potencias misteriosas, sino también sus partes. Las porciones o resíduos del cuerpo humano, principalmente la sangre, participaban de los elementos potenciales, secretos i temibles que son inseparables de las representaciones del indio.

---

(1) Lo que no significa *antelójica* ni tampoco *alójica,* dice Levy Bruhl en *Les fouctions mentales dans les sociétés inférieures,* páj. 79.

Lo mismo que en el hombre, se atribuía ese poder imperceptible pero real i maravilloso a varias partes de los animales i de las plantas, como los pelos, las uñas, los huesos i la cabeza de algunos felinos i carniceros; las plumas de las aves de rapiña i del mar.

A veces emanaba de ciertos animales i plantas un poder nocivo i destructor que dañaba al que veía un tigre o una serpiente, al que alcanzaba la saliva del perro con hidrofobia, al que se cobijaba a la sombra de un árbol venenoso o habitado por un espíritu maléfico.

Más que una aplicación sin discernimiento del principio de causalidad, de confusión del antecedente con la causa, a lo que están sujetos más que el civilizado, hai aquí una relación mística que el indíjena se representa entre el antecedente i el consecuente; el primero tiene la virtud de producir i hacer aparecer el segundo. Del carácter místico de las representaciones participan los ligámenes que las encadenan.

Hasta los mismos objetos manufacturados por los indios anteriores a la conquista i de épocas siguientes, poseían las propiedades secretas de que estaban dotados los seres vivos. Algún detalle que los hacía raros o su figura zoomorfa, les imprimían carácter misterioso, les comunicaban una fuerza interna que podía manifestarse en determinados casos.

Este respeto supersticioso por los utensilios de cierta clase hechos por el hombre, esplica la estraordinaria persistencia de forma i ornamentación de los pueblos americanos. Modificar las líneas i la hechura que habían seguido i respetado los mayo-

res, envolvía el peligro de irritar esas fuerzas ocultas o espíritus que contenían los artefactos, las viviendas, etc.

Entre los araucanos se cuentan por miles los casos de objetos de manufactura estranjera, desde los españoles de la conquista i después hasta fecha reciente, que se guardaban en las habitaciones con supersticioso respeto, para curar enfermedades, preservarse de brujos u otros fines de beneficio. Entre esos objetos se contaban patenas, hebillas, brújulas, relojes descompuestos, etc.

Hasta el presente quedan incrustadas en la mentalidad del indíjena, como el fósil en la roca, ideas o miedos de pasadas jeneraciones acerca de ciertos objetos raros. Mostraba el autor a un joven mapuche que estudia en Santiago una silla de viaje que se abría i cerraba automáticamente. Al imponerse de su mecanismo, esclamó: «Si la vieran los de por allá (de su tierra), le tendrían miedo i creerían que tenía dentro alguna cosa de brujería». Por lo jeneral, los instrumentos de estranjeros se hallaban sobrecargados de elementos misteriosos i temibles: defendían o perjudicaban.

El subsuelo no quedaba exento de esta parte integrante de lo misterioso que acompañaba a las cosas. Se consideraba en estremo peligroso escabar el suelo para hacer subterráneos. A un cacique del departamento de Temuco le pidió permiso un industrial para buscar un manto de carbón fósil i se negó de este modo. «No puedo; eso que está debajo tiene otros dueños» (1).

Las imájenes grabadas o pintadas tienen para el

(1) Noticias suministradas al autor.

civilizado valor objetivo. Para todos los indios americanos esas figuras incluían, en especial, misterio i temor; teníanlas por reales o por parte de la persona que representaban. No se dejaban retratar, porque eso equivalía a dejar en manos de estraños la propia existencia. En ocasiones la introducción de estampas i retratos en las tribus traía epidemias, desgracias a los jefes de familia o escasez en la pesca i caza (1).

Un día el que esto escribe fué con dos trabajadores a un lugar de Metrenco, al sur de Temuco, a sacar un *adentu mamüll* (figura de madera) de un cementerio indíjena abandonado. Tan pronto como se principió la tarea, llegó corriendo un grupo de indios armados de palos. Interrogados por el motivo de su oposición, siendo el fundo de un chileno, contestó uno de ellos: «Era pariente i no sería bueno te llevaras su figura; el dueño se enoja si queda cautiva». Hubo que respetar estos sentimientos.

Los nombres i muchas palabras de alcance májico se hallaban asimismo saturados de ese poder misterioso que permanecía incorporado a todas las cosas. El nombre no era para el araucano antiguo una simple denominación, sino un componente material de su ser. Si se daba el de una persona a otra, ésta participaba de las cualidades de la primera; existía una traslación de caracteres que esplica el afán del indíjena de aplicar a sus hijos el nombre de caciques i parientes renombrados o el de militares i funcionarios estimados por ellos. Estaba prohibido pronunciar el de algunos animales temi-

(1) Numerosos informes recojidos por el que esto escribe sobre el particular.

bles i el de ciertos parientes. Había también acción májica en muchas palabras de los cantos i espresiones simbólicas de los hechiceros.

Las rejiones del espacio van acompañadas, asimismo, de este principio esencial de las cosas. En las reuniones cada grupo ocupa el lado que le corresponde según la orientación de sus habitaciones o lugares en que reside. Los puntos cardinales tienen su significación mística a veces mui variada: el éste es el lado del sol, el poniente por donde se hacía el viaje de los muertos, etc.

Los temblores, los eclipses, relámpagos, volcanes, truenos, arco iris, etc., no eran fenómenos puros, sino acciones misteriosas. Para el indio no había fenómenos propiamente físicos, sino manifestaciones que hacían los antepasados. Por un proceso natural de la lójica del primitivo, se antropomorfizaban los volcanes en Pillán en muchas tribus de las dos faldas de los Andes. Ahora dirije los fenómenos físicos *ngenemapu* o el dueño del mundo.

Los araucanos se alarmaban estremadamente con los eclipses de sol i de luna. Significaban la muerte de estos astros; encendían fogatas para cambiar en luz la sombra del sol. Se aplicaba así la majia por contraste o cosas contrarias, mui usada entre los araucanos. Los eclipses presajiaban sucesos desgraciados, como guerras, muerte de algún cacique o de otro miembro de la familia.

Como en todas las sociedades primitivas, entre los araucanos de pasadas centurias se daba a ciertos números propiedades secretas consagradas por la costumbre. Hasta tiempo más o menos recientes quedaban vestijios del valor sagrado del cuatro. La cruz americana, llegada de las civilizaciones del

norte a las remotas tierras araucanas, simbolizaba los cuatro colores fundamentales, i por estensión, siguiente, de la fecundidad; representaba, además, los cuatro vientos portadores de la lluvia i por conse aplicaba a muchas prácticas májicas i domésticas de los indios. Hoi se ha borrado este sentido simbólico del cuatro.

El indio de otras épocas no separaba abstractamente el número de los objetos nombrados, como procede el pensamiento lójico. Actualmente puede hacer esta separación.

No sólo en estos puntos esenciales difería la mentalidad araucana del pensamiento lójico. También sus modos de obrar, en concordancia con su manera de pensar, revelan que esa tendencia a lo sagrado i májico alcanzaba a todas las instituciones que ocupaba la actividad del indíjena.

A la guerra en primer lugar. Las muchas noticias precedentes acerca de la modalidad guerrera de los araucanos, dejan establecida la existencia de prácticas que precedían i seguían a una campaña. Los individuos que iban a combatir se sometían a purificaciones por el baño especial, a la abstinencia de la mujer i de ciertos elementos. Danzas determinadas, consultas de sueños, medicinas i precauciones para hacerse invulnerables, eran otros tantos recursos de la majia guerrera, que se estendía a la manera de hacer mortíferas las armas i diestros los caballos. Los adivinos permanecían en los lugares de los movilizados ejecutando diversas operaciones que al través del espacio ejercían acción májica en favor de sus convecinos. Tanto como el valor, el número, la astucia i la pericia, influían

estas fuerzas misteriosas en la obtención de la victoria. Para los araucanos antiguos las armas de fuego, en especial la artillería, poseían también propiedades májicas.

Conexa a las operaciones que proporcionaban su alimentación a la comunidad, como la caza i la pesca, la recolección de frutos i las faenas agrícolas, se desarrollaban una serie de prácticas májicas que valían tanto como la acción material de los hombres; eran una ayuda indispensable que prestaban las potencias invisibles.

La danza de la caza atraía mayor cantidad de reses. El cazador, como el guerrero, se abstenía de toda comunicación sexual. Las armas se sometían a manipulaciones májicas o llevaban signos que le daban una eficacia evidente. Las tribus pescadoras de la costa poseían un ritual májico más complejo aún para atraer los peces i apoderarse de ellos, por la danza, la invocación i los sacrificios a los poderes recónditos del mar. Los instrumentos de pesca i las canoas recibían una preparación májica que les aseguraba su virtud productura.

La agricultura contaba asimismo con procedimientos májicos que han persistido en parte hasta la época actual. Multitud de operaciones májicas se ejecutaban con la intervención de los operadores profesionales para reproducir el ganado, estirpar las plagas de las siembras, precautelarlas de los maleficios de enemigos, asegurar i guardar las cosechas.

Como se comprenderá, en todas las sociedades de tipo primitivo, las ocupaciones esenciales a la existencia de la comunidad aparecen mezcladas de esa

aguda májica que los araucanos pedían para las suyas (1).

La representación colectiva de la enfermedad, estuvo en todas las sociedades bárbaras de América íntimamente penetrada de elementos místicos, es decir, que implicaban misterio o prodijio.

La enfermedad se atribuía a la acción de ajentes invisibles, que introducían en el cuerpo humano insectos, venenos, huesos, piedras, carbones i otros objetos i animales. Se hallaba escluída de la mentalidad indíjena la noción de causas naturales que interrumpían las funciones del organismo.

Como era lójico, deducían que los dolores se orijinaban de los objetos introducidos en el cuerpo, que obraban negativamente sobre los músculos i las vísceras.

Por lo común, no se aprovechaban de otros medios de curación sino de los místicos o supernaturales. Intervenía el hechicero en la espulsión de los objetos o seres injeridos. En todas las colectividades había estos chupadores de la enfermedad, que ejecutaban la succión después de una serie de pormenores májicos (2). De los indios peruanos dice el cronista Polo de Ondegardo: «Común cosa es acudir a los hechiceros, para que les curen en sus enfermedades llamándoles a su casa, o yendo ellos, i suelen curar los hechiceros, chupando el vientre, o en otras partes del cuerpo, o untándoles con sebo, o con la carne, o grosura del cui, o sapo, o de otras

(1) L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva.*

(2) Cronistas de todas las razas americanas.

inmundicias, o con yerbas. Lo cual le pagan con plata, ropa, comida, etc.» (1).

Desde la época precedente a la conquista española hasta hoi mismo, los araucanos han concebido la enfermedad no como debida a causas físicas, sino a maleficios esteriores u objetos estraños que se introducían en el cuerpo a fin de perturbar las leyes biolójicas.

Podían manejar esos medios destructivos cualquiera persona contra sus enemigos i particularmente los brujos, destructores infatigables de la vida humana. Pero el ajente más activo era la fuerza o influencia maligna, tan esparcida en el territorio araucano, que los indios del norte llamaron *huecuve* i los del sur *huecufe*. Se esteriorizaba esta fuerza destructora, a menudo, en flechas diminutas que herían el corazón u otro órgano de la víctima, según la creencia secular.

La representación misteriosa de la enfermedad de los araucanos guarda tanta concordancia con la de los peruanos, que puede creerse que los primeros tomaron de los segundos muchas particularidades del ceremonial de curación.

La serie de operaciones májicas que se emplean entre los araucanos para curar la enfermedad, se llama en la lengua *machitun* o *machitukan*.

Intervenía el espulsor de la materia dañosa, hombre o mujer, el mago i curandero, que los indios han llamado *machi* en los últimos tiempos.

Como la enfermedad, la muerte se hallaba intensificada del espíritu de misterio que impregnaba la

---

(1) *Instrucción contra las ceremonias i ritos que usan los indios.*

vida entera del indio. La concepción que el americano se había formado de ella, se diferenciaba enormemente de la nuestra; pues, según su manera de percibir, ningún ser ni objeto podían pasar al estado de inertes, de muertos; la vida se caracterizaba por ser interminable. En consecuencia, jamás se consideraba la muerte como estinción natural de las funciones vitales, sino proveniente de causas recónditas, misteriosas, como la acción del poder siempre malévolo e inclinado a hacerles mal que existía en todas partes con nombre diferente; como la violación de un *tabú* o interdicción, como el resultado de la intervención de hechiceros i ajentes brujos, de que se valían los vivos para dañar a sus enemigos.

Comprobada la efectividad de esto último por el testimonio del hechicero o del adivino, sobrevenía la venganza colectiva, organizada con todos los pormenores de una institución jurídica i que servía para acrecentar los motivos de agresiones de las colectividades de la misma estirpe o de orijen diferente.

Hasta la muerte por golpes tenía en el concepto indíjena un orijen que no se apartaba de su peculiaridad mental. En innumerables agrupaciones se palpaban los efectos de una herida mortal i se preveía un desenlace desgraciado como consecuencia de esa gravedad, pero la muerte se atribuía siempre a una causa estraña i misteriosa que había agravado o gangrenado la rotura de las carnes.

La causa de la muerte fué entre los araucanos idéntica a la de todas las poblaciones aboríjenes americanas, esto es, no una perturbación fisiolójica, sino una violencia manejada del esterior por

ajentes brujos, una persona iniciada en la majia maleficiaria o por la fuerza secreta i terrible que la raza ha conocido con el nombre de *huecufe*.

Sería trabajo interminable citar cientos de casos i procesos acerca de las causas de muerte que se han debido a influencias maléficas, no solamente entre los indios sino también entre la población nacional del sur.

Basta un ejemplo para conocer mil casos. En 1908 se ahogó en uno de los vados del río Cautín, por las cercanías de Lautaro, una niña mapuche que andaba con su padre; cayó del caballo i la corriente la arrastró con rapidez i sin dar lugar a que se la salvase.

El padre concibió sospechas contra una mujer que residía en un lugar no distante del suyo i con quien su hija había estado hacía como quince días en una fiesta i tenido con ella algunas palabras enojosas. Confirmada su sospecha por la *machi* de la reducción, los parientes decidieron vengarse de la culpable. Acecháronla tres o cuatro hombres i cuando la vieron sola en el campo, la ultimaron a palos. Mediante el pago de la muerte en animales, se vieron libres los autores del homicidio de ser arrastrados a la cárcel por la acusación judicial de un hermano de la occisa. En los tiempos últimos se ejercitaba la venganza privada; antes el culpable era entregado al suplicio del fuego, o su delito merecía un *malón* o asalto armado.

Fueron estos dos hechos casuales i bastante distaciados uno de otro; mas, el indio no reconocía casos fortuitos i su constitución mental, refractaria al análisis claro, ligaba incidencias separadas por el espacio o el tiempo, como la fiesta i las pala-

bras enojosas con la caída al agua de una mujer, seguramente a media ebriedad (1).

Las causas de la muerte han quedado como creencias inveteradas en esta raza. Todo se ha modificado con lentitud, es cierto, en las costumbres, como las ideas que pudieran llamarse relijiosas, medio social e instituciones, pero han persistido éstas i otras representaciones colectivas acerca de los muertos i las ceremonias funerarias.

La mentalidad prelójica del indíjena no quiere decir que sea antelójica o de un período anterior a la aparición del pensamiento lójico, sino que no se somete como el nuestro al control de la contradicción.

Esta deficiencia de los indios en lo referente a la causalidad, esplica la desconfianza con que todas las razas veían llegar estranjeros a sus tierras. Podían ser portadores de objetos sospechosos i hasta su sola presencia esponía a la colectividad a desgracias imprevistas. La historia de las asociaciones americanas está llena de episodios sobre muertes de estranjeros que penetraban a territorios indíjenas. Los araucanos participaron igualmente de semejante propensión, que se conformaba a su estado mental particular.

Cuando los conquistadores penetraron al territorio araucano, ejercía las funciones de adivinos una casta de májicos que las primeras crónicas mencionan con el nombre de *huecubuyes*. El término es *huecuvuye* i significa «que puede hacer como *hue-*

(1) Noticias dadas al autor por la familia de la mujer ultimada.

cuve» (espíritu maligno). Esplica este significado el carácter májico de tales individuos.

A propósito de ellos, se lee en la crónica de Núñez de Pineda i Bascuñán esta referencia: «en los tiempos pasados se usaban en todas las parcialidades unos *huecubuyes*, que llamaban *renis*, como entre los cristianos los sacerdotes. Estos andaban vestidos de unas mantas largas, con los cabellos largos, i los que no los tenían, los traían postizos de cochayuyo o de otros jéneros para diferenciarse de los demás indios naturales: estos acostumbraban a estar separados del concurso de las jentes i por tiempo no ser comunicados, i en diversas montañas divididos, a donde tenían unas cuevas lóbregas en que consultaban al Pillan (que es el demonio) a quien conocen por Dios los hechiceros i endemoniados machis, que son médicos. Estos por tiempos señalados estaban sin comunicar mujeres ni cohabitar con ellas, sacaron de esta costumbre i alcanzaron con la esperiencia que se hallaba con más vigor i fuerza el que se abstenía de llegar ni tratar con ellas, i de aquí se orijinó, habiendo de salir a la guerra, el que es soldado, esta costumbre i lei por consejo i parecer de los sacerdotes» (1).

El padre Rosales, que los llama boquibuyes, amplía la noticia en estos pasajes: «Tenían los de Purén una ceremonia antigua, en que se visten los boquibuyes, (que son sus sacerdotes) i están recojidos en una montaña separada, haciéndose hermitaños i hablando con el demonio», «i mientras están en su encerramiento no puede ninguno mover

(1) *Cautiverio feliz*, páj. 361.

guerra, i de su consejo i determinación pende el conservar la paz i el abrir la guerra» (1).

Recluíanse en cavernas sostenidas con troncos de árboles, acaso para evitar su hundimiento, i adornadas con cabezas de animales.

Mientras que la jente de guerra espedicionaba contra el enemigo, ellos sabían, por medios májicos, el jiro de las operaciones.

No solamente se aplicaban a la guerra sus procedimientos adivinatorios, sino que se estendían a todos los actos de la vida privada.

Ejercía sus funciones este mago en medio de un círculo de espectadores: soplaba el suelo, metía en ese punto una rama pequeña deshojada i colgaba en su parte superior una diminuta porción de lana de *hueque* (2). Debía seguir a estos detalles la parte principal del conjuro, las palabras bajas i misteriosas del adivino i la respuesta consiguiente de los residuos del paciente encerrados en la madeja de lana.

El mago, residente en cada agrupación, desempeñaba sus funciones en presencia de muchos individuos; lo que prueba que la majia a la llegada de los españoles existía como institución pública.

No cabe duda de que fueron contemporáneos de estos adivinos los curanderos o *machi*, clase especial que, en conjunto con la otra, forma el personal de la majia primitiva.

El poeta Oña los llama «herbolarios» e informa que preparaban venenos de efectos desastrosos i mortales. Es admisible la hipótesis de que a esta

(1) *Conquista espiritual e Historia.*

(2) Oña, *Arauco domado.*

fecha hubiera penetrado al territorio araucano el procedimiento de curar con yerbas, cuyos secretos medicinales conocieron perfectamente los invasores peruanos i propagaron en la sección del norte del país. Pero el hecho indiscutible es que las funciones del májico se realizaban primordialmente por medio de procedimientos extra-racionales, por las suertes supersticiosas.

A estos májicos, personajes estraños en sus maneras de vivir i vestir, eran a los que se referían en sus cantos los épicos castellanos (1).

Desde su arribo al territorio hasta el fin de su dominación, los españoles persiguieron sin cuartel a toda esta casta de hechiceros. Los tormentos i las prisiones reservados para los indios, recaían en particular sobre ellos.

Las muertes que provenían de sus indicaciones i más, si se quiere, el estado mental relijioso del español, contribuían a esta obra de persecución (2).

Los funcionarios encargados de estirpar la hechicería, desempeñaban su cometido con místico celo. Aceptaban como verídicas todas las alucinacio-

---

(1) Principiando por Ercilla, hai que aceptar con reservas las noticias de los poetas castellanos sobre costumbres. Hechos incidentales o fantásticos que consignan en sus poemas, se toman de ordinario por ciertos. Han tenido existencia real los que persistieron en lo futuro, aunque modificados, i son conformes a la índole del indíjena.

(2) El concepto español sobre la hechicería releva de entrar en una larga disertación sobre el espíritu supersticioso que dirijía sus actos: «Entendemos por hechicero folos aquellos que por arte del diablo hacen mal i grave daño a otro en la salud, en la vida, etc.». (Primera edición del *Diccionario de la lengua,* 1734).

nes, citas de brujos i apariciones de espectros míticos, de que están llenas las leyendas araucanas.

Noticias más detalladas de la majia en los siglos XVII i XVIII, permiten apreciar mejor su organización.

Desaparecen los nombres de *huecuvuye*, i talvez algunos pormenores de su existencia recluída en cavernas. Los adivinos se denominan *llihua* i *dungul* o *dungulve* (que habla, hablador).

Ejercían las funciones de tal, hombres i mujeres.

Pronosticaban todos el porvenir, hacían aparecer los animales perdidos, indicaban la causa de las enfermedades i a los autores de las muertes; pero había unos de aptitudes especiales en las fórmulas májicas destinadas a producir la lluvia i conjurar las epidemias de los hombres i las pestes de los sembrados.

El abate Molina consigna a este propósito la siguiente información: «Consultan en todos sus negocios de consecuencia a los adivinos o sean los charlatanes de lo porvenir que llaman ya *llihua*, ya *dugol* (los hablantes), entre los cuales algunas se venden por *genguenu, genpuñu, genpiru*, etc. Es decir, por los dueños del cielo, de las epidemias i de los gusanos, porque se jactan de poder hacer llover e impedir los tristes efectos de las enfermedades i de los gusanos destruidores de los granos» (1).

Avenpiru (acabar los gusanos) se llamó una operación de carácter májico para estirpar la plaga de gusanos en las siembras. El operador se llamaba *ngenpiru* (dueño o domador del gusano). El ritual de esta ceremonia concluía con algunas bocanadas

(1) *Compendio de Historia de Chile*, páj. 171.

de humo de tabaco sobre unos pocos gusanos, a los cuales, colocados en hojas de canelo, se quemaba en seguida.

Como medio de información, el adivino ponía en práctica la májica simpática. Los interesados le llevaban, en una pequeña porción de lana, algunos residuos del enfermo, como uñas, esputos, etc. Colocábalos en un tiesto de greda i desde el esterior de la casa, los interrogaba para inquirir la causa de la enfermedad, su próximo resultado i algunas circunstancias referentes al envenenador (1).

Un autor del siglo XVIII noticia que en las indagaciones de robos, pérdidas o fuga de la mujer, se presentaba al *dunguve* el interesado i, pagándole anticipadamente, lo imponía de las circunstancias del hecho. Abandonaba después aquél la *ruca* i desde fuera, «con varios conjuros», dirijía preguntas sobre lo que se deseaba saber, a presencia de todos. Contestábale del interior una voz débil, que suministraba los datos que se le pedían (2).

Sobre la majia médica aparecen en esta época datos más precisos. Se hallaba completamente establecida con operaciones determinadas, operadores e iniciación.

El arte de curar se ejercía por medios racionales i májicos. Aplicaban los primeros dos clases de empíricos que se conocían con los nombres de *ampives*, «buenos herbolarios i tienen buenas nociones del pulso i de las demás señales diagnósticas», i los *vileus*, cuyo «principal sistema consiste en asegu-

---

(1) Tradiciones recojidas por el autor.

(2) Pietas, *Costumbres de los araucanos;* Gay, tomo I de *Documentos*, páj. 486.

rar que todos los males contajiosos provienen de los insectos» (1).

Practicaban la majia médica ciertos iniciados que desde tiempo atrás se conocían con el nombre de *machi*. Aunque predominaban los hombres, había también mujeres.

Comunmente un mismo individuo poseía a la vez el arte de curar por conjuros i por el uso de plantas medicinales.

Pertenecían estos curanderos a la casta de hombres vestidos de mujeres, tan común en todas las secciones aboríjenes de América.

Tanto por su estraña i aislada manera de vivir, cuanto por las funciones mismas que desempeñaban, ordinariamente adivinos i curanderos a la vez, gozaban de marcadas consideraciones entre los araucanos.

Núñez de Pineda i Bascuñán traza un retrato mui exacto de estos hombres afeminados. No vestían traje de varón sino otro mui semejante al de la mujer; «usan el cabello largo, siendo que todos los demás andan trenzados; se ponen también sus gargantillas, anillos i otras alhajas mujeriles, siendo mui estimados i respetados de hombres i mujeres, porque hacen con éstas oficio de hombres, i con aquéllos de mujeres» (2).

La lengua indificaba con la palabra *hueye* a los que practicaba la pederastia.

La inversión sexual ha existido siempre entre los araucanos. Ha sido un vicio constituído en costumbre i no clasificado entre los hechos perjudi-

(1) Molina, *Compendio*, páj. 181.

(2) *Cautiverio feliz.*

ciales que atentan a los intereses de la comunidad. Pero en ocasiones mui limitadas se ha presentado fuera del gremio de los *machis*.

La majia requería una minuciosa iniciación. Los aprendices practicaban al lado de los *machis* una larga temporada. «I para esto tienen sus maestros i su modo de colejios, donde los hechiceros los tienen recojidos i sin ver el sol en sus cuevas i lugares ocultos, donde hablan con el diablo i les enseñan a hacer cosas aparentes que admiran a los que las ven» (1).

Cuando terminaba el período de iniciación, celebrábase una ceremonia pública. El neófito bebía en presencia de los circunstantes los brevajes que le presentaba su iniciador, «con que entra el demonio en ellos», dice el padre Rosales. Simulábase en seguida un cambio de ojos i lenguas entre iniciado e iniciador, i terminaba el ritual con la introducción «de una estaca aguda por el vientre», que salía por el espinazo sin dolor i sin dejar huellas de herida (2).

Desde este día quedaba habilitado el nuevo *machi* para ejercer el arte de curar.

La función más seria de la majia médica era el *machitun*, acto de estraer el veneno de un enfermo i de indicar al envenenador.

Con la modificación de algunos detalles, el ritual de los siglos XVII i XVIII no difiere en las circunstancias características del que han practicado después los indios: se sucedían entonces como ahora el canto evocador, el sacrificio de un cordero, za-

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, p. 168.
(2) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 169.

humerio de tabaco, estracción con la boca del cuerpo nocivo, estado de éxtasis del májico, presencia de los espíritus en el recinto, preguntas de un intermediario al *machi* i respuestas de éste acerca de los antecedentes de la enfermedad (1).

Los vacíos que dejan los escritores españoles en sus esplicaciones referentes a la majia araucana o o la hechicería, como la llamaron, pueden llenarse con el examen de la actual, mejor comprobada con la observación directa i con la adopción de métodos más exactos.

En la primera mitad del siglo XIX el arte adivinatorio tenía los mismos ajentes de los anteriores. Como la Araucanía iba dejando de ser un territorio cerrado, por la inclinación del indio al comercio, fueron conociéndose mejor las funciones del májico.

Había tomado entonces mucho desarrollo la majia como medio de información en los robos i en las enfermedades.

Practicábanla en esta rama hombres i mujeres, a quienes se denominaba *inaimahue* (ir a seguir). No en todas las agrupaciones había adivinos, particularmente de fama, sino en algunas.

Cuando había en una casa un enfermo grave, con recursos suficientes para pagar una consulta, algunos deudos se trasladaban a donde el adivino. Envueltos en un poco de lana, llevaban algunos residuos del cuerpo del enfermo, como las estremidades de las uñas, esputos, cabellos o el humor saburroso de la lengua, que estraían con un cuchillo.

El adivino se informaba de los pormenores de la

(1) Núñez de Pineda i Bascuñán, *Cautiverio feliz.*

enfermedad i ponía en seguida esos despojos dentro de un cántaro pequeño, que colocaba en un rincón oscuro de la casa.

Esperaba que oscureciera para entablar una conversación con las partículas del enfermo que se le habían llevado, porque en todos los casos de información se ponía en ejercicio el rito simpático, por medio de un objeto que hubiese estado en contacto con el enfermo.

A la hora oportuna, el adivino, los interesados i algunos espectadores que habían permanecido afuera, entraban al interior de la habitación. El primero principiaba la operación dirijiendo la palabra a los despojos encerrados en la vasija para saludarlos, preguntarles por su nombre, circunstancias de su enfermedad i persona que le había hecho el daño. Del rincón respondía una voz aflautada a cada pregunta, lloraba i por fin nombraba al causante de su mal.

Los espectadores oían el diálogo i quedaban convencidos de la veracidad de los incidentes revelados.

Los misioneros creían todavía que en estas fórmulas de adivinación intervenía el demonio. Los viajeros atribuían la voz del cantarillo a ventriloquía. Entre tanto, lo cierto era que el mismo májico simulaba las respuestas cambiando la modulación de la voz, o bien otro de los iniciados se situaba en un lugar oculto de la ruca i respondía.

Un mapuche que sabe escribir ha anotado en su lengua los detalles del ceremonial, que se trascriben en castellano a continuación.

Se trata de saber quién ha muerto a un cacique.

La familia acuerda recurrir al adivino, para lo cual se toman las medidas usuales.

«Uno se ocupa en sacarle un poco de raspaduras de la lengua en la parte superior i un poco de pelo en los lados de las sienes i en la corona. De los dos pies se saca un poco de raspadura de los talones.

Todo esto se envuelve en un trapo mui limpio i en seguida se coloca en un cantarito.

En la noche se saca a colocarlo en el hueco de un palo lejos de la casa. Después de varios días empieza a hablar por medio de silbidos mui lastimosos. Después muchos más, al tiempo de ponerse el sol.

Cuando ya es tiempo de hacerle las preguntas, se lleva a donde el adivino. Hai que pagarle bien, plata o animales.

Coloca el cantarito encima de un *cultrun* u otra cosa. Hace las preguntas.

Todos los dolientes alrededor. Las preguntas son: ¿por qué lo han muerto? ¿ha sido por hacerle mal a su familia? ¿son de la casa o de afuera? Por último, le pregunta por su nombre. Los que están acompañando necesitan tener valor para oir la respuesta que dá el cantarito. El espíritu habla mui lastimoso; hace sufrir. Siente mucho haber dejado a toda su familia.

Una vez conocida la persona culpable, hai que matarla o quemarla viva si es de la casa.

Cuando es de otra familia o si no tiene como pagar, se ejecuta el *malón*.

El doliente dice: «Si no me quieren pagar, yo mismo me iré a pagar; tengo bastante jente».

Cuando se aviene al pago, no se le hace nada» (1).

---

(1) De Manuel Lonquitúe, joven indíjena, que ha secundado al autor en sus investigaciones.

Con el tiempo fué desapareciendo este procedimiento para dar lugar a otros más sencillos.

La acción de adivinar se espresa hoi con el término jenérico *peun* i en algunas reducciones con la palabra Kimen. Pelón (veo) es el nombre que se da a los adivinos en jeneral.

Las funciones májicas se han especializado en la actualidad. Existen unos adivinos, hombres i mujeres, que interpretan el porvenir por medio del sueño e informan sobre objetos o animales perdidos. Llámanse *peunmantufe*.

Cuando el robado no halla lo que se le ha perdido o le han hurtado, recurre a los medios estraordinarios de la majia simpática. Va a donde el adivino, lo impone de los pormenores del robo i le entrega algún objeto que ha estado en contacto con el animal perdido o con el ladrón. El adivino ejerce sus maleficios sobre la cosa entregada, que le permite obrar sobre su dueño.

Un joven mapuche de Cholchol apuntó para estas pájinas este incidente personal: «Se le perdió a mi padre un caballo. Cerca de la reducción vivía la adivina Remoltrai. Fuí a consultarla por orden de mi padre. Llevé una *lama* (tejido de lana para la silla de montar). Esta *lama* era de la silla de mi padre, que usaba para montar el caballo perdido. Esta adivina la puso en la cabecera de su cama para soñar en la noche. Al día siguiente fuí a saber la noticia. Me indicó los lugares por donde podía seguírsele. Cobró cinco pesos. El caballo apareció mui lejos de la casa» (1).

Más consultado que el anterior, es el adivino por

(1) De Ramón Manquian, orijinario de Cholchol.

señas (*huitan* o *huitantufe*, de *huitan*, latir i tener presentimiento). Puede ser hombre (*huitan huentru*) o mujer (*huitan domuche*).

El ajente funciona sentado sobre un objeto que ha sufrido la acción simpática o teniéndolo a la vista.

Contesta afirmativa o negativamente con pequeñas oscilaciones de la mano, estremecimientos involuntarios. A veces tales movimientos se ejecutaban también con el pié. Para los indios la mano del adivino está guiada por un espíritu.

Dejando a un lado los hechos de simulación, que no faltarán probablemente, conviene advertir que el carácter principal de estos movimientos consiste en ser involuntarios e inconscientes, en dirección a un objeto que el ajente mira o en el que piensa.

Pertenecen a la clase de fenómenos llamados de automatismos parcial, que pueden observarse en personas que gozan del ejercicio completo de sus facultades mentales (1).

Sea hombre o mujer el adivino, sirve de intermediario un individuo que vive en la misma casa. Cuando es mujer, suele sacarla al campo a buscar las huellas, en un estado de aparente hipnotismo.

Los pronósticos del *huitantufe* se estienden a robos i pérdidas de animales, hallazgos de tesoros i desenlace de enfermedades graves.

Quedaban hasta hace pocos años, quizás como vestijio del totemismo, los adivinos por las aves (*pelón huelque quei úñen*, adivino que manda pájaro). De la dirección que tomaban las aves, de alguno de sus actos, convencionalmente interpreta-

(1) Woodworth, *El Movimiento.*

dos, deducían lo que iba a suceder. A veces algunas aves, como la cuca, el treguil i el ñapco llegaban hasta cerca de la casa i comunicaban a los adivinos lo que deseaban saber.

El májico anatómico (*cúpolave*), ha seguido ejerciendo, como en épocas anteriores, su arte de adivinar las causas de la muerte por la estracción de la hiel del hígado.

La majia médica no ha decaído en el curso de cuatro centurias. Siguen practicándola los *machi*, hombres i mujeres, bien que, al contrario de otras épocas, predomina en absoluto el sexo femenino en el ejercicio del machismo.

El *machi*, en visible decadencia, mantiene viva la acostumbrada inversión del sentido jenital. Le agrada el adorno femenino i prefiere vestirse de mujer. Vive con algún joven mapuche, a quien sostiene i vijila con afán.

La *machi* es la persona que en el día figura en primer término en el personal de operadores májicos. Revestida de la dignidad de curandera i encantadora, goza entre los de su raza de una consideración cercana al temor supersticioso.

Es un miembro del grupo que posee el privilejio de comunicarse con los espíritus, curar las enfermedades por sortilejios i prevenir los desastres de la comunidad.

Tiene todos los carácteres del mago, i para su iniciación requiere un aprendizaje largo, de tres años por lo menos, en las fórmulas del ritual, en las manipulaciones diversas, lenguaje cabalístico, danza i música sagradas i arte de insinuarse a los espíritus para alcanzar su benevolencia.

Aunque de ordinario casada, su existencia parece envuelta en cierto misterio, vive más retraída que el común de la jente, frente a su habitación se halla plantada la tosca figura de madera que suele usarse en algunas ceremonias i que simboliza sus ocupaciones májicas; una bandera blanca en la puerta de su hogar indica al viajero que allí reside quien tiene en su poder la salud de los hombres i el secreto de los jenios irresistibles.

La posesión de amuletos i talismanes que preservan de influencias maleficiarias i cambian la naturaleza de las cosas, le da mayor ascendiente entre los que benefician sus conocimientos.

Cuida en el bosque un canelo predilecto, cuyas ramas i hojas emplea en la curación de los enfermos i a veces en las ceremonias a que concurre. Si alguien descubre i corta esta planta, la *machi* languidece i seguramente muere.

Se cuenta de algunas que tienen un carnero i un caballo, a los que besan i respiran el aliento; de otras que han visto hechos sobrenaturales (*perimontu*), como piedras que saltan, animales míticos que cruzan el espacio.

Como en muchos pueblos inferiores, estrae por absorción el cuerpo venenoso o el animal que corroe las entrañas de la víctima.

En las fiestas relijiosas i en las operaciones curativas, sirve de intermediaria entre los hombres i los espíritus bienhechores. Cae en estos actos en un éxtasis espontáneo, durante el cual los espíritus toman posesión de su cuerpo i le revelan los pormenores de la enfermedad o le anuncian la próxima lluvia.

Obra de buena fe, por autosujestión e imitando

lo que se ha hecho tantas centurias antes de ella: sus alucinaciones son las mismas de la sociedad beneficiada con su majia.

Sus manipulaciones ejercen en el público una acción considerable: muchos de los que han estado bajo la influencia de sus encantos, créense sanos i libres de hechizos mortales.

El alma individual de la *machi* trasparenta el alma colectiva de la raza.

Acto primordial de la majia médica de los araucanos ha sido desde lejanos tiempos hasta los actuales, el *machitun* o la estracción del cuerpo humano de los organismos vivos introducidos en él.

Los indios de ahora, como sus antepasados, ignoran los fenómenos de la vida en el estado normal i en el patolójico. No conciben, por lo tanto, la muerte natural. Reconocen dos causas que destruyen la vida, las heridas i los maleficios.

Atribuyen la última, a la maldad de los hombres i de los espíritus nocivos, que introducen májicamente en el cuerpo humano animales que roen las entrañas i venenos que, de las vísceras abdominales, pasan a la sangre i llegan al corazón.

Los enemigos del mapuche, por venganza, por simple perversidad o por algún móvil de interés, le dan veneno (*vuñapue*) en los alimentos i en las bebidas. Los brujos proporcionan estas ponzoñas i más a menudo ellos mismos las suministran. Los *huecuvu,* espíritus del mal, que en tan crecido número atisban al indio, son los que causan el daño lanzando flechas invisibles o trasformándose en sutiles animales.

La enfermedad producida por la acción de un *huecuve* se llama *hecufetun* o *huecuvetun.*

Sin la intervención de la *machi,* lo más seguro es que el maleficio traiga la muerte.

De manera que tan pronto como se agrava un enfermo, se recurre sin dilación a la *machi.* «Cuando llega a la casa, se invita a todos los vecinos i también, si se puede, a todos los amigos i parientes. Una vez reunidos, la *machi* principia a tocar su tambor (*cultrun*), dando a conocer con su toque que la ceremonia va a principiar. Después de tocar la introducción, puede decirse, canta para que el enfermo conozca la voz i no se asuste cuando le vaya a sacar el mal.

Todo lo hasta aquí descrito lo hace el *machi* o la *machi* en el patio, en medio de todos los espectadores, los que parecen que ya se tragan al médico, tratando de no perderle una sola palabra para tener que contar (1).

Unas dos horas antes de concluir la tarde, entra al interior de la ruca con un acompañamiento numeroso.

Sobre el suelo i en el centro de la habitación, se halla tendido el enfermo (*cutran*) en unos cueros. Ramas gruesas de canelo, la planta sagrada de los araucanos, se han plantado a la cabecera i a los pies de la cama. En la primera de ellas se ve estendido un pañuelo de seda i colgada alguna joya de plata de las que usan las mujeres. Son como decoraciones del árbol de las ceremonias.

A la derecha e izquierda del enfermo se estienden dos filas de mapuches, como de diez individuos cada una, sentados con chuecas i pequeñas ramas de canelo en las manos. Otros asistentes, algunas

(1) Apuntes del joven Manuel Manquilef, 1908.

mujeres i niños, ocupan indistintamente los demás sitios de la habitación.

A un lado arde el fuego, en torno del cual están sentadas algunas mujeres. Ruidosamente se espantan los perros hacia afuera.

La *machi* vijila los preparativos. Anda con sus mejores trajes i adornos; lleva sobre la cabeza un penacho de plumas coloradas i atados en la muñeca de la mano derecha unos cascabeles.

Cubre de hojas de canelo el *pontro* (frazada) con que se tapa el enfermo, i a la altura del vientre de éste coloca el tambor.

En todas las fisonomías de parientes i amigos no se nota la menor señal de dolor; todos parecen cumplir mecánicamente un formulario i nada más.

Al ocultarse el sol tras las montañas del occidente, principia la ceremonia.

La *machi* toma el tambor i preludia su canto, a la cabecera del enfermo i al lado derecho. Al propio tiempo dos jóvenes acólitos o acompañantes *(llancañ)*, tocan sus pitos (*püvulca*).

Un mapuche, de ordinario viejo i deudo de la *machi,* se levanta al frente de una fila de los concurrentes. Es el maestro de ceremonia e intermediario entre los espíritus i la familia del enfermo. Dásele el nombre de *dungu machive* o *ngechalmachive* (el que habla o anima a la *machi).*

Sigue un segundo canto de modulación distinta del anterior. Todos los de la curación tienen variantes que suelen escapar al oído de los profanos. La *machi* se arrodilla vuelta hacia el enfermo, sentada sobre los talones. «Vivirá, dice, con un buen remedio. Si soi buena *machi,* sanará. Buscaré en el cerro el remedio *mellico;* solo *paupahuen* buscaré; mucho

remedio *llanca,* mui fuerte remedio. Venceré, dice el gobernador de los hombres. Con este tambor levantaré a mi enfermo» (1).

Los términos de este canto i de los otros suelen variar según el capricho de las médicas.

Gradualmente la maga levanta la voz, mueve el tambor por encima del enfermo i se ajita como en un estado de frenesí. El animador de la *machi* da voces de orden: los mapuches, que han permanecido sentados, se leventan i siguen el compas de los instrumentos, alzando i bajando alternativamente las ramas de canelo; cruzan i chocan en seguida las chuecas sobre el enfermo, i todos gritan: ¡ya, ya, yaaa! Es el grito característico de los araucanos que llaman *avavan,* i se produce repitiendo varias veces un golpe con la mano abierta en la boca.

El estrépito, que debe aturdir al enfermo, es una demostración de júbilo con que se prepara la llegada del espíritu protector.

Sucede un momento de calma. Ha terminado la primera parte de la operación. Los hombres beben, la *machi* descansa i una mujer seca al fuego el parche del tambor.

Después de este corto intervalo la ceremonia se reanuda.

La hechicera entona otro canto monótono i acompasado. En el curso de éste, un hombre trae un cordero maniatado i le hace una leve incisión en la garganta; con la sangre tiñen los *llancañ* la frente del enfermo.

---

(1) La música de este canto, que el autor anotó en Angol, se halla impresa en el tomo I de su *Historia de la Civilización de Araucanía.*

A falta de este animal, se utiliza con el mismo objeto un gallo.

Cumplida esta fórmula, otro breve intervalo.

La operación entra a su escena culminante. La operadora principia un canto evocador, esta vez acompañado de la danza relijiosa, que ejecuta con los *llancañ* vueltos hacia ella, a pasos cortos, avanzando i retrocediendo alternativamente, i con movimientos laterales de cabeza.

El estrépito de las chuecas i de los gritos sube poco a poco; el animador de la médica levanta asimismo la voz. En este momento la *machi* suelta el tambor i se desvanece. Dos hombres la sujetan de los brazos por la espalda, pues sin esta precaución creen que se fugaría desatentada, enloquecida. En tales circunstancias llega el espíritu superior de los araucanos, llamado hoi *Ngúnechen*, i toma posesión del cuerpo de la *machi*.

Estas manifestaciones estraordinarias no se deben, por cierto, a una simulación de los actores del ceremonial. Es un caso verdadero de hipnósis espontánea. El ruido enervante de los instrumentos, el baile jiratorio i desesperado, los movimientos laterales de la cabeza i la influencia de imájenes análogas repetidas con anterioridad, contribuyen a poner a la *machi* en éxtasis, sin la intervención de un hipnotizador; se sujestiona i encarna un espíritu que momentáneamente obra por ella.

El animador de la *machi* le pregunta quién ha llegado. Responde la *medium* i nombra algunos cerros conocidos. El mismo director de la ceremonia entabla una conversación con el espíritu que ha tomado posesión de la *machi*. Lo saluda i le ruega que haga el favor de ver al enfermo, de intervenir

en su curación, sacar el daño que ha recibido i decir si sanará o morirá. Da su respuesta el espíritu por intermedio de la poseída i predice su mejoría o su muerte, por haberse practicado tarde la curación i estar ya el veneno próximo al corazón.

A continuación de este diálogo la *machi* se endereza i entra nuevamente en acción, siempre en estado de poseída. Anda al rededor del enfermo, rocia la cama con una agua medicinal que se le pasa, hace sonar febrilmente los cascabeles i por último va a colocarse de rodillas al lado del paciente.

Una de las mujeres que le sirve de practicante, futura maestra en el oficio, le pasa una fuente con yerbas remojadas. La *machi* descubre la parte dolorida, la frota con una porción de esas yerbas, le echa humo de tabaco que saca de una cachimba *(quitra)*, i, por último, aplica ahí la boca. Chupa a continuación en el punto fumigado i simula vómitos en un plato; se lleva la mano a la boca i muestra a los espectadores un gusano u otro cuerpo animal. Repite la estracción varias veces i efectúa una especie de masticación. En ocasiones arroja el cuerpo estraído al fuego o uno de los *llancañ* va corriendo a votarlo al río inmediato sin mirar para atrás. La acción esencial de sacar el maleficio con la boca se llama en la lengua *ülun*.

Durante esta escena el grito araucano *(avavan)* se ha repetido con frecuencia, i el animador de la *machi* la ha estimulado al éxito de la curación.

Finalmente, la *machi* lava la supuesta herida por donde ha estraído el daño. Se saca el enfermo a un lecho i continúan el canto i el baile alrededor del canelo. Se ejecutan en honor del espíritu presente.

De pronto la *machi* abandona el tambor i cae por

segunda vez en éxtasis. Un hombre la sujeta. El *dungun machife* i *Ngúnechen* o el espíritu que lo representa, se despiden. La *medium* recobra sus facultades i se da por terminada la operación.

En algunos lugares baila alguno de los jóvenes ayudantes *(llancañ)*, mientras dura la crisis nerviosa de la *machi*. Significa esta danza agradar al espíritu que la ha penetrado.

Ha entrado la noche. La jente de la vecindad se retira para continuar al día siguiente la ceremonia.

En efecto, desde mui de mañana se renueva en todos los pormenores descritos. Sólo varía la respuesta de *Ngúnechen*, más categórica en revelar las causas de la enfermedad i su desenlace favorable o fatal (1).

Como se ve, la operación se ha desarrollado en cuatro partes.

El precio que se paga por un *machitun* depende en primer lugar de la fortuna del enfermo i después de la fama que abona a la curandera. Fluctúa entre diez pesos i un animal, vaca o buei.

Los efectos de la curación májica suelen ser positivos. La consideración pública de que goza el májico, la idea de que el maleficio persiste o se destruye con su intervención, causa en el encantado excitasiones intensas que llegan a ser verdaderas sujestiones de efectos fisiolójicos. Así, el enfermo que el encantador declara libre de hechizo, se siente aliviado de su mal, si no es en realidad grave; el que recibe la noticia de que el veneno injerido en su orga-

(1) Ceremonial presenciado por el autor i sus colaboradores indíjenas, sobre todo en el departamento de Angol.

nismo hace su marcha incontenible hacia el corazón, se desanima, se agrava i desfallece.

La médica a su vez ha creído en la eficacia de su intervención. Sin atribuír importancia a la parte de impostura de sus funciones, está convencida del poder sobrenatural que la asiste para curar.

A las curaciones májicas pertenece igualmente una en que funciona la lei de la simpatía o del contacto. Un enfermo toma en los brazos un animal pequeño, como un corderillo, un perro o una gallina, i lo mantiene adherido a su cuerpo una o dos horas. Se mata en seguida al animal, que por contajio ha recibido la enfermedad. Con su muerte, muere también el mal que ha contraído el paciente. *Llaman* los indios *peutun* este procedimiento.

En este orden de hechos preternaturales puede colocarse la singular costumbre araucana del baño májico, antiguamente mui en uso i todavía no olvidado. Un indio se baña a intervalos durante toda una noche i en la mañana que sigue hasta la salida del sol. Por este medio se destruye cualquier principio nocivo, físico o moral, que amenace al individuo *(hueda neutun dungun,* sacar mala cosa). Con esta práctica se evitan, pues, las desgracias en la casa i se vive tranquilamente (1).

Fuera de las curaciones por encanto, el machismo cuenta con recursos empíricos mui variados. Practica una verdadera cirujía primitiva. Con toscos instrumentos de pedernal o hierro cura heridas, sangra, estirpa tumores, suelda las fracturas de huesos i reduce las luxaciones.

Sobre todo conoce las propiedades terapéuticas

---

(1) Majia comprobada por el autor como jeneral.

de toda la flora indíjena. Para cada enfermedad que está al alcance de su observación insuficiente i rudimentaria, dispone de una planta medicinal con que combatirla.

La medicina indíjena cuenta, por último, con plantas i objetos que ejercen acción májica sobre el enfermo.

Algunas se emplean en asuntos de amor. Así, una infusión del césped que entre los indíjenas se conoce con el nombre de *pailahue* i un líquen llamado *oñoquintue*, despiertan la simpatía amorosa en favor de una persona. Como éstas, hai muchas otras yerbas eróticas.

La cocción de la planta *mellicolahuen* posee la doble virtud de ser afrodisíaca i predisponer a la pederastia.

No escasean las prolíficas para las mujeres i las ovejas, ni tampoco las que orijinan la impotencia en el hombre.

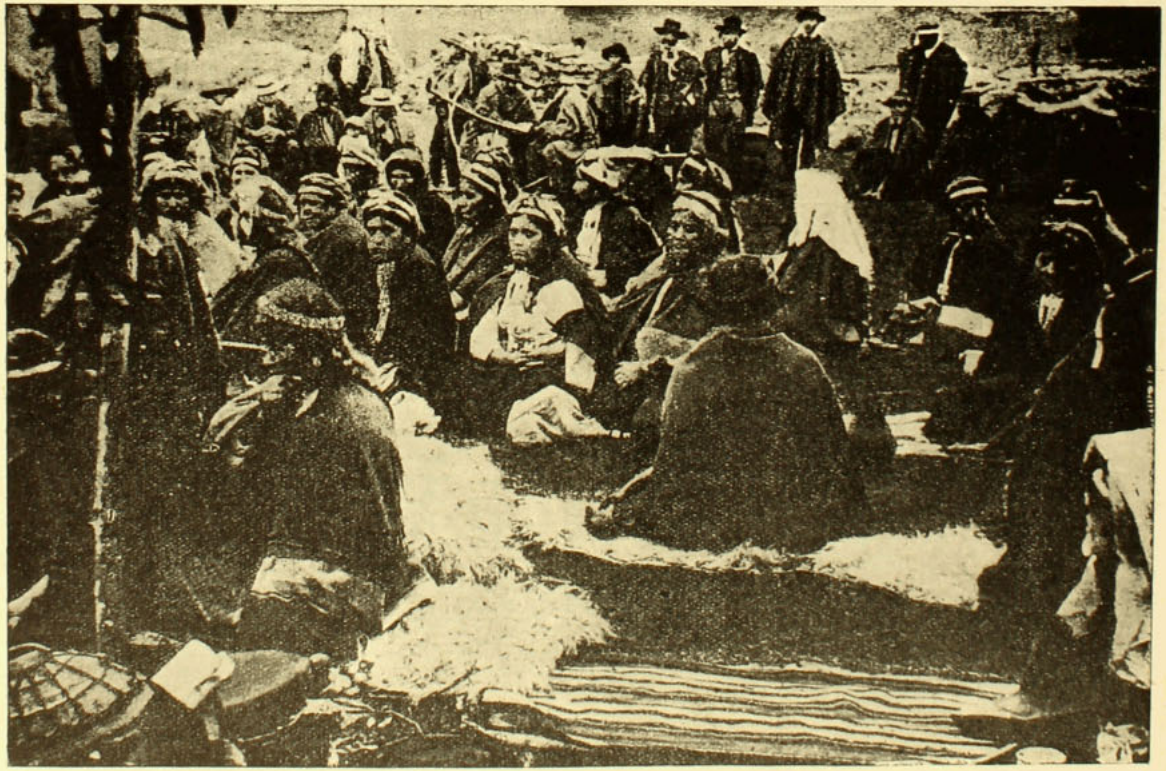
Una yerba que denominan *pillanchuca* tiene la rara propiedad de estimular la intelijencia i los sentidos para robar con éxito i prevenir accidentes fatales (1).

Todos estos conocimientos entran en el programa de las *machis* aprendices. En una larga práctica de dos i hasta de tres años, la médica maestra las enseña a conocer en el campo las yerbas medicinales, las fórmulas rituales, los cantos i la danza en círculo.

Cuando nada ignoran, se verifica la ceremonia de iniciación que se llama *ngeicurrehuen*. Celebrábase desde la antigüedad de este pueblo.

---

(1) Informes del autor.



Iniciación de machis

El jefe de la familia a que pertenece la iniciada ordena los preparativos de licores i provisiones de consumo. Parientes i amigos que no residen en el lugar, reciben aviso oportuno de invitación.

Desde la víspera del día fijado comienza a llegar la jente al lugar de la cita.

La *machi* mayor, la que ha sujerido a la iniciada todos sus conocimientos de hechicera, se presenta con varias aprendices. A los acompañantes de su reducción, agrega las *machis* jóvenes a quienes ha enseñado el arte de los sortilejios.

El concurso se hace así numeroso.

En un sitio despejado se planta un canelo para el baile circular. Como a las cinco de la tarde del día convenido, principia la ceremonia de iniciación. La *machi* i otra que la acompaña, llevan en el medio a la iniciada *(huemachi* o *machi laquel)*. Dan una serie de vueltas danzando al son de los tambores. Acompañánlas algunos tocadores de pitos *(púlvúlca)* i a veces de *trutruca* (instrumento indíjena) i cuernos *(cullcull)*.

Después de un intervalo en que se descansa, se come i bebe, las vueltas se repiten. Concluye con ellas el ritual del primer día.

En el mismo sitio alojan casi todos los concurrentes; las *machis* i otros invitados de consideración, en la *ruca* de la familia.

En la mañana siguiente se continúa el ceremonial del *ngeicurrehuen*.

Se repiten el baile i el canto del día anterior. Al concluír una serie de cuatro vueltas, reposan las *machis* i dan lugar a los asistentes para que hagan el consumo de la comida i los licores preparados para este objeto.

Al medio día la ceremonia se prosigue. La danza jiratoria provoca al fin el estado de éxtasis de la iniciada. Las *machis* le forman círculo, una le toma la cabeza i la que preside la ceremonia le tira la lengua con un trapo colorado i la traspasa con el alfiler del *tupo* (prendedor) o con un cuchillo pequeño (*catahué*, agujereador). Introdúcele acto contínuo en la perforación una dosis diminuta de una pasta de yerba. En seguida la introducen las *machis* a la *ruca*, donde queda postrada.

En algunas reducciones se arregla una especie de toldo de canelo cerca del lugar de la ceremonia i ahí se mete a la iniciada después de esta prueba hasta el día siguiente. Las *machis* suelen también morder el corazón de un cordero, antes de la escena final.

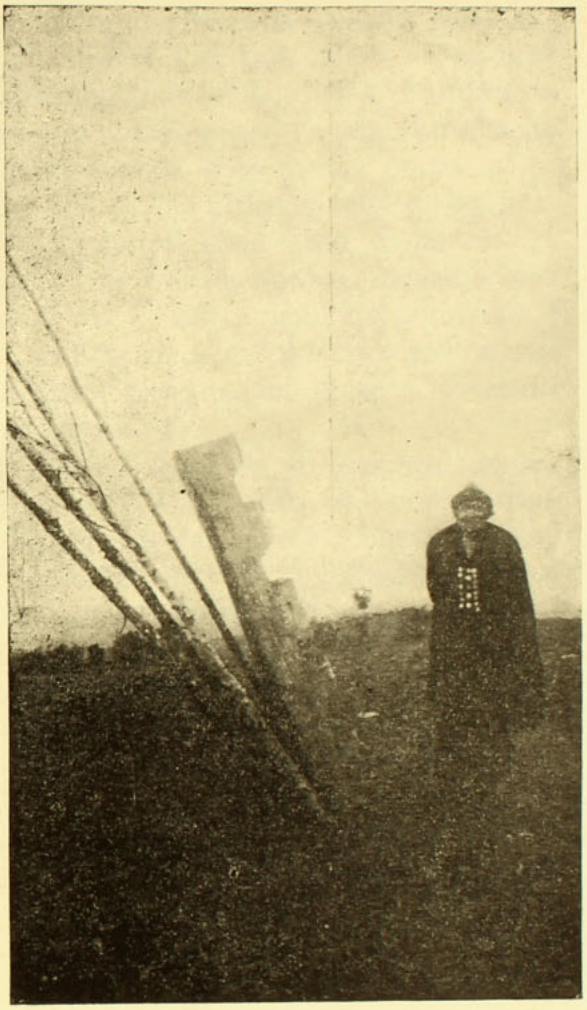
Antes de comenzar a ejercer el oficio, la *machi* nueva se traslada por algunos meses al domicilio de su maestra.

Suele celebrarse también con una fiesta el aniversario de la iniciación (1).

Los espíritus perniciosos que combate el machismo, están con mucha frecuencia sometidos a la esclusiva voluntad de un poseedor, que los utiliza para dañar a quien quiere o para vengarse de sus enemigos. Esos dueños de espíritus malos son los brujos (*calcu*). Otros hai que poseen la propiedad de transformación personal en seres zoomórficos.

---

(1) Don Eulogio Robles Rodríguez, antiguo protector de indíjenas i actual Ministro de la Corte de la Serena, trae interesantes noticias sobre el *ngicurrehuen* o iniciación de las machis en su colección de monografías reunidas con el título de *Costumbres i creencias araucanas; Guillatunes.*



Machi hombre.—Metrenco

Desde que el araucano aparece en la historia, la existencia de los brujos se mueve paralelamente a la suya.

Las leyendas que corrían en todas las agrupaciones, los documentos de los funcionarios que pesquisaban la hechicería i el testimonio de autores españoles, informan que los brujos se reunían en cuevas vijiladas por monstruos i tenían en uso un ceremonial determinado. «No menos temen a los *calcus*, escribe uno de los últimos, esto es, las brujas, las cuales por lo que ellos dicen, bailan de día en las cavernas con sus discípulos, llamados por ellos *imbunche*, que es decir, hombres animales, i de noche se transforman en pájaros nocturnos, vuelan por el aire, i despiden sus flechas invisibles contra sus enemigos» (1).

Durante la noche, reúnense en espíritu muchos hombres i mujeres, por lo común en cuevas estendidas en el interior de los cerros i llamadas *reni*. Proviene este nombre del que tuvieron los primeros magos, *huecuvuye* o *reni*, que vivían en cavernas abiertas en los cerros.

Transformado en algún animal mítico o en pájaro, el espíritu del brujo atraviesa el espacio i llega a esos subterráneos cuya entrada defiende un monstruo, que es muchas veces una serpiente mítica (*ihuaivilu*). Forman esas cavernas un mundo intra-terrenal, donde el espíritu recobra su forma física i se entrega así a todos los pasatiempos de la vida real, como juegos de chueca, de habas i *quechucahue* (dado), carreras de caballos i consumo de licor, que dejenera en orjías.

---

(1) Gómez de Vidaurre, *Historia*, tomo I, páj. 320.

Cada brujo tiene un compromiso de sangre con el espíritu maligno que se ha puesto a su servicio: está obligado a entregarle periódicamente a una persona de su familia. Para exonerarse de esa terrible obligación, juegan en los *reni* la vida de los parientes. Los ganadores adquieren fama de brujos eximios.

Acuérdanse ahí también las venganzas que habría de tomarse entre los enemigos de las reducciones, i se practican manipulaciones estrañas para aprender a brujo (*calcu*). Las víctimas preferidas son los ricos (*ülmen*) i los caciques, porque su muerte viene acompañada de fiestas funerarias; los pobres ordinariamente están exentos de persecuciones.

Los brujos suministran directamente el maleficio o lo dan a otro para que lo use. Se valen del espíritu maligno a su servicio para dañar a las personas (*huecufutun*). Otras veces poseen el secreto de fabricar venenos activísimos de parte de algunos animales, de plantas i polvos de cementerio o de piedras especiales (*cura vuñapue*), que incorporan a las bebidas i alimentos (*calcutun*).

Machis hábiles hai que saben administrar contra-venenos eficaces para neutralizar los efectos de un hechizo, cuando no se recurre a la curación por majia (*machitun*).

Un mapuche de cierta instrucción, joven que había estudiado en la tercera preparatoria del Liceo de Temuco, encargaba por carta uno de estos contra-venenos en el siguiente párrafo: «Hágame el favor de encargarme el remedio que se llama *huecufutun lahuen*. Es para hacer desaparecer el espíritu malo invisible, hecho por algunos mapuches

calcu, que se introduce i reparte en nuestro cuerpo i lo hace esperimentar un dolor mui grande. También necesito *facuñ lahuen*, para la pana (hígado), que se hincha i causa la muerte, *curaluan*, piedrecita que se saca del huanaco (cálculos) i hiel de tigre, que es bastante amarga i se encarga a la Arjentina. Aquí son mui escasas las *machis* buenas» (1).

Por estos peligros que amenazan constantemente el araucano, toma en sus actos diarios minuciosas precauciones para precaverse de asechanzas de enemigos, desconocidos i hasta de parientes. Existen individuos reconocidos como brujos (*calcu*). Su presencia causa al mapuche un supersticioso pavor: no les recibe jamás nada de comer, i al darles la mano, cuida que ninguna partícula de su ropa o de su cuerpo quede en su poder. Nunca pasa sólo por el frente de su casa.

El número de brujos que ha existido i existe en la Araucanía, es asombroso; los hai en todas partes, de todas edades i de los dos sexos.

Hasta el total sometimiento del territorio, los delincuentes confesos de brujos o señalados como tales por las *machis* o adivinos, sufrían el suplicio del fuego.

Desde la remota organización social hasta los últimos días de la independencia araucana, fué la hechicería la causa principal de las muertes individuales, choques de grupos i conflagraciones de zonas.

La estensión de la creencia en los brujos trae evidentemente su orijen de los sueños. Las imájenes

(1) Carta al autor.

del sueño presentan cierto grado de intelijencia i de juicio que los indios toman como acto real en que interviene su espíritu. No alcanzan a comprender absolutamente que estos actos psíquicos carecen de intelijencia superior i de voluntad libre. Cuéntanse, pues, lo que cada uno ha presenciado i nombran las personas con quienes se han visto en los subterráneos (*reni*). La credulidad popular concluye por dar a todos esos individuos la representación de brujos, sobre todo si alguna circunstancia insólita los hace sospechosos, como vivir aislados, habérseles muerto sus deudos, etc. (1).

Un joven indíjena, intelijente normalista, que no ha podido desprenderse de la influencia atávica, soñó que había concurrido a una reunión de brujos en un *reni* de Quepe, residencia de su padre. Entre los asistentes vió a un viejo que en el lugar pasaba por brujo. Al día siguiente se encontró con él i le comunicó que sabía su asistencia de la noche anterior a la reunión clandestina. El viejo le toma la mano, la besa i le contesta: «¿Cómo supiste?» (2). Hai aquí un caso de recíproca sujestión.

En el curso de esta esposición se habrán notado las ventajas que obtienen adivinadores i *machis* de la majia simpática, la cual se realiza por la lei del contacto o del contajio, que identifica a la persona i los objetos que han estado juntos a ella.

Los adivinos exijen para la eficacia del procedimiento, objetos que hayan estado en contacto con la persona enferma o el animal perdido.

---

(1) Datos recojidos por el autor sobre las relaciones de los mapuches i de los brujos.

(2) Narrado por el joven mapuche al autor para manifestarle sus dudas sobre la no existencia de los brujos.

Un jugador de chueca que desea saber el resultado de la partida, entrega el instrumento con que va a jugar (*huiño*), al adivino, que lo coloca debajo de su cama. Si a éste se le consulta sobre el caballo que saldrá vencedor en una carrera, habrá que llevarle pelos del animal i a veces de los dos.

Entre los adivinadores hai unos, hombres i mujeres, que se ocupan esclusivamente en asuntos de amor (*dugun*, hacer el remedio para el amor). Ejercen su majia con mucho sijilo, porque no gozan de popularidad entre los mapuches; se les mira con recelo.

Una mujer que no cuenta con la fidelidad de su marido, se traslada a donde la adivina i le lleva algunas prendas del traje del infiel. Póneselas aquélla i hace una larga disertación acerca de los defectos i maldades de la concubina, parangonándolos con las virtudes i cualidades recomendables de la mujer lejítima, que presencia la escena. Usa la ropa en seguida el hombre, se penetra de las ideas espresadas por la adivina i vuelve a sus deberes conyugales.

Esta majia tiene vasta aplicación en los enamorados. Suplen a los objetos que les pertenecen, los pelos del animal que más aprecian (1).

Se deriva de la majia simpática la costumbre, tan jeneralizada hasta los últimos tiempos entre los araucanos, de comer ciertos miembros de los animales o partículas de ellos para asimilarse sus cualidades.

La raedura de hueso de león metido debajo de

---

(1) Majia hallada por el autor en sus investigaciones; mui jeneralizada.

la piel, en el cuello, los hombros o los brazos, les comunicaba los hábitos, la fuerza i astucia del temible carnicero. Los que llevaban este encanto (*catantecun*) multiplicaban su valor. Eran guerreros audaces que se metían en las filas enemigas i causaban destrozos en ellas. Se hacían igualmente buenos ladrones, porque adquirían la cautelosa atención del león para acercarse a la presa i evitar los peligros.

Los jugadores de chueca raían uñas de aves de rapiña i se metían un poco de ese polvo en la piel de un brazo (*catan lipan*). Así como esas aves raptoras tomaban al vuelo a los pajarillos, ellos quedaban aptos para hacer lo mismo con la bola del juego de chueca.

Tanto como a éstos temían los indios a una clase de aventureros i valentones invencibles e invulnerables (*langemchive*), que recibían de un espíritu maligno su poder de resistencia sobrenatural.

El contacto con residuos de ciertos animales comunica también al mapuche algunas propiedades fisiolójicas de que está privado. Tal sucede con la frotación en varias partes del cuerpo de los órganos jenitales calcinados del *huillin* (Lutra Huidobra), que tienen la virtud de renovar en los ancianos las fuerzas jenerativas.

Neutralizaban los efectos de la mordedura del *latrodectus formidabilis* (araña de rabo colorado), comiendo una parte del mismo.

En la majia simpática habría que buscar la esplicación de numerosas supersticiones que tuvieron los indios i tienen todavía.

Así, se negaban a retratarse para no dejar en poder de otro su figura, por medio de la cual se podía

obrar contra el orijinal. La inscripción de un nombre suministraba asímismo un medio de sujetar májicamente al titular a la voluntad de una persona.

Para no esponerse a maleficios peligrosos, que solían traer la muerte, hasta hace mui poco tiempo los araucanos se negaban a bautizarse, negativa que los misioneros atribuían a la tenacidad del indio para permanecer infiel como sus mayores.

Dejando en poder de enemigos o estraños prendas de vestir o partículas del cuerpo, se corre el peligro de esponerse a los peores maleficios. Varias hebras de cabello, por ejemplo, colocados entre dos palos que el vierto hace restregarse (*ataimamüll*), producen al dueño dolores de cabeza, ruidos i a veces enajenación mental.

Si un picaflor (*pingüda*) lleva los cabellos a su nido, la persona a quien pertenecen queda espuesta a morir ahorcada. El proceso mental es mui simple: el mapuche ha solido encontrar muertas estas avecillas (*Eustephanus galeritus*), colgadas de una pequeña rama. Por contacto con el cabello, comunican a la persona este modo de morir, semejante al suicidio del indio, particularmente de la mujer, que se ahorca en los árboles.

La majia simpática o de contacto i la de contraste o cosas contrarias fueron las más comunes; les seguía la maleficiaria o májica negra, que producía efectos nocivos.

Todavía las mujeres suelen tomar a los jóvenes en algunas reducciones el pelo o los oriñes para dañarlos.

Cuando están durmiendo, les cortan algunos cabellos para ejecutar actos de majia. Otras veces to-

man un poco de tierra húmeda con los orines del hombre i la amarran en un trapo i efectúan con ellas manipulaciones májicas; el joven se atonta i enflaquece. Los tísicos se hallan bajo esta mala influencia. Por eso los viejos aconsejan a los jóvenes desconfiar de mujeres desconocidas o de otro lugar. En las venganzas, particularmente de las mujeres contra un amante infiel o una rival peligrosa, tenía esta clase de majia una aplicación corriente. Por temor de ser víctima de ella, el indíjena evitaba comer lo que hallaba en el camino i beber antes del que le brindaba licor, sobre todo si era un desconocido. Consideraba posible injerirse alguna porción de *calcu*, brujería o cosa dañosa.

Los araucanos han dispuesto siempre de amuletos que preservan de las influencias maleficiarias. Piedras de forma i color especiales componen el mayor número. Unas se colocan en los tambores de las *machis* i otras llevan consigo los indios para viajar.

No escasean tampoco los talismanes u objetos májicos que comunican el bien. De ordinario son piedras negras o de pedernal trasparente. Los indios las entierran en el corral para conseguir la reproducción de los animales i evitar su pérdida, o bien las guardan en el granero para prolongar la duración de los cereales. Amuletos i talismanes no contienen espíritus sino virtudes májicas.

Las *machis* son en la actualidad las que incorporan las virtud májica a estas piedras pequeñas para venderlas o conservarlas en su ajuar de encantamiento; pero a veces las recojían directamente los indios del lecho de algún río, del fondo de los saltos de agua, de los cerros i de las playas del mar.

Guardábanlas con sumo secreto en los rincones de las casas o en otros sitios ocultos. La posesión de estos talismanes aumentaba la fortuna i en el peor de los casos la preservaba de disminuciones. Ordinariamente soñaban haberlas visto en alguno de los parajes mencionados i en seguida iban a buscarlas.

La majia primitiva que se mantuvo entre los araucanos por tradición desde las primeras épocas de la raza, no ha desaparecido aún, ni a influjo de la superior; sigue aplicándose a muchos actos públicos i privados, con variantes únicamente en los detalles del procedimiento.

Algunos tratadistas que disertan sobre motivos relijiosos de los araucanos, han querido ver una casta sacerdotal en los curanderos i adivinos de la raza (1). Tal apreciación carece de valor positivo.

La institución del sacerdocio trae aparejados los componentes que siguen: templos en que se verifica el programa ritual, dogmas que interpretan los sacerdotes i los sacramentos o las formas múltiples del culto.

Nada de estos caracteres instituidos en las relijiones monoteístas había entre los araucanos: ni templos sino sitios al aire libre para reuniones en fechas indeterminadas del año, ni dogmas sino mitos, ni actos de comunicación con la divinidad, como la adoración, la oración i otros, sino fórmulas májicas o de encantamiento. En las relijiones con sacerdocio se evoca la presencia de la divinidad

---

(1) Ricardo E. Latcham, *La organización social i las creencias relijiosas de los antiguos araucanos*, páj. 677 i siguientes.

mentalmente; entre los indíjenas lo hace materialmente el adivino.

El sacerdocio implica un culto hacia una divinidad, i los araucanos sólo tuvieron el especial de los antepasados, que jeneró con el tiempo el de un poder supremo: de *pillan* o *ngenechen* o *ngenemapu*, señor del mundo i de los hombres.

Hubo, pues, hechiceros, adivinos i curanderos, todos ajentes májicos que tenían nombres i funciones diferentes, pero no con las que se reconcentran en los sacerdotes de relijiones superiores i definitivamente constituídas.

No es efectivo tampoco que los jefes de las comunidades i en menor escala los de la familias, al menos en los últimos tiempos, hayan ejercido las funciones de sacerdotes, ni que hayan delegado el papel de tales en otros individuos, como en los que intervienen secundariamente en las ceremonias clásicas de la curación de enfermedades i en las rogativas. Estos interrogadores de las *machis*, cuando éstas caen en éxtasis, son sujetos del lugar o deudos de las videntes, que no han recibido mandato de ningún cacique para intervenir en esos espectáculos ceremoniales (1).

(1) Informes anotados por el autor en varias reducciones.

CAPITULO XVII

La moral i el carácter de los araucanos

La moral indíjena.—Diversas clases de *tabús* o prohibiciones de la moral negativa de los araucanos.—Los del ritualismo májico.—Los sexuales.—Los del orden social, agrícola i doméstico.—Consejos de los padres a los hijos, según las abstenciones.—La moral ordinaria o propiamente dicha —Profundas diferencias de los sistemas morales de los indíjenas i españoles.—La moral social o el derecho.—Algunos caracteres psicolójicos: amistad, hospitalidad. compasión, pudor, virjinidad, venganza, orgullo. — La moral en la literatura oral.—El carácter araucano.—La evolución a tipos superiores de mentalidad.

Todo el mecanismo de la moral indíjena se movía a influjo de los dos principios fundamentales que determinan la mentalidad incivilizada, que son, como ya se ha repetido tantas veces, la fuerza oculta, májica, misteriosa de los seres, objetos, actos i fenómenos naturales, por una parte, i por otra, la lójica especial, sin relación de causa a efecto, sin el control intelijente de la esperiencia.

Dentro de este círculo forzado, la moral de las sociedades familiares de América tenía que ser esencialmente prohibitiva. Así era, en efecto, la de los araucanos: negativa o de abstenciones, consistía antes que todo, en cumplir puntualmente los mandatos de los antepasados i abstenerse de los que contrariaban a los espíritus protectores; la mayor parte de lo que ordenaba i prohibía, tenía relación inmediata con el ritualismo májico para entenderse con los espíritus ausiliares, para neutralizar los poderes terribles, dominar las fuerzas ocultas, penetrar, en una palabra, en el misterio que rodeaba el ambiente peligroso del bárbaro.

Al lado de este sistema de prohibiciones existía el que trazaba las reglas de conducta del indíjena en su vida ordinaria, semejante al anterior, porque consistía en la estricta ejecución de lo que habían hecho los antepasados: era la moral propiamente dicha, que se basa en la distinción entre el bien i el mal en sí, dividida en práctica i teórica, según los términos de nuestra filosofía.

Se hallaba esta moral en un estado incoactivo o en principios, i se orijinaba de las costumbres, como el derecho; no salía, por lo tanto, del límite de un hábito mecánico. Se modificaba lentamente i aparecía variable, en conformidad al grado de adelanto que alcanzaban las zonas familiares en las épocas diversas. A las variaciones de la sociabilidad correspondían perfectamente las de moralidad.

Se ha jeneralizado en etnografía el término *tabú*, orijinario de Polinesia, para espresar estas abstenciones de la moral negativa. En el araucano es equivalente la espresión *wedá ŋei*, ser malo, vedado.

Es un sistema de prohibiciones i restricciones

que se remonta a los lejanos tiempos del totemismo. Se refiere a personas, animales i objetos. La violación de un tabú afecta a toda la colectividad, sobre la cual recaen las consecuencias del crimen, consistentes en enfermedades, muertes, epidemias, sequías, miserias, etc.

El *tabú* consistía en tocar a personas i objetos determinados, en no ejecutar acciones de cierto orden, en concurrir a lugares execrables o profanar los sagrados, en pronunciar nombres que convenía callar. La infracción de los preceptos de esta moral negativa contrariaba la voluntad de los poderes superiores i los obligaba a obrar de un modo vengativo. Había una escala en el grado del tabú: unos se reputaban pequeños actos de malas consecuencias i otros grandes o mui estrictos.

El *tabú* era, pues, la espresión más tanjible del conjunto májico que envolvía la sociedad araucana.

Los *rituales* o *fórmulas májicas* destinadas a provocar la presencia o el consentimiento de los espíritus bienhechores i a acatar sus mandatos, debieron ser los más abundantes en los tiempos antiguos de la raza. A este orden de abstenciones pertenecen los hechos que siguen. Estaba prohibido interrumpir una ceremonia de carácter májico, aunque fuese pública, tal como el *ngillatun* (rogativa) o privada como el *machitun* (curación de enfermedad).

En tales casos la persona del mago, hombre o mujer, se hallaba *tabuada* i nadie podía tocarla. La *machi* que ordinariamente obedecía a su marido i hasta recibía golpes de él, era inviolable durante las escenas del encantamiento, porque en su cuerpo se hospedaba, en un momento dado, el espíritu protector.

El mismo sitio en que se desarrollaba el drama ritual, estaba *tabuado* para los estraños, restricción que se fué relajando poco a poco. Ni se permitía la presencia de ningún perro en los instantes en que el espíritu se incorporaba al mago, pues podía desagradarle esta circunstancia, retirarse de la reunión i frustrar con ello las esperanzas de los que mandaban ejecutar el ceremonial.

Como tabú en estremo estricto, se consideraban también los objetos de propiedad del muerto enterrados con él i los tallados en madera *(collón o adentu mamüll)*, que representaban la imajen corporal de un hombre o de una mujer; a veces la figura humana de las tumbas se tallaba en forma de estilización.

En este número de prohibiciones se encontraban, asimismo, los sitios reservados para enterrar los muertos *(eltún)*; se tomaban precauciones para que no fuesen profanados por estraños ni para que a ellos entraran animales a pastar.

No se consentía que los restos mortales de la familia se mezclasen con los de ningún estranjero.

Se contaban entre los lugares *tabuados*, los *reni* o cuevas reales o imajinarias donde se reunían los brujos; el que pasaba por ahí se esponía a serios peligros.

En este mismo número de prohibiones se hallaban las viviendas de las personas que ejercían el oficio de brujos; se prescribía pasar corriendo i no escupir, a fin de evitar que tomaran la saliva o el rastro del pasajero o de su caballo para ejecutar alguna operación maleficiaria.

Reputábanse lugares execrables aquellos en que se suponía residir algunos de los seres míticos de la

raza, personificaciones terribles que causaban espanto al indio: el *huallepeñ* (animal deforme) habitaba en el agua i trasmitía su deformidad a los hijos de las mujeres i animales que lo miraban; *ngürüvilu* (zorro-culebra) elejía los remansos de los ríos; el *huitranalhue* (mito antropomorfo) vagaba por las casas de los que lo tenían a su servicio para hacerse ricos. El que lo veía enfermaba o moría. Se alimentaba de carne humana, especialmente de niños. Era un residuo, un símbolo, de la antropofajía antigua, que prefería la carne más tierna.

Los indios atribuían muchas enfermedades i muertes repentinas a estos encuentros fatales. Para curar el espanto de los sobrevivientes, los *machi* recurrían a las prácticas májicas destinadas a este fin.

Antiguamente respetaban como objetos *tabuados* los alimentos, fragmentos de vestuarios, tabaco i sangre que se depositaban como ofrendas en las horadaciones de las rocas sagradas. Al andar de los tiempos, decayó esta costumbre i los viajeros podían tomarlos en caso de necesidad.

Se consideraba un acto vedado jugar a la chueca durante la noche, ni aún a la luz de la luna; pues solamente los brujos apostaban a este juego la existencia de los vivos en el misterioso silencio de la obscuridad.

Cuando moría un indio, permanecía su cadáver por algún tiempo dentro de la casa, frente al fuego primero i después encerrado en su ataud: el espíritu seguía viviendo cerca de su cuerpo hasta que se verificaba la sepultación final i emigraba a la mansión de ultratumba. El cadáver era en ese período *tabú* que se respetaba. Reputábanse actos impíos

murmurar del muerto, negarle parte de la comida i tocar irrespetuosamente el aparato de troncos de árboles que contenía el cadáver o sentarse en él por manifestar indiferencia a las ideas comunes.

Pertenecían al número de personas en condiciones de *tabú* las que padecían de alguna psicósis funcional, acompañada de conceptos delirantes alucinatorios. Se las creía poseídas de un espíritu i nadie podía perseguirlas, ni maltratarlas; otro tanto sucedía con los epilépticos, las histéricas, los alucinados por delirium tremens. Los trastornos morbosos correspondientes a diversas demencias, se atribuían a daños causados por brujería o majia maleficiaria (majia negra). Inspiraban un temor supersticioso los enfermos que, atacados de una paranoia especial (zoantropía), se suponían trasformados en perros, leones, toros, etc., i ejecutaban actos propios de la especie que se creían ser, como ladrar i rujir. Todos estaban seguros de que en ellos se albergaba el espíritu de algunos de esos animales. Esta bestialización, que se avenía mui bien a la mentalidad del araucano, era una de tantas cristalizaciones del totemismo, cuando estaba más arraigada que en épocas posteriores la creencia de que el alma de los muertos pasaba a los animales.

Las danzas ceremoniales, especies de pantomimas sagradas para agradar a los espíritus protectores, no podían imitarse por broma o por otro motivo en las de caza, destinadas a reproducir la imajen de un animal imitando su manera de ser; ni en las de reuniones sociales, ni menos en las erósticas, que tenían por objeto hacer reír por la exajeración de actitudes lascivas. Semejante impiedad esponía a la fami-

lia donde se verificaba a no contar con la presencia de los espíritus amigos cuando se les invocase.

Cosas tabú eran las numerosas piedras de hechura i color raros que guardaban los indios con toda veneración. En los tiempos del totemismo contenían espíritus i en los posteriores hasta el día, sólo virtudes májicas. Unas participaban de las propiedades del amuleto i alejaban los influjos maléficos; otras de las del talisman para atraer beneficios, variar la naturaleza de las cosas. Prohibíase arrojarlas al fuego, molerlas o pisotearlas con intención premeditada (1).

A los tiempos remotos de la organización totémica hai que remontarse para hallar la esplicación de algunas supervivencias de plantas i animales *tabuados*. No hace más de medio siglo que se prohibía echar al fuego como leña los árboles tenidos como sagrados o de virtudes májicas; tampoco se podían contar los que se reverenciaban por los viajeros i servían para colgar de sus ramas algunas ofrendas. En las tribus de las pampas arjentinas se mantuvieron más pronunciadas que aquí estas huellas del lejano totemismo (2). Nadie tenía derecho, asimismo, para herir o matar ciertas aves i animales que se habían respetado por tradición. Entraba en este número, en primer lugar, el león, al que ni siquiera se nombraba para evitar su enojo. La misma interdicción dominaba en algunas tribus del oriente acerca del tigre. Esto i la circunstancia de haber en territorio araucano varios para-

(1) Informes dados al autor por indios viejos de las reducciones estinguidas del norte de la ciudad de Angol.

(2) Anotaciones del autor hechas con indios de los valles próximos a los Andes.

jes i hasta una cordillera con su nombre, ha hecho suponer que el terrible felino del otro lado de los Andes solía pasar al occidente, como pasaban hasta los cerros de la costa las manadas de huanacos. En igual grado de prohibición, aunque no de temor, se hallaban el zorro, personificación a veces de un brujo; el aguilucho *(ñanku), el cóndor (manke)* i muchos otros animales i aves terrestres i de mar, que en parte han sido mencionados ya en pájinas precedentes.

Estas plantas i animales eran, sin duda, en otro tiempo el *totem* de las diferentes agrupaciones i los hombres los consideraban, por lo tanto, como afines suyos más que como seres inferiores; la idea de parentesco les impedía cazarlos o comer su carne.

Relacionados con el antiguo totemismo hai que considerar también algunas creencias de los indios modernos, que el progreso de la razón ha dejado como simples supersticiones. Tal es la prohibición de matar o herir ciertos reptiles de forma i color determinados; el que pisaba una culebra sufría una parálisis de la pierna o alguna fiebre que hacía necesaria la presencia de la machi i el correspondiente desagravio al principio oculto (1).

Las interdicciones de carácter sagrado que han llegado hasta el presente como vestijios, autorizan para inferir que en las comunidades antiguas debieron estar mui estendidas i aplicadas a los espíritus, a los seres, objetos i fenómenos naturales.

Las costumbres sexuales del indio, obrando sobre

(1) Informes tomados por el autor entre indios de distintas reducciones.

su modo de ser íntimo i determinando sus reglas de conducta, formaban uno de los componentes de mayor trascendencia de la vida colectiva. Puede suponerse, en consecuencia, el gran número de *tabú sexuales* que rejirían los actos del indíjena relativos a este particular.

Como en todo, en la concepción fisiolójica de los araucanos aparecía lo dominante i característico de su mentalidad, el principio de lo májico i la lójica especial de los indíjenas, sin trabazón razonable de los hechos, sin el control de la esperiencia.

A este grupo de prohibiciones pertenecía la mujer cuando se hallaba de parto o en el período de menstruación. Había dos clases de sangre demasiado peligrosas para el hombre, el flujo menstrual i la evacuación uterina que seguía al nacimiento. Eran sangres malas; al contrario, la del hombre se consideraba buena, como símbolo de la fuerza, de la vida, i la que se ofrecía a los espíritus en los sacrificios, como el alma del animal.

La mujer permanecía en estado de *tabú* hasta ocho días después del alumbramiento i todo lo que tocaba adquiría ese mismo carácter. Para regresar al hogar i no contajiar de las dolencias de la enfermedad a los hombres, debían bañarse ella i su hijo, porque el agua tenía la propiedad de purificar. En los tiempos últimos de la raza había desaparecido esta interdicción.

Las relaciones sexuales eran interdictas durante el flujo mensual. Creía el hombre que envejecía o tomaba el jermen de graves enfermedades, i la mujer que éste le cobraría odio, i siendo soltero, que le llevaba partículas de su organismo con que podía

ejecutar alguna operación maléfica. Aparece en este detalle del acto sexual, como en muchos otros, un valor májico bien marcado.

Había, asímismo, interdicción conyugal para los que iban a la guerra, para los jugadores de chueca i los jinetes en vísperas de carreras.

La mujer con marido era tabuada para todos los hombres menos para éste; a ninguno se le permitía la libertad de abrazarla ni tocarla. No podía bailar sino con otras mujeres i con varones parientes, ni recibir en la casa a nadie del otro sexo en ausencia de su dueño.

Eran igualmente interdictas las uniones matrimoniales entre parientes mui cercanos, como entre tío i sobrina, primos, hijos de dos hermanos varones.

El réjimen de la poligamia i las costumbres no coartadas de las solteras, que formaban otra clase de mujeres no interdictas, hacían mui activa la vida sexual de los araucanos. Quedan, pues, muchos pormenores que anotar al respecto. Aunque este libro se ha escrito para hombres que desean conocer a fondo los estudios de la sexualidad indíjena, sin verse cohibidos por un falso pudor, es preferible reunir estas investigaciones en cuaderno aparte, sólo para especialistas. Conviene saber desde luego que en la moral sexual araucana abundan los valores májicos en la misma proporción que en las demás actividades de la raza.

En el orden *social, agrícola i doméstico* estuvieron en usos los *tabú* que siguen, vijentes muchos, bien que de un modo atenuado, hasta hoi mismo.

El acceso a la habitación sin anuencia del jefe de la familia; para pedir la entrada a la casa ha-

bía formalidades inviolables; existían otras para solicitar la pasada por una propiedad. En igual condición de sitios vedados para los estraños se colocaban el corral i el cortijo de la siembra.

La persona del patriarca o cacique de la sociedad familiar, se reputaba igualmente *tabuada* hasta cierto grado en la antigüedad de la raza. Si bien es cierto que no era vedado tocarlo, a nadie se permitía atentar de hecho contra él. Semejante veneración decayó en épocas posteriores i el cacique, cuando no tenía parentela i adeptos con quienes infundir temor, veíase vejado i agredido a menudo por estraños i hasta por sus propios hijos i deudos.

En las faenas agrícolas se prohibía terminantemente a los sembradores que arrojaran las semillas al surco después de haber tocado carne agusanada o podrida; se suponía que ese contacto comunicaba a la tierra los jérmenes de los gusanos.

Los residuos de placenta o de flujo de parto arrojados en cualquier punto de la siembra, traían la esterilidad del suelo. Otro tanto sucedía con huevos podridos. Los enemigos de una familia, se cree en casi todas las reducciones, enterraban en las sementeras algunos de estos desperdicios para que el producto fuese escaso por aniquilamiento de la planta (1).

No comer ciertas partes del animal, como los sesos, que encanecían; ni las vértebras cervicales (*korkopell*, tungo). Como se le quebraba al animal esa parte para matarlo, se temía que al hombre le sucediera algún accidente i se rompiese ahí mismo.

(1) Noticias tomadas en Collimallin i muchas otras localidades.

Se prohibía igualmente comer carne de animales acuáticos, i de los contrahechos a las mujeres, porque comunicaban la imperfección al feto; las frutas jemelas i triples, los huevos de dos yemas también se proscribían de los alimentos de la mujer, para evitar la duplicación de hijos; asímismo las papas de figura zoomorfa o antropomorfa. El idioma araucano tenía espresiones mui adecuadas para indicar estas anormalidades, i los indios por lo jeneral designaban la flora i los frutos silvestres o cultivados con bastante precisión en su característica sobresaliente. No significaba esto una aptitud para la clasificación, facultad superior que no se había desenvuelto bien aún en ellos.

En las restricciones alimenticias se contaban los comestibles abandonados en los caminos o en el campo, pues se temía contuvieran algún veneno oculto, puesto en su interior por brujos, enemigos o enfermos que deseaban traspasar a otro su dolencia.

Las mujeres debían comer aparte i después del hombre; había en esta preeminencia una interdicción de tiempo aplicada a la comida.

Se evitaba, conforme al uso de los mayores, chuparse durante la comida la punta de los dedos, pues podía deslizarse insensiblemente la médula de los huesos i sobrevenir un debilitamiento jeneral.

En el trato familiar estaban vedados los nombres de algunas personas, mujeres tobre todo; designábanse con el término de parentesco; tampoco se nombraban ni se hablaban el suegro con la nuera, la suegra con el yerno. El olvido de esta prohibición importaba la trasgresión de los mandatos tra-

dicionales q,ue traía como consecuencia enfermedades u otras desgracias.

Todos los detalles prohibitivos que preceden, formaban un conjunto de obligaciones morales fuertemente sentidas por los indios, como que habían sido observadas por los mayores i se relacionaban con el ritualismo májico, que tanto excitaba la sensibilidad colectiva.

El padre las enseñaba al hijo, si no metódicamente, por lo menos cuando la oportunidad se presentaba; hasta hoi día no olvidan esta obligación. Un joven de raza recordó al autor los siguientes consejos de su padre, fundados casi todos en la moral de las abstenciones.

No escupir cuando se pasa por el frente de una casa de un brujo para que no le tome la saliva.

No tomar licor cuando sirve un estraño sin que él beba primero.

No comer ni beber lo que se halla abandonado en los caminos.

Ocultar que se anda con dinero.

Desconfiar de las mujeres desconocidas, que suelen ser brujas o apoderarse de algún residuo del hombre para hacerle daño, ponerlo impotente o tonto.

No dar noticias de robo i animales perdidos a los estraños, sino a los parientes i amigos.

Retraerse de salir de noche (para no tener encuentros peligrosos con brujos o seres míticos).

Impedir a los desconocidos la entrada a los sembrados cuando hai neblina para que no vayan a echar materias nocivas.

Precaverse mucho antes de un juego de chueca

para que los contrarios no le hagan alguna brujería (manipulación májica).

No abandonar a los parientes; protejerlos siempre. A los de fuera nó.

No hacer mal ni insultar al tigre, al león, al *ñanku* i otros animales i pájaros buenos.

No permitir mujeres preñadas del lado de los jugadores de chueca ni en los sembrados.

Evitar que los animales vacunos coman en el corral manzanas sin que se sepa quién las ha dejado ahí; pueden contener *calcu* (brujería).

No permitir que se entierren huevos podridos en medio de las chacras (porque la cosecha será mala).

No pisar culebras.

No botar los cabellos sino echarlos al fuego u ocultarlos, a fin de que nos los halle algún enemigo i le sirvan para hacer maleficios (1).

De esta moral coercible salía la enseñanza oral que daban los caciques viejos a los jóvenes que manifestaban alguna desenvoltura en su trato, «de buena conversación» (intelijentes).

He aquí lo que uno encargaba a un retoño de la raza.

«Si el padre es bueno i amable con su familia i sus amigos, no pierda el ejemplo; que lo imite, se acordarán de sus padres, dirán que lleva su costumbre, i si no, rebaja el nombre de su padre. Hai que hacer siempre como los mayores; es cosa mala no hacer como ellos, no querer a los parientes, no trabajar; tenga dinero para que pague perjuicios si se ofrece.»

El último principio de conducta aconsejado por

(1) Dados por don Martín Cayuleo a su hijo Francisco.

el cacique está indicando que los indios tenían otro cuerpo de prescripciones que podrían llamarse moral ordinaria i psicolójica, relacionada con el bien i el mal en sí.

Era también negativa, porque la noción de la justicia aparecía confusa en la conciencia del indio, interesada, que se limitaba sólo a la comunidad de parientes en la aplicación del bien; desconocía todo valor altruísta. Formaba así un sistema egoísta i utilitario, en el que el bien no se amaba por sí mismo sino por el interés común de los miembros de una familia, ligados por la sangre, en realidad o de un modo convencional.

Se trasmitía del tipo paternal i de los mayores a los descendientes; éstos aprendían a ver ejemplos i a repetir actos, que formaban una especie de atmósfera que mantenía las maneras morales de la raza. Fué necesario que los grupos familiares ascendieran en la escala del progreso para que semejante trasmisión fuera modificándose, perdiendo muchas de sus prácticas abominables.

Su carácter de moral especial, limitada al bloque de parientes, que no distinguía con claridad la noción más elevada del bien jeneral, la ponía en contradicción formal con la justicia, como se graba en la conciencia del civilizado.

En esta clase de moralidad, se aceptaba el homicidio por el hábito social siempre que se perpetuaba fuera del radio familiar i no comprometía a la comunidad; pasaba como acto indiferente, sin alcance moral para el autor.

El robo se conceptuaba una habilidad cuando se ejecutaba entre los estraños i sin los perjuicios de la represalia para la familia.

La violación no se reputaba como un atentado contra la moral, sino como la apropiación de un bien personal, resarcible proporcionalmente a la importancia de la persona violada. No siempre se le atribuía caracteres graves, dada la libertad sexual de las solteras; siendo *tabú* la mujer casada, era el adulterio un crimen atroz. Fuera de ser un robo, revestía la gravedad de romper la participación májica que había entre el hombre i la mujer, la cual quedaba en condiciones de dañar al marido por la posesión de sus secretos, de algo perteneciente a la esencia de su sér.

El infanticidio se incluía también entre los actos indiferentes, sin ninguna sanción moral, ni de simple reprobación siquiera, pues se reputaba destrucción de un bien propio, sobre todo cuando el recién nacido no había lactado i, por lo tanto, no participaba aún de la vida del grupo social. No se suprimía por completo; se mantenía como espíritu para entrar en ocasión próxima a una vida nueva. En este aspecto i en otros, como en el de hacer una operación maleficiaria con el niño muerto contra su padre, el infanticidio comportaba elementos májicos mui pronunciados.

Según las prescripciones sobre herencia del derecho indíjena, las mujeres del padre pasaban a ser propiedad del hijo mayor, a escepción de la madre, el cual entraba con ellas en relaciones conyugales. Formaban parte de la propiedad del muerto i, en consecuencia, debían quedar en la familia del primer marido que las había comprado. Estas uniones que chocan al sentido moral del civilizado, tenían entre los araucanos la fuerza de una obligación imperiosa, rara vez desatendida por motivos

estraordinarios, como el de ser enferma la mujer o estar sindicada de bruja.

La muerte por maleficio de una persona exijía de sus deudos una venganza inmediata, sangrienta i ciega, la desaparición del homicida i en defecto de éste, el castigo i el despojo de sus parientes por medio de la agresión armada que la lengua llamaba *malón, malocan*. No sólo no se distinguía en todo este procedimiento un principio de injusticia, sino que su olvido o postergación producía un conflicto moral entre los llamados a ejecutarlo.

Dentro del círculo de esta moral mecánica, los tipos homo-sexuales no significaban una anormalidad jenésica, reprobada por la opinión pública i merecedora de un castigo positivo, tal como se conceptúa en las sociedades adelantadas. Los pasivos, en particular los *machi* (curanderos májicos) se hacían cuando mucho el blanco de las bromas de los jóvenes, que les remedaban el tono i los modos mujeriles, lo que no causaba el menor enojo a esos anormales (1).

La honradez en los cambios i la veracidad se observaban únicamente entre los individuos de la familia i a lo más, entre los del grupo familiar; con los estraños no existía nada obligatorio i nada reprobado a este respecto. Pero, en el adelanto moral que han esperimentado las jeneraciones contemporáneas, la estricta probidad en el pago de las deudas i en la entrega de las cantidades de cereales vendidas ante de la cosecha (en yerba), se dejó sentir en todas las zonas agrícolas.

---

(1) Noticias recojidas en las reducciones del noroeste de Temuco.

Sería superfluo acumular hechos de este jénero, de los contrarios al bien en sí; para el objeto de dar una idea de conjunto, basta con los ya citados.

Había profunda diferencia entre el sistema indíjena i la moral relijiosa de los españoles. La de éstos era más completa, ideal i altruísta, i la otra, rudimentaria e interesada. La primera se inspiraba en el aforismo evanjélico «ama a tu prójimo como a ti mismo» i la segunda en el pensamiento esencial de las familias comunistas de referirlo todo al interés de los parientes. El precepto afirmativo tenía un alcance ilimitado, se aplicaba a todas las sociedades humanas, i el negativo establecía el amor estrecho de sí mismo.

La moral indíjena carecía de la sanción de la otra vida i el catolicismo enseña como dogma fundamental la recompensa i el castigo eternos. La felicidad divina i la inmortalidad del alma eran abstracciones incomprensibles a la razón del indio. Concebía la vida futura como continuación de la presente i limitada a un tiempo indeterminado. En seguida se verificaba la trasmigración a un descendiente i sin ningún fin moral. En esta reencarnación mecánica e interminable consistía la supervivencia del alma indíjena, concepto que se arraigaba más en la mente araucana a la vista de los rasgos fisionómicos i psicolójicos trasmitidos de ordinario por herencia.

En el cristianismo la moral se confunde con la relijión i, por consiguiente, la creencia en Dios i sus atributos, es el cimiento de este sistema. La Divinidad premia o castiga, ordena lo bueno i prohibe lo malo.

En el sistema araucano faltaba una concepción

que se asemejara a la del cristianismo. El indio creía únicamente en una fuerza májica, impersonal e invisible, con carácter de ubicuidad o multipresencia, que trataba de utilizar cuando la sentía bienhechora i de rechazar cuando la imajinaba perjudicial.

Este poder supernatural se descomponía en espíritus de los antepasados, en otros buenos i poderosos que ayudaban al hombre i en algunos malos i crueles que lo dañaban siempre i sin piedad. Podían tomar la forma i los atributos humanos, sujeridos principalmente por los sueños i los mitos. Para los espíritus superiores, como calcados en la modalidad de los hombres, eran indistintos el bien i el mal; en sus mandatos i deseos, espresados cuando encarnaban momentáneamente en el mago, no aparecía como lo principal el valor moral.

Había un cuerpo de ritos májicos para entenderse con ellos.

La naturaleza i las tendencias tan diversas de los dos sistemas de moral, debían suscitar obligaciones distintas i de consiguiente maneras especiales de sentir i obrar.

Las jeneraciones modernas esperimentaron un desenvolvimiento del sentido moral, a causa en primer lugar de que la esperiencia aumentó; por lo menos en cuanto a ciertas materias de interés jeneral, principalmente del bien i del mal, de lo justo e injusto.

Los actos individuales adquirieron mayor importancia i fué cesando la presión colectiva para la ejecución de otros determinados que se repetían por tradición.

Se perfeccionó, sobre todo, el sistema de moral

con el advenimiento de la agricultura, que disciplina la existencia, trae el sentido práctico de la justicia i la división del trabajo.

La moral sociolójica o el derecho aparecía en el sistema araucano formando parte integrante e inmediata de la ordinaria. Hallábase fundada en el interés común de los miembros de la sociedad i tenía sanciones materiales que aplicaba ella misma. Era la justicia social que también evolucionaba. De la venganza i el talión, la regla jurídica fundamental, había pasado al sistema de composición penal, que desempeñaba un papel importante en la justicia de las colectividades americanas (1).

No menos que por los sistemas de moral, se aparta la mentalidad de las dos razas por la manera como funcionan en ellas ciertos caracteres psicolójicos.

La *amistad*, por ejemplo, fué un sentimiento entre los araucanos que no concordaba con el mismo de los españoles. En una organización colectiva, los lazos de afecto deberían estenderse mui poco más allá de los límites del círculo sanguíneo. Fuera de él, los indios no prodigaban su amistad ni ejecutaban actos de sacrificio en favor de sus amigos. Al contrario del civilizado, no esponía su vida con mucha frecuencia por los individuos de sus relaciones no parientes. Era así la amistad araucana corporativa o circunscrita principalmente al grupo, i la del español, electiva o contraída con toda clase de personas.

El aislamiento predisponía poco a la amistad, la que se contrae de ordinario en calidad de íntima

---

(1) En el capítulo que sigue se detalla la justicia araucana.

después de algún tiempo. Sin embargo, el trato continuo podía inclinar al indio hacia una persona por sí misma o por los favores que podía dispensarle, como sucedía con los prisioneros o españoles que entraban a la Araucanía.

Los mapuches conservaron hasta hace poco mui restrinjidas sus relaciones de amistad con la población chilena; por lo común, las mantenían con algún vecino de sus tierras, con los comerciantes al por menor del pueblo vecino i con el ajente de la casa compradora de trigo. Un cacique de Tromen, al noroeste de Temuco, informaba una vez al autor que su mejor amigo español era el mayordomo de una casa compradora de trigo establecida en esa ciudad.

Amigo se decía en la lengua *huenüi;* amistad entre dos, *huenüihuen,* i ser amigos, *huenüigun.* La amistad íntima entre dos personas establecía un parentesco social. Cuando un indíjena quería contraerlo con otro, mandaba a su casa un *huerquen* para consultarlo i fijarle un día de reunión. Seguíase en el domicilio del invitante una fiesta estraordinaria, para la cual se compraba licor, se mataban animales i se invitaba a los parientes. Llamábase esta reunión *conchotun.* En la comida había cambio de discursos i el invitante partía el corazón cocido de un animal, daba la mitad a su amigo i se comía él la otra. Al año retornaba el invitado con una fiesta igual en todas sus partes (1).

El corazón simbolizaba una fuerza májica i comido así en común producía en ambos sujetos «pa-

(1) Datos recojidos por el autor en varias reducciones. Obtuvo los de última fecha en Collimallin, al noroeste de Temuco.

labras buenas», es decir, acciones bien intencionadas.

¡Cuánta distancia mediaba también entre la *hospitalidad* indíjena i la de los pueblos adelantados! Todas las comunidades americanas, las desaparecidas i las estacionadas en la etapa de la barbarie, practicaron la hospitalidad, en intensidad i formas diversas.

Es indudable que entre los araucanos debió limitarse, a la llegada de los españoles, sólo a los grupos familiares derivados de un mismo tronco i dilatados en una o más tribus.

Provenía del hábito o deber social de las familias emparentadas de cederse recíprocamente armas, instrumentos i víveres i de ausiliarse en las faenas periódicas de siembra, de pesca, construcción de casa, etc. En esa época los indios viajaban poco, rara vez se apartaban de sus zonas.

En las jeneraciones siguientes, cuando viajaban más por la adopción del caballo i las necesidades de la guerra, se estendió a todos los individuos de la raza i a los estranjeros que por alguna circunstancia escepcional entraban al territorio, como los comerciantes. Hospedaban a las personas de cualquier orden de representación i a las autoridades por haberlos honrado con su visita.

Se ejercía mediante cierto formalismo a que estaba obligado el huésped: éste se detenía a la llegada de la casa i no podía desmontarse ni penetrar a ella sin el previo saludo con el jefe de la familia, informaciones sobre su persona i procedencia i sin la invitación correspondiente. En el interior de la habitación se le recibía con agrado i las mujeres le ponían delante, antes que otra cosa, un tiesto con

agua i harina tostada. Las manifestaciones de bienvenida i los preparativos tomaban mayor actividad cuando se trataba de algún cacique.

El dueño de casa quedaba sentado al frente del forastero, pariente o desconocido, i comenzaba entre los dos el *pentucun* o ceremonia de saludo. Hablaba el recién llegado sobre las novedades últimas o ya distantes de su tierra, i en esta relación se mezclaban jenealojías de familias i otros datos referentes a ellas; en seguida contaba las noticias que había venido recojiendo en las reducciones del camino. Contestaba el dueño de casa: decía el estado de salud de los suyos i sus vecinos, cómo se hallaban sus siembras i las de los parientes, a los cuales enumeraba entremezclando, asímismo, noticias sobre sus vidas. Semejante formalidad resultaba en ocasiones demasiado larga, según las novedades recientes i los detalles que los interlocutores introducían en sus arengas (1).

Por lo común, el contenido de la hospitalidad se reducía a los alimentos i al albergue. Las mujeres servían los guisos i licores disponibles al forastero, al jefe de la familia i demás hombres; si era persona de distinción, se mataba para él un animal, i solía haber festejos i bailes, con mucho consumo de licor. Nunca solicitaban este hospedaje las mujeres, con quienes no habrían podido llenarse las formalidades usuales.

Tanto en la hospitalidad colectiva del grupo familiar como en la más jeneral de todo el territorio, obligaba la reciprocidad, i la omisión de este deber

---

(1) Informes recojidos en las tribus del noroeste de Temuco.

traía a menudo conflictos personales i hasta de familias.

El agasajo es una deuda. Martín Cayuleo, jefe de una familia de Collimallin, cerca de Temuco, había obsequiado mucho en una ocasión a un tal Cayuqueo, de Imperial. Fué aquél un día a ese pueblo i se encontró con su conocido; Cayuqueo finjió no conocerlo para evadir el gasto. Al correr de algunos meses, se encontraron fuera del juzgado de Temuco. Cayuqueo fué a saludar a Cayuleo, pero éste no le dió la mano i lo trató de «bolsero», que no pagaba las deudas de honor. Cayuqueo enteramente corrido, no contestó una palabra i se retiró del grupo de mapuches (1).

Entre los españoles la hospitalidad era un sentimiento superior de benevolencia, que revestía el carácter de virtud prescrita por la relijión, de amor al prójimo, i no de un deber social, interesado.

Tampoco fué la *compasión* entre los araucanos un sentimiento bien desarrollado. No se representaban de un modo sensible la desgracia i el dolor ajenos. No conocían la caridad ni la piedad en la forma de las sociedades civilizadas; cada familia subvenía a las necesidades de sus miembros i nada más. Ignoraban los medios de aliviar a los que se hallaban estraordinariamente bajo el peso de una catástrofe local: nunca se vió que en una tribu se organizaran cuadros ausiliadores para ir a socorrer a otra donde hacía estragos una epidemia.

Hai igualmente mucha diferencia entre la concepción del *pudor* de una i otra raza; el de las co-

---

(1) Incidente referido al autor por un hijo de Cayuleo.

munidades americanas no puede juzgarse con el criterio civilizado.

La desnudez no se consideraba como impúdica entre los aboríjenes que la usaban por necesidad climatérica o por costumbre. Un cronista decía de las tribus del Orinoco: «Muchos misioneros han llevado lienzo, especialmente a las mujeres para alguna decencia; pero en vano, porque lo arrojan al río o lo esconden por no taparse, i reconvenidas para que se cubran, responden: «No nos tapamos porque nos da vergüenza» (1). Se creían andar desnudas no pintándose el cuerpo o no encubriéndolo con una capa de aceite.

En todas las tribus desnudas de América no se conceptuaba la desnudez como impudicia sino la falta de pintura o tatuaje del cuerpo. Esta exhibición era un hábito i, en consecuencia, no provocaba el deseo fisiolójico que proviene de la novedad del espectáculo en los pueblos cultos, acostumbrados a la mujer velada por el traje.

En las colectividades civilizadas, como los españoles de la conquista, el pudor traía su orijen de ideas abstractas, como la virtud, belleza moral, castidad, etc. Revestía formas diferentes, desarrolladas i más complejas que en las comunidades americanas.

Como concepto abstracto, el pudor español requería elementos intelectuales i el indíjena estaba reducido a usos i costumbres. El primero, como concepto mui relativo, había evolucionado de un

---

(1) *Naciones del Orinoco* por el padre Gumilla, tomo I, páj. 122.

modo lento, o mejor dicho, tardío; el otro estaba en su período primario, en vías de formación.

Entre los aboríjenes como entre los civilizados, el pudor era más sentido por las mujeres que por los hombres.

Los araucanos antiguos, aunque en menor escala que otras poblaciones aboríjenes del continente, no estaban exentos de esta realidad desnuda, pues, por falta de lana, su vestuario no alcanzaba a cubrirlos por completo; andaban a medio vestir, i esta circunstancia no merecía la reprobación de los mejor trajeados.

Entre los actos que no ofendían el pudor de los araucanos, se contaba el de la excesiva libertad de las mujeres celibatarias. Bañábanse con frecuencia en compañía de los hombres i en las fiestas i bailes se entregaban a uniones sexuales casi en presencia de los asistentes. El cronista Núñez de Pineda i Bascuñán trae en la relación de su cautiverio noticias abundantes acerca de este particular.

Los caciques i otros individuos de cierta notoriedad tampoco guardaban el menor recato en sus actos de intimidad sexual, sin ofender con ello el pudor de nadie. En la reducción de Collimallin, cerca de Temuco, se recuerda todavía el ningún retraimiento jenésico del cacique Cona. Atribuíanlo todos a una predisposición natural del sujeto i no a impulsos reprensibles, patolójicos, según el término civilizado, por haber comido el órgano reproductor del *huillin* (1).

El *huillin* ha sido i es todavía un animal que reu-

(1) Dato recojido por un joven mapuche entre los hijos de Cono i comunicado al autor.

ne para los indios un poder májico de primera fuerza, aplicable únicamente a la reposición de las facultades jenésicas agotadas o al incremento de las existentes. Dicen los mapuches que este roedor se arrastra por el suelo cuando sale del agua i que esta circunstancia da al órgano jenerador una resistencia fuera de lo ordinario. El hombre puede captar esa virtud, sirviendo el órgano de intermediario entre él i el animal.

Las danzas lascivas, que reproducían la imájen del acto de la jeneración, no herían absolutamente en nada las costumbres araucanas; solamente algunos individuos casados no consentían que las presenciaran sus mujeres, no por sentimiento de delicadeza, sino por celo con el danzante u otro de los espectadores.

Como el pudor es un sentimiento que evoluciona i concuerda con el progreso mental de las sociedades, en los indíjenas de ahora se halla lo suficientemente desarrollado para quedar mui avanzado de su índole rudimentaria de la antigüedad.

En los pueblos en que la satisfacción de la necesidad sexual ha sido uno de los móviles más apremiantes de la vida, se ha estimado mui poco o nada la *virjinidad*. Entre los araucanos, cuyas necesidades sexuales han estado siempre mui desarrolladas en los hombres de edad, fué corriente hasta los últimos tiempos esta indiferencia.

El mejor matrimonio para nuestros indíjenas era el que se efectuaba con mujer viuda o niña «de buena familia», entendiéndose por tal la hija o descendiente del cacique, o bien de un hombre enriquecido, colocado por esta circunstancia en la categoría de *ülmen*. Preferíase la viuda por cuanto

aportaba a la sociedad conyugal tierra o animales i a falta de éstos, mayor práctica i esfuerzo en las tareas que las costumbres le asignaban.

Las madres no tomaban las precauciones usuales en las sociedades cultas para protejer la castidad de las jóvenes. A menudo sus consejos se reducían a estos encargos: «Tengan cuidado con los hombres en los *agarraderos* de agua i no tomen el licor que les sirvan cuando se han dado vuelta para echarles algo».

En los sitios no distantes de la casa donde las niñas iban a buscar agua, se escondían los mozos araucanos para tomarlas por sorpresa o por acuerdo común (1).

A causa de no ser *tabuada* la mujer antes del matrimonio (interdicta) i de su precocidad sexual, que comienza a veces a los 13 años, seguramente que el indíjena creía en cierta igualdad en el estado virjinal del otro sexo. Preguntado un día un mapuche de esperiencia acerca de este particular por el que esto escribe, contestó sin vacilar: «Todas las mujeres son iguales».

Hoi se ha despertado entre los mapuches un sentido más claro sobre el valor moral i fisiolójico de la castidad en la mujer.

La *venganza* fué una pasión que preocupó siempre a los araucanos. En períodos anteriores a la conquista española i en los más inmediatos que le siguieron, la opinión pública consideraba la venganza como un deber ineludible.

---

(1) Estas noticias han sido comunicadas al autor en varias reduciones i por muchos jóvenes mapuches. Más o menos concuerdan con las que suelen dar los cronistas a este respecto.

A continuación de ese tiempo la venganza se atenuó, se limitó a los crímenes i delitos no pagados, como muertes, heridas, robos, adulterios, violaciones, etc. En tal caso revestía el carácter de justicia más que de venganza.

No se estinguió hasta mui tarde en cuanto al sacrificio de los prisioneros de guerra. Hasta el siglo XVIII se hallaba aún vijente la práctica de matar a los cautivos con un ceremonial bastante cruel, en el cual entraba la succión de la sangre del corazón, que hacían los caciques para aumentar su valor incorporándose por este intermedio májico las facultades guerreras de los enemigos. Esta costumbre era un resto del canibalismo guerrero primitivo.

En una sociedad comunista como la araucana antigua, donde nadie tenía un derecho personal que pasara de lo ínfimo i donde el individuo estaba absorbido por el todo, la venganza de los agravios, cuando el ofensor pertenecía a otra sección, debía ser colectiva, acordada i ejecutada por la unidad familiar ofendida i ausiliada por las otras agrupciones.

En la actualidad la venganza individual ha desaparecido en sus manifestaciones antiguas; las injurias de palabras i las calumnias provocan nada más que enojos; las de otra clase son puesta en conocimiento del protector o de la justicia ordinaria.

El *orgullo* de los araucanos, antiguos especialmente, como en todas las sociedades aborijenes americanas, rayaba en una especie de megalomanía; este egocentralismo o exajeración del sentimiento de la personalidad, no era una excitación

mórbida sino un resultado del desarrollo mental incipiente, una fatuidad, que se esteriorizaba en los vestidos, adornos, en la ostentación de las fiestas i de las ceremonias familiares, en el valor guerrero i el afán de hacer cautivos, en los juegos i todas las manifestaciones de la vida pública i privada.

La venganza de los araucanos se apartaba mucho de la noción española a la fecha de la conquista. Los primeros la sentían como una necesidad colectiva o como una regla social, que podía atenuarse, convertirse en sistema de lucro, pero nunca perder este carácter distintivo. Entre los segundos la venganza existía únicamente como noción jurídica, es decir, como idea abstracta o metafísica consignada en los códigos de la nación. Se practicaba individualmente, como en todos los países civilizados, pero su ejecución importaba, por cierto, una responsabilidad como cualquier otro acto justiciable. No menor distancia existía entre el orgullo de las dos razas. En los españoles del siglo XVI había tomado las proporciones de un delirio de grandeza nacional i no limitado a individuos o a castas. Tenía su manifestación principal en el afán nobiliario con su exuberancia de escudos, emblemas i blasones, aspiración obsesionante de todos; en el sentimiento del honor exajerado i de los principios caballerescos, en la profesión esencial de las armas, valor indomable i en el culto a la mujer.

El orgullo araucano se manifestaba más restrinjido a los caciques, a los hombres de autoridad i más esclusivos a las cosas esternas, al traje, a los adornos, pinturas del rostro, fanfarronadas contra el enemigo, desafíos singulares, anhelos de hacer cautivos e impresionar a los asistentes de una

reunión por la abundancia de provisiones i detalles formalistas.

La *literatura* de una raza da la medida exacta de su estado moral i de su carácter. La literatura oral de los araucanos espresa por medios mui simples, rudos i sin pulimentos las imájenes i los sentimientos de que vive la sociedad; trasparenta mui bien su mentalidad.

En los cuentos aparecen los animales dotados de las mismas cualidades del araucano: la astucia desempeña un papel preponderante; el robo al desconocido, la vanidad ilimitada del indio, el amor instintivo, el desprecio por la mujer, aparecen también en tales relatos.

Los espíritus superiores se hallan dominados por las mismas pasiones humanas i no se preocupan absolutamente del valor moral de sus encargos. En los cuentos míticos resaltan el terror en que vive la colectividad i la atmósfera de lo misterioso, de lo májico, que saturan el ambiente social. Los mitos sanguinarios simbolizan la primitiva antropofajía.

En las canciones o prosa rítmica se nota la simplicidad del sentimiento i su distancia de las abstracciones que revisten un sello más elevado; en la forma son casi pueriles i llenas de frases repetidas.

La rama de psicolojía que trata de los caracteres (la etolojía) esplica fácilmente el que corresponde a los individuos, aislados o en grupos, tomando como base, en lugar de las facultades intelectuales, los sentimientos, las emociones i las tendencias que predominan en ellos, o sea, todo lo que constituye la vida afectiva.

Los sentimientos son, por consiguiente, el mejor guía para determinar los rasgos salientes del carácter de las colectividades indíjenas.

Algunos elementos afectivos pueden crecer en intensidad i tender otros a debilitarse i desaparecer, pero la evolución del sentimiento está estrechamente ligada al progreso de la intelijencia.

El araucano, como perteneciente al tipo motor, dirijía su actividad diaria al cultivo i desarrollo del sentido muscular. Manifestábase, por lo tanto, sumamente dedicado a las operaciones de ajilidad, destreza i otras que abarcaban mucha variedad de movimientos. Llegó a ser por esto gran caballista, jugador de pelota i de chueca, bogador, hondero, lancero, andador, corredor i secundariamente danzante.

A esta disposición muscular hai que atribuir la facilidad tan desarrollada del araucano para imitar los movimientos de los demás, sea de los propios individuos de su raza, sea de los estraños, lo que ha dado mucha fijeza i uniformidad a los actos ceremoniales, a los juegos de fuerza i ajilidad, a las ocupaciones domésticas i formulismo social.

Relacionada con el tipo motor del araucano debe estar, acaso, otra marca relevante de su carácter, la astucia antigua aplicada a la guerra i consistente en armar trampas, hacer emboscadas, simular retiradas i huir de manera que se acortara el espacio i el enemigo no le diera alcance. Sin duda que el indio almacenaba en su memoria especial muchas imájenes de las costumbres de los animales i peripecias de la caza.

Dada la organización mental del araucano, los sentimientos sujeridos de la intelectualidad se ma-

nifestaban deficientes, casi nulos. Impotente para contraer el hábito de las abstracciones i las jeneralizaciones, su espíritu tomaba un jiro a lo esencialmente objetivo. La distancia de las sociedades bárbaras de América a lo abstracto, constituía un estigma jeneral.

Era, pues, inepto el indio antiguo para concebir conceptos demasiado complejos; sus relaciones no salían del límite de lo simple i de lo práctico. Falto de representaciones intelectuales, imajen o idea, el rejistro de los sentimientos que formaban su carácter, fuera de los que se orijinaban de su disposición motriz, aparecían escasos i de ordinario negativos.

Era impulsivo i por lo común no mediaba un espacio apreciable del tiempo entre la impresión i la ejecución, porque el sujeto no tenía el hábito de deliberar sus actos; solían quedar éstos sin concluírse por suspenderse su realización. Provenía de aquí la volubilidad característica del indíjena.

La impresionabilidad rápida favorecía la perpetración de actos violentos, de impulsión refleja, de los que se llaman crímenes en los países civilizados.

Pero esta volubilidad de espíritu no imprimía a su carácter un sello habitual de turbulencia, lijereza, espansión, de algo semejante a la alegría. Al contrario, lo sobresaliente, lo característico en él era la frialdad, el aspecto taciturno de su ser, la placidez, la indiferencia irreductibles.

En este modo de ser tan reconcentrado, influían, sin duda, ciertos sentimientos deprimentes, como el temor constante de una agresión, la obsesión de los maleficios i el terror a los espíritus perversos,

el estado mórbido de las razas nostáljicas, que recuerdan una grandeza pasada i se sienten amenazadas en sus tierras, en sus familias i prácticas tradicionales, en todo lo más caro de su existencia.

Otro rasgo del carácter araucano fué su apatía o falta de actividad útil. Trabajaba poco, lo necesario para vivir solamente. La constitución de la familia favorecía esta predisposición de su naturaleza, pues existía la cooperación de unas a otras en una misma comunidad para las faenas de su agricultura incipiente, las de construcción de viviendas, preparación de reuniones, etc. Sólo al presente ha desaparecido esta unidad cooperativa i los dueños de siembras i cosechas pagan a sus trabajadores, por lo común chilenos, cuando no alcanzan los brazos de la casa.

Tampoco se dedicaban al comercio ni menos a la industria. En los últimos años de la Araucanía independiente practicaron el trueque de animales i especies en los fuertes de la línea de la frontera. Algunos mercaderes chilenos entraban también «a la tierra» i cambiaban jéneros, baratijas i licor por animales i artículos de factura indíjena, en especial tejidos de lana.

La industria no pasaba de ser doméstica, sometida siempre a la rutina. El espíritu de innovación no cabía en los hábitos tradicionales, que lo cristalizaba todo, ritos, instituciones i costumbres familiares. El comercio i la industria requieren, además, cualidades bien marcadas de actividad intelijente, orden i economía, que no poseían los indios de entonces.

Hasta años recientes, los indios no salían de sus lugares natales para ir en busca de trabajo, i cuan-

do lo hacían por escepción, regresaban en el trascurso de algunas semanas.

La acción sostenida en las ocupaciones i la iniciativa de las razas adelantadas, no se conformaban con su estado psicolójico.

La estrechez de su enerjía voluntaria, favoreció la preponderancia de la raza dominadora.

Eran desconfiados, i en cada individuo que no estaba ligado a ellos por los vínculos del parentesco o de la amistad, particularmente españoles, veían un enemigo o por lo menos un peligro; podía ser alguien que deseaba perjudicar a la familia, apoderarse de algún secreto o bien ejecutar actos de brujería. Con todo, la espresión de las emociones no salía a la cara; manifestaban un notable imperio sobre sí en presencia de los estranjeros i sus rasgos inmóviles parecían reflejar una indiferencia verdadera. Ninguna excitación animaba esa fisonomía de cariátide; pero bajo esa calma aparente solían ajitarse odios mui hondos, rencores amargos i deseos de venganzas.

Esta desconfianza por los estraños se debía en parte al temor de la acción májica de los demás i, como consecuencia, se jeneraba de ella la astucia del indio para defenderse de unos i ejercer presión sobre otros, para la lucha de la existencia individual i colectiva.

Los araucanos fueron fatalistas en todas las etapas de su civilización. Las desgracias sucedían porque había voluntades ocultas i poderosas que las orijinaban; de algunas podían precaverse i de otras, detener su curso mediante los ritos májicos, que ponían en comunicación a los hombres con los espíritus benefactores. Soportaban, pues, con cal-

ma imperturbable los golpes más crueles del destino, como la muerte de los deudos, las inundaciones, epidemias, pérdidas de las cosechas, robos de los animales. Insensibles a sus propias desgracias, tenían que serlo igualmente ante las ajenas.

Era que entraban también en la formación de su carácter los dos elementos que particularizaban su mentalidad, su lójica especial i su propensión a lo portentoso. Faltos de sentido crítico, la facultad de comparar i juzgar aparecía encerrada en un círculo estrecho, vacilante i fija al acaso; la noción de la relación invariable entre la causa i el efecto no estaba aún bien desenvuelta en ellos, i por lo tanto, carecían de la perspicacia necesaria para esplicarse con exactitud los sucesos fatales que aflijían su existencia.

El indíjena nuestro era un sensitivo i su psicolojía contenía una parte emocional más que intelectual; en este caso el sujeto no procedía por lójica sino por impulsión. De aquí su tendencia excesiva a creer i, por consiguiente, el mecanismo májico, el impenetrable misterio que envolvía su vida, el miedo, el terror a los poderes ultrahumanos, que pesaban sobre su mentalidad como un traumatismo psíquico.

Para trazar en sus líneas jenerales la jénesis del carácter araucano de los antiguos, hai que agregar a los rasgos precedentes, los ya mencionados en el análisis de su mentalidad, tales como su sensibilidad, su imprevisión, amor al juego i su crueldad.

La inclinación del indio a la bebida de licores embriangantes, señala otro de los signos mui marcados del carácter araucano. Poseía una gran capacidad injestiva de licor, i las reuniones en que se bebía

en abundancia, constituían su mayor felicidad, por cuanto le proporcionaban el placer tan agradable de la embriaguez. El indio juzgaba la liberalidad del invitante a una fiesta por la cantidad de licor que había ofrecido.

De las substancias azucaradas i de algunas que contenían almidón, sacaban sus bebidas fermentadas; unas producían la embriaguez i otras, solamente un perturbación agradable de los centros nerviosos.

La bebida típica de los araucanos fué la que hacían del maíz, importada a Chile con este cereal por los incas. Todavía la usan con el nombre antiguo de *mudai* i cuando está fuerte, con el de *muska*.

Cuando llegaron los españoles al territorio de Arauco, fabricaban chicha de las frutas azucaradas i de las féculas siguientes:

Frutilla, Fragaria chilensis.
Murtilla, Ugni Molinae.
Queule, Gomortega nitida.
Boldo, Peumus boldus.
Piñón, Araucania imbricata.
Quinoa, Chenododium sp.
Miño, miño, Rubus radicans.
Quilo, Muehlenbeckia chilensis.
Chauras, Pernettya sp. i Gaultheria sp.
Maqui, Aristotelia Maqui.
Molle, Lithraea Molle.
Calafate, Berberis buxifolia.
Luma, Myrtus Luma.
Pinatra, dihueñe o llaullau, Cittaria Darcerini.
Lingue, Persea ingue.

Huingan (licor espirituoso), Duvana dependens. Agregó después de la conquista española a las plantas de frutos dulces para bebidas fermentables, el manzano, que se adaptó mui bien al clima i creció en bosques silvestres no estinguidos del todo hasta hoi.

La vid concluyó con la fabricación del licor de casi todas estas substancias, con escepción del maíz, El vino de los españoles se introdujo en grandes cantidades al territorio desde el siglo XVI hasta la independencia; desde esta época hasta la pacificación de la Araucanía, se acrecentó la del aguardiente.

La embriaguez de los araucanos se verificaba por grupos, rara vez individualmente; las ideas delirantes del alcoholismo se desarrollaban principalmente en el sentido de los mitos que aterraban, como el *witranalwue,* aparecido, que se alimentaba de carne humana; el *anchimallen,* fuego volante que mataba.

La instalación de las destilerías en la frontera aumentó el consumo del alcohol que hacían los indios desde tiempo atrás.

Después del enunciado rápido de los datos, sería superficial hacer un estudio comparativo entre la literatura i el carácter de los españoles i de los araucanos; no cabe en realidad punto de comparación entre categorías lójicas i de sensibilidad tan diferentes. Lo que puede hacerse es una distinción psicolójica al través de la producción literaria de los araucanos.

La espresión rítmica de las canciones, revela una pobreza de imajinación que está en armonía con la deficiencia de esta misma facultad en el indio. Con-

trasta semejante característica con la exuberancia de la imajinación creadora de los españoles.

En la literatura oral del araucano sobresale, se destaca, el cuento como único jénero narrativo. Su finalidad tiene un valor utilitario, íntimamente relacionado con los hábitos colectivos; es la manera de salir bien en los trances de la vida, o el arte de desenvolver cualidades guerreras, obtener buen éxito en la empresa de la caza, de la pesca, juegos atléticos i de azar, en las faenas agrícolas i domésticas, aventuras amorosas, etc. Moralizan al modo indíjena i ponen de relieve la importancia vital de la fuerza i de la astucia, propias de los pueblos motores de las civilizaciones medias.

Carecen estos relatos araucanos de la intención de divertir, de placer, i si la tienen, será en mínimo grado; ese fin exije el desenvolvimiento intelectual de las razas evolucionadas.

A la inversa de la literatura oral de los indíjenas, en la de los pueblos evolucionados está el fin de divertir, de placer, sobre el valor utilitario, i esta circunstancia se debe indudablemente a la diferencia tan honda de la mentalidad de las dos razas.

Al estado mental del indio deben atribuírse, asimismo, ciertas limitaciones del carácter i la voluntad. La sensación presente ocupaba todo el campo de la conciencia estrecha del araucano antiguo; no concebía otro ideal que la felicidad inmediatamente realizable; quedaba mui poco lugar para el porvenir.

En cambio, la vida psicolójica del español, desde el siglo XVI para adelante, estaba directamente orientada hacia el porvenir. La ambición de gloria, de futuros triunfos, la fe relijiosa que espera una

recompensa eterna, el sentimiento monárquico, el entusiasmo humanitario, arrastraban al peninsular hacia una vida más activa, rápida e intensa.

Sin embargo, la mentalidad del indio no permanecía fija; iba esperimentando modificaciones en el trascurso del tiempo. Se establece una distinción más clara i permanente entre los seres i objetos sagrados i los profanos. El sentido de lo misterioso pierde en estensión i gana el de lo objetivo. Las representaciones colectivas sobre los objetos i seres, animales, astros, árboles, etc., entran a un proceso que las lleva a la formación de conceptos, bien que todavía embrionarios. Los elementos intelectuales van tomando cuerpo en detrimento de los emocionales, que no desempeñan como antes un rol preponderante. Los fenómenos naturales, como truenos, lluvia, aerolitos, temblores, huracanes, si no eran bien esplicados, se temían menos.

Gana la mentalidad del indio en particular en el desarrollo de la esperiencia, la cual no permanece, como en períodos anteriores, incompatible al examen, a la contradicción; se forma, se agranda.

En una palabra, el mundo de lo misterioso, de lo temible i supernatural se ha reducido sin estinguirse. Va formándose así una sociedad modificada, con representaciones nuevas.

Pero esta modificación de mentalidad no se opera de un modo uniforme, contínuo i preciso, como se realiza un progreso. Aunque ha conseguido ascender a una mejor aptitud para recibir las enseñanzas de la esperiencia, retiene todavía una porción no insignificante de elementos misteriosos i de la lójica primitiva en casi todas las representaciones.

Los nuevos conceptos formados, abstractos i jenerales, sobre los seres i los objetos, quedan impregnados de un residuo de la mentalidad de épocas anteriores. Los conceptos libres de toda influencia antigua, no se forman ni en las sociedades de más alto nivel de civilización. La mentalidad inculta, sobre todo, se va despojando de un modo demasiado lento de sus componentes esenciales i siguiendo un perfecto paralelismo con el progreso adquirido.

La formación lójica es el resultado de muchas jeneraciones, i en algunas sociedades bárbaras de media civilización, de América, se estaciona, se fija, cuando no ha sido activa la comunicación con otras más adelantadas.

Los araucanos podrán, sin duda, alcanzar formas de actividad mental que se acerquen a las nuestras, pero nunca llegarán a una igualdad completa. Se habla del promedio i no de las escepciones; es evidente que más próximas quedarán las del sujeto salido de su medio i reconstruído por la educación en la lójica de la raza superior.

Ahora mismo se nota entre los araucanos un vestijio o residuo de su mentalidad antigua en el fondo de sus representaciones arcaicas acerca de las enfermedades, la muerte, los espíritus, el parentesco, los sueños, la producción de la lluvia, la fuerza májica de muchos objetos, etc. (1).

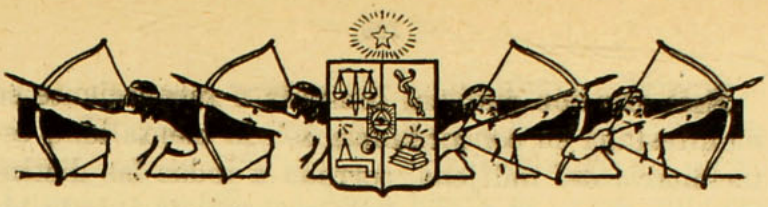
Un verdadero abismo separa, pues, a la mentalidad de las dos razas antagónicas en sus múltiples aspectos de la intelijencia, de la moral, del sentimiento i la política. No obstante, escritores anti-

(1) Investigaciones del autor en estos últimos años.

guos i modernos, poetas i viajeros, las hacen aparecer análogas en sus manifestaciones intelectuales i afectivas. Semejantes aberraciones, sentenciosa i majistralmente formuladas, se rechazan hoi en absoluto en la sociolojía etnográfica.

Hasta el factor de la raza ahonda esta diferencia.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA



CAPITULO XVII

Organización de la justicia

Tipo de la justicia araucana.—El talión i la venganza. Los caciques como jueces.—Los asesores de los caciques.—Los hechos criminales entre los araucanos.—El robo.—El adulterio.—La brujería.—El homicidio.—Las heridas.—Los daños menores.—El aborto i el infanticidio.—La violación i la seducción.—La bestialidad.— La pederastia. — La difamación.— Estafa.—Dipsomanía.

Correspondía el tipo de la justicia araucana al de las sociedades cuya civilización no ha salido aún de los grados medio o superior de la barbarie.

Según los antecedentes históricos, en esta raza, como en casi todas las americanas, no existió la justicia pública, con el mecanismo de tribunales, jueces i fallos que constituyen un sistema, parte del conjunto de poderes que regulan i dirijen la vida social. Era en una forma rudimentaria que no alcanzó a salir del estrecho radio de la defensa i utilidad de una aglomeración consanguínea.

Esta función judicial limitada e inconsciente se manifestaba en concordancia con la mentalidad estacionaria del indíjena, cerrada a todas las distinciones que son el fruto de la esperiencia i de la lójica evolucionadas. Así, los araucanos carecían de la noción clara del delito; sólo concebían el daño que se causaba a una o varias personas, sin alcance coercitivo alguno. Cuando reprimían algún atentado, no lo hacían para correjir sino para vengarse del ofensor u obligarlo a pagar el perjuicio; no pesaba sobre los delincuentes ningún estigma denigrante.

No distinguían tampoco lo civil de lo criminal: todos los litijios que surjían entre ellos quedaban encerrados en el marco de las lesiones que los individuos recibían en sus personas o en sus bienes. Esta amalgama de los dos conceptos i la falta de industria de división en el trabajo, estensión en el comercio, reducido al trueque de especies, no daban lugar a la función de contratar, que jenera los litijios civiles. Tampoco existían otros actos de jurisdicción voluntaria que orijinan diverjencias frecuentes de intereses: los testamentos, que sólo otorgaban los padres de familia en sus lechos de enfermos antes de morir; las donaciones hechas por los mismos i limitadas a vestuario, adornos i animales; los préstamos, que no podían efectuarse en agrupaciones comunistas, en las cuales la propiedad del suelo i de las cosas era de todos.

En conformidad a este sencillo criterio de considerar los atentados contra la propiedad i las personas como daño únicamente, la reparación incumbía a las víctimas i sus consanguíneos. La represalia se tomaba, ya por las vías de hecho, ya por las indem-

nizaciones que señalaban las tarifas tradicionales. No entraba en nada el interés del territorio entero; pues en este pueblo no había, como en otros, delitos de índole relijiosa, hurto de cosas públicas o sagradas i traición a la patria. Existía el tabú o prohibición de muchas cosas o actos, pero limitado a la comunidad.

Como en la jeneralidad de las colectividades no adelantadas, entre los araucanos la justicia reposaba en el talión, cruel i estricto en la época primitiva i atenuado en las posteriores por el interés mercantil del resarcimiento por los daños recibidos.

Exajerada entre nuestros aboríjenes la constitución patriarcal, el jefe de la familia o del clan reconcentraba necesariamente en sí la totalidad de las facultades, a la manera de un pequeño potentado o dictador. Disponía de las vidas o bienes de los consanguíneos, decidía los ataques, contrataba las alianzas i desterraba. En este cúmulo de poderes sin control, era lójico que entrase el de justiciero de los grupos emparentados.

Dada la índole de las contiendas entre partes, más disputas acerca de la valorización del detrimento que de investigación de los hechos, i la circunstancia que el jefe delegaba la facultad de juzgar i fallar en un perito de su confianza, resultaba la justicia meramente arbitral i doméstica, que actuaba sobre el conglomerado de parientes i nada más. En ocasiones los estraños recurrían también a un cacique para que resolviera sus contiendas, pero sólo en calidad de árbitro, de consejero, cuyas resoluciones se respetaban o se rechazaban a voluntad de los concurrentes. En este caso el jefe daba a la parte perju-

dicada el consejo de que se hiciera pagar por la fuerza (1).

El cacique justiciero o el árbitro que lo subrogaba, se atenían en sus decisiones a las costumbres tradicionales o al derecho consuetudinario, que conservaban en la memoria los ancianos i los espertos en esta clase de aptitudes. El derecho tradicional reglamentaba las venganzas o los valores por lesiones corporales o muertes i las equivalencias por robos, adulterios, violaciones i brujerías.

Tenían en globo estos acuerdos de las jeneraciones pretéritas la denominación de *admapu*, costumbre de la tierra. El jesuíta Gómez de Vidaurre, cronista de la primera mitad del siglo XVIII, hace referencia a este conjunto de disposiciones en los términos que siguen: «El código de sus leyes, que se llama *admapu*, no es otra cosa sino los primeros usos o las tácitas convencionales que se han establecido entre ellos, i por consiguiente, no pueden menos de ser mui viciosas i en muchas cosas mui mal entendidas» (2).

La organización i administración de la justicia araucana, según los datos espuestos, estaba constituída de un modo mui sencillo: el talión familiar e individual i la autoridad del jefe para juzgar. Había sí dos justicias que coexistían sin estorbarse, la primitiva o de la venganza de la comunidad, que se perpetuó hasta fines de la Araucanía libre con el procedimiento del *malón* o agresión armada, i la del jefe, circunscrita a la parentela i menos an-

(1) Dato comunicado al autor por algunos indíjenas.

(2) *Historia jeográfica, natural i civil del reino de Chile*, tomo I, páj. 324.

tigua que la otra, sobre todo en sus aplicaciones arbitrales de los indíjenas de otras comunidades que la solicitaban.

La costumbre del talión en las tribus de Arauco se pierde en la noche de los tiempos. No cabe duda de que al arribo de los conquistadores peninsulares se hallaba en pleno vigor, si se toman en cuenta algunos pasajes o frases alusivas a esta regla consuetudinaria que deslizaron los primeros cronistas.

Los del siglo XVII estampan ya en sus crónicas noticias concretas acerca del talión. El noticioso historiador jesuíta Diego de Rosales, deja comprender que se aplicaba hasta en las riñas frecuentes i de escasa trascendencia de los individuos; tal sería la jeneralización de su uso. Va aquí una cita a este respecto.

«Quando pelean dos solos en las borracheras o en sus juegos es cosa graciosa el verlos, porque si el uno comienza primero a dar al otro de puñadas, se está quedo sin resistirle ni repararlas, ni cubrir el rostro, antes le está diziendo: dame, dame más. I en cansándose el otro de darle, le dice: ¿tienes más que darme? míralo bien, dame más. I si dize que no tiene más que darle, se escupe las manos el que ha recibido i se las refriega mui bien, i luego le da de puñetes hasta que se harta i le llena las medidas sin que el otro se defienda, ni le huya el rostro, ni se quexe por más que le dé. I son tan bárbaros que aún con los cuchillos suelen tener este mismo modo de pelear, que en aviendo dado el uno al otro las puñaladas que ha querido i sufrídolas sin menear pie ni mano le dize: ¿tienes más que dar? i en diziendo nó, se levanta, i chorreando sangre como está, le pide el cuchillo con que le ha dado

quantas heridas ha querido, i le dize: pues recibe tú ahora, i le da otras tantas puñaladas o las que le parece, i con esto se acaba la pelea i se va a curar cada uno» (1).

Los léxicos antiguos lo definían así: «*Thavlonco, chavlonco*, la pena del talión, de cabeza por cabeza o de tanto por tanto; *thavlonco*, pagarla». Viene de *trav* «correspondencia o retorno» i de *lonco* cabeza (2).

Aceptando el testimonio del jesuíta Molina, en el siglo XVIII no había desaparecido por completo la práctica del desquite o devolución igual de golpe por golpe, miembro por miembro, bien que restrinjida a las ofensas individuales que no importaban daños de gravedad. «Los otros atentados menores se castigaban con la pena del talión, la cual entre ellos está mui en uso, bajo el nombre de *travlonco*» (3).

En las épocas primitivas, el mayor florecimiento del talión guardaba estrecha conformidad con la estructura mental de las colectividades aboríjenes. El instinto reflejo o automático de la defensa inmediata tuvo que manifestarse necesariamente más desarrollado en ese entonces; porque la impresionabilidad de los individuos era rápida, súbita, estallaba al recibir la ofensa como una porción de pólvora en contacto con el fuego. El hombre incivilizado, particularmente el primtivo, carece del control que refrena el instinto reflejo i se siente arrastrado a la perpetración de actos violentos, a devolver en el acto herida por herida, muerte por muerte.

---

(1) *Historia de Chile*, tomo I, páj. 134.
(2) Febrés, *Calepino chileno-hispano*.
(3) *Compendio de Historia Civil*, páj. 154.

La acción refleja del talión se transforma en instinto de venganza cuando aquélla no se verifica exactamente i cuando en el alma bárbara han penetrado los primeros destellos de ideas i sentimientos mejores.

La venganza se efectuaba de ordinario a plazos cortos, aunque por razones de conveniencia o de temor se difería a veces en espera de una oportunidad propicia.

Ejecutábase individual o colectivamente. La ofensa que se infería a un miembro de la familia afectaba a todos los consanguíneos i de ella se hacía también responsable a la comunidad del victimario, pues en defecto de éste, la venganza caía sobre sus parientes. La solidaridad entre el victimario i su parentela, entre la víctima i sus deudos, era la regla tradicional i, por lo tanto, ineludible.

El olvido de vengarse constituía una cobardía i una vergüenza que nadie quería soportar. Tampoco se quería afrontar el peligro del enojo que el espíritu del muerto esperimentaba con esta neglijencia.

La venganza individual se practicaba ordinariamente con una refinada crueldad: el ajente hería con la misma arma que había empleado el ofensor i en el mismo punto del cuerpo en que éste asestó el golpe cuando podía hacerlo. La represalia colectiva no se ejercitaba con esta minuciosidad, por cuanto se realizaba de un modo tumultuoso, con más frecuencia en las reuniones sociales o de guerra, en las que se hacía un gran consumo de bebidas embriagantes (1).

---

(1) Noticias recojidas por el autor.

El mismo historiador jesuíta del siglo XVII que venimos citando, apunta a este propósito la información que sigue: «I estas peleas son de ordinario en las borracheras, después de haber comido i bebido juntos, que con el calor de la bebida se les enciende la sangre, se les avivan las especies de los agravios i se les excita la cólera, i sale cuestión de los brindis, i de la embriaguez nacen los pleitos i se orijina la venganza, i sobre los hurtos, sobre los adulterios, sobre los hechizos i las muertes pasadas, toman las lanzas i se acometen tan furiosos como desatentados, i de allí se matan unos a otros, i en acabándose el furor de la bebida no se acuerdan más de lo que pasó, ni tienen desafíos ni duelos. I las muertes que allí se han hecho las componen entre sí pagando a las partes» (1).

El principio de la responsabilidad colectiva, permaneció en vijencia en las tribus araucanas hasta la fecha en que las armas de nuestro ejército pusieron fin a la autonomía que habían mantenido por tan largo espacio de tiempo (1882).

Esta pasión de la venganza, que tan hondamente arraiga en el alma de las colectividades de un grado inferior de cultura, se mantenía como hereditaria cuando no alcanzaba una satisfacción a corto plazo. Los detalles de la ofensa o del daño se transmitían de padre a hijo, i así se mantenía latente el odio feroz de las agrupaciones entre sí. Una familia dañaba en sus intereses o en alguno de sus deudos principales, cuando sola no podía ejecutar la venganza, esperaba pacientemente i pactaba alianza con otra que recibía con posterioridad algún perjui-

(1) Rosales, *Historia*, páj. 133.

cio de la que a ella también la había ofendido. Esta venganza postergada contribuía a mantener el estado de perpetuas discordias i agresiones armadas en que vivieron las tribus araucanas.

Los choques a mano armada de familia a familia o de clan a clan por perjuicios no indemnizados, establecían entre los araucanos una especie de combate judicial, concebido i practicado como un medio regular de procedimiento. La lengua lo dominaba *malón* o *malocán*.

El incremento de la agricultura i de la ganadería, el mayor cambio de especies entre las distintas comunidades, el comercio mutuamente tolerado entre las tribus sometidas con los fuertes i poblaciones de la frontera i las del interior con los mercaderes que lograban penetrar hasta ellas, contribuyeron, creando nuevas necesidades a los indíjenas, a que las consideraciones utilitarias se sobrepusieran a la sed de venganza que había sido la norma ordinaria. La esperiencia les iba enseñando que una compensación en animales i en objetos beneficiaba positivamente a la familia i que la venganza de hecho no siempre podía ejecutarse con éxito en el choque armado.

Las represalias de sangre, las emboscadas i ataques nocturnos, el incendio de habitaciones i el lanceamiento de sus moradores, fueron suavizándose i reglamentándose un poco más. Una tarifa penal que la tradición había fijado para cada perjuicio cometido, entró en uso más o menos estenso.

La venganza de sangre, los perjuicios a las personas o a sus haberes se pagaban antes de la conquista i a raíz de ellas con unas piedras pequeñas de cobre color verde, agujereadas en el centro i que

llamaban *llancas*. Servían para adornos de los hombres i de las mujeres, las cuales las usaban como collares, gargantillas i diademas con el nombre de *llancatu*, reemplazadas después por cuentas de vidrio o de plata. Seguramente que fueron de importación peruana (1). Cuando el dañador había sido un cacique o un *ülmen* (jefe i hombre rico) entraban, además, en la indemnización algunos *hueke*, el llama que los araucanos adoptaron al ambiente del país, reprodujeron i utilizaron para la alimentación, los tejidos de sus vestimentos i las ceremonias de guerra, paz i de carácter supersticioso. «I si el matador no las tiene (las *llancas*) se las han de dar forzosamente sus parientes para salir de aquel empeño, por ser causa de toda la parentela i uso entre ellos que lo que no puede uno pagar, se lo ayudan a pagar los parientes, hoi por mí, mañana por ti» (2).

Los perjuicios se avaluaron después en adornos, vestidos, útiles de montar, vacas, ovejas, yeguas i caballos. Los animales sobre todo adquirieron un valor pecuniario i fueron siempre como una moneda corriente para las transacciones i para los resarcimientos judiciales. Entre los araucanos, como en todas las sociedades de cultura incompleta con actividades esclusivamente agrícolas i ganaderas, la vida de los animales, por su vasta utilización, estaba protejida por la atención esmerada de sus dueños.

Tanto se encariñaba el indio con sus rebaños, que a veces esta afección se asimilaba a la de las

(1) Colección indíjena del autor.

(2) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 134.

personas i en ocasiones la superaba, como en el caso de los prisioneros i de los allegados a la familia en calidad de proscriptos de otra; la vida de todos se consideraba menos cara que la de los demás miembros de la parentela.

Cuando la parte ofensora se negaba a resarcir el daño inferido, la familia damnificada acordaba el *malón*. Si no tenía fuerzas suficientes para ejecutarlo, esperaba la oportunidad de una alianza de provecho seguro. De modo que la manifestación más jenuina, de la justicia araucana, el desquite a mano armada contra la comunidad responsable del daño, no se estinguió jamás en las costumbres de estas tribus; sólo se atenuó un tanto en sus efectos sangrientos i en su frecuencia por causas que no se reputaban de bastante gravedad.

Quedaron, en suma, rijiendo en la concepción jurídica de nuestros aboríjenes la venganza armada i la composición, que las familias elejían a su antojo. Eso sí que se prefería la compensación; pues, a medida que la civilización avanzaba con lentitud, la idea de la solución mercantil se hacía un poco más comprendida.

Como un nuevo orden recubría el pasado sin destruírlo por completo, la disgregación de las agrupaciones indíjenas por los choques intestinos de índole contenciosa, siguió existiendo sin modificación notable; espíritu de combatibilidad i de lucha que favoreció en parte la conquista del territorio, en particular a las autoridades militares de la república.

En las épocas que siguieron al siglo XVII quedaban todavía resabios del talión personal, como sobrevivencia del que antes se ejecutaba con rigu-

rosa reciprocidad. Los jefes de las parentelas no intervenían en estas contiendas individuales, que no les afectaban personalmente, i dejaban en libertad a los interesados para que las ventilasen como les conviniera. Un asalto en un camino, una herida en la cabeza o en otra parte del cuerpo que un indíjena hacía a otro, se consideraban hechos aislados que no comprometían a los parientes de uno i de otro. El dañado esperaba la ocasión para devolver el asalto o la herida. A veces el ofensor rescataba el derecho de venganza por la entrega de algún animal u objetos de plata o de vestuario.

La acción colectiva se dejaba sentir cuando el detrimento perjudicaba a toda la agrupación emparentada, como el homicidio en la persona de algún cacique, la muerte por brujería causada a un miembro espectable de la comunidad, el arrebato o robo de los animales de la familia i la negativa de la parte ofensora para cancelar lo que las tarifas señalaban para perjuicios de otra naturaleza.

Esta acción colectiva constituía la justicia familiar, ejercida de grupo a grupo o de tribu a tribu. El procedimiento ya queda espuesto: reunión de los parientes para discutir el alcance del litijio i los valores exijibles, notificación al cacique de la sección ofensora, preparativos de ataque armado cuando éste contestaba negativamente, concurso pedido a los jefes ligados por parentesco o unidos por alianza ocasional i ejecución de la empresa agresiva o del *malón*.

Menos importante i aparatosa que esta justicia colectiva, que orientaba la venganza de las familias, era la interna o del jefe, que concernía a las diver-

jencias de los individuos de la misma agrupación de consanguíneos.

Al principiar el período histórico de la raza, es decir, el arribo de los españoles al territorio araucano, era de escasa aplicación, si se examinan con atención las noticias de los cronistas; porque imperaban sobre ella el talión personal i la acometividad colectiva de carácter judicial. Pero esta justicia patriarcal se dilató a la par del progreso agrícola de las tribus, aumentando las cuestiones contenciosas i afirmando el sistema de composiciones pecuniarias.

Administraba la justicia a todas las familias emparentadas i a los estraños allegados en los litijios que se promovían entre ellos, el cacique principal, sobresaliente de ordinario por su fortuna o caudal de animales i objetos de plata, por su fama de guerrero o de otra actividad i por la cantidad de hombres que obedecían sus órdenes. Este mismo intervenía en las querellas de individuos de otras reducciones con los de su jurisdicción. Solía ejercer también las funciones de juez árbitro en las riñas litijiosas de individuos de otras comunidades, cuando por su pericia i su rectitud, los interesados lo designaban de común acuerdo para ese cargo.

Las controversias judiciales más frecuentes en que actuaba el cacique eran las que surjían entre los miembros de la colectividad consanguínea, pero de casas i localidades separadas o lo que vale decir, de unidades distintas del mismo clan. Seguían en segundo lugar las demandas que interponían, por intermedio de su cacique respectivo, los perjudicados de otra agrupación contra algún ofensor perteneciente a la suya, o de un damnificado

de ésta contra el dañador de aquélla. Casi nunca se promovían disputas por intereses encontrados o por golpes i heridas entre los hombres de una misma familia; entonces intervenía el jefe de ella como padre i nó como juez.

En esta justicia patriarcal o doméstica el jefe desempeñaba el papel de simple árbitro, pues sus decisiones no tenían la fuerza de un mandato imperativo: eran un consejo, un parecer, una aplicación de las costumbres de los mayores; los contendientes podían modificarlas por convenio privado i hasta desentenderse por completo de ellas cuando el temor de un *malón* no presionaba al reacio.

El cacique dictaminaba frecuentemente según su conveniencia i sus inclinaciones personales en favor de alguno de los litigantes, quienes solían hacerle con reserva regalos de animales i objetos de plata a título de anticipo de los derechos que fijaban los aranceles. En otras ocasiones algunos de los contendores deslizaban al oído del cacique, por interpósita persona, su propósito de aumentar la cantidad arancelaria. Resultaban de esta parcialidad abusos i despojos judiciales, que no conmovían ni en lo mínimo la conciencia del jefe; su punto de mira estaba en afirmar su autoridad i en procurarse beneficios pecuniarios.

Para ahorrarse el cacique el trabajo personal de atender la demanda i pronunciar resolución sobre ella o para que los fallos fueran más acertados, delegaba su facultad de juzgar en un árbitro entendido en las prácticas de los antepasados; pero sin desprenderse de la utilidad, de la cual hacía partícipe al perito interventor en una porción inferior

a la que se reservaba. En algunas ocasiones estos prácticos en la tramitación de los litijios, no subrogaban al cacique sino que desempeñaban las funciones de asesores, para el estudio de la contienda i para aconsejarle un dictamen conveniente.

Las resoluciones de estos interventores tenían menos alcance de mandamiento judicial que las del cacique: el ajente del perjuicio quedaba en condición de eludir la responsabilidad, si no temía la acción vindicativa del demandante, o de entrar en componendas con éste prescindiendo por completo de la opinión del árbitro. Hasta sucedía que la parte responsable según el fallo arbitral, emprendía ante el cacique o el asesor un trabajo secreto de cohecho o de revisión, con doble paga, que ocasionaba un nuevo dictamen en el mismo día.

En varias reducciones vivían algunos de estos viejos peritos en los usos de sus mayores, que los litigantes buscaban para encomendarles su defensa o para designarlos como árbitros, mediante la remuneración en animales i objetos de plata. La tradición recuerda aún en muchos lugares donde actualmente quedan indíjenas los nombres de los que sobresalieron en esta dedicación, reputada como mui honrosa i lucrativa. Entre estos nombres, todavía no se ha borrado el de Maripán Montero, caciquillo de la reducción de Maquehua, cerca de Temuco, célebre por su descendencia de un capitán patriota de la independencia, por su conocimiento de los usos antiguos i por la enerjía con que hacía respetar sus resoluciones. Fama tuvieron, asímismo, en los últimos años de la Araucanía en este orden de aptitudes los caciques Calquipán, de Boroa, i Painemal, de Cholchol.

Hasta algunas mujeres que se conquistaban nombradía por su discreción para juzgar i su pericia en los usos de los antepasados, solían desempeñar el oficio de justicieras. La tradición recuerda a una que residía en la reducción del cacique López, de Lonquimay, acatada por todas las tribus inmediatas como una sibilina que nunca erraba en sus decisiones. Pero la que más fama tuvo en las agrupaciones de las dos faldas de la sierra de la costa fué una hermana del cacique de Purén Lorenzo Colipí, célebre por su adhesión al gobierno, por su poder de guerrero i sus luchas encarnizadas con jefes rebeldes no menos poderosos que él. Esta mujer, que comenzó por oir las contiendas litijiosas, se hizo al fin diestra en la tramitación araucana i en los acuerdos que aplicaba a las cuestiones sometidas a su saber. El cacique, su hermano, abstraído en asuntos de guerra o de otra importancia, le había encomendado esta rama de su omnipotente administración i hacía respetar sus fallos con una severidad temida por todos, propios i estraños (1).

No sólo a mujeres de su raza solían confiar los indios sus cuestiones judiciales sino también a las de orijen español, probablemente allegadas i protejidas de algún cacique de notoriedad. Un jefe militar que esploró la cordillera por el lado de Valdivia i Villarrica en 1870, anota la noticia que sigue, con referencia a esta orijinal intervención femenina en las diferencias de intereses de los indíjenas:

«En La Centinela vive actualmente una mujer

(1) Datos comunicados al autor en 1909 por el indíjena Lorenzo Colimán, pariente de Colipí i natural de Purén.

que ejerce autoridad judicial entre todas las tribus indíjenas que se encuentran desde allí hasta cerca de Villa-Rica. No tiene otra patente o nombramiento que el que le viene del consentimiento jeneral de sus administrados. Cuando hai diferencia entre ellos la mandan llevar de cualquier distancia. Entonces monta varonilmente a caballo, llega, se informa de la cuestión, da su sentencia i la hace cumplir, sucediendo muchas veces que aplica su látigo contra los descontentos de su justicia. Se llama Marcelina Catalán, i tendrá 50 años de edad» (1).

El *lonko* (cabeza de la familia) desempeñaba las funciones de árbitro cerca de la puerta de su casa o bajo una enramada contigua a ella, sentado en un banco de madera, factura araucana, o en un cuero de oveja. La jente interesada en el litijio formaba un semicírculo a su alrededor; detrás del cacique se agrupaban algunos mocetones de la reducción, novedosos de fuera, personas de la familia i niños de cierta edad. Los padres se interesaban siempre en que los hijos varones se iniciaran en las particularidades más relevantes i difíciles de las costumbres; en eso se basa principalmente la educación de la juventud que después debía actuar en las escenas de la vida indíjena, en conformidad a los usos establecidos por la tradición.

La deliberación se desarrollaba rápida i sumariamente: el cacique o el asesor en quien había delegado sus atribuciones oía primero al que armaba pleito (*huitramn dengu*) i en seguida al demandado, los cuales podían ser representados por un

(1) Manuel i Olascoaga, *Ocupación de Arauco*, páj. 228.

defensor o pleitista, *pleitufe* en la lengua (1). Deponían a continuación los testigos, que eran pagados por el que los presentaba i, por consiguiente, mui poco digna de crédito su declaración. Para éstos no existía el juramento; ellos esclamaban a veces espontáneamente, para dar fuerza a su afirmación «por mi padre» (*chao ñi vla*), «por mi corazón» (*piuque ñi vla*), «por mi mujer» (*cure ñi vla*) i por otras personas de la familia i cosas temidas o reverenciadas por el indio.

El fallo se pronunciaba en el acto, en conformidad a las reglas sancionadas por el uso. No se reconocía el recurso de apelación. Sólo en señaladas ocasiones recurría al cacique el que resultaba condenado en la controversia arbitral i en las costas, por vía de queja contra el fallo del juez delegado; pero con el propósito de entrar en arreglos para conseguir una nueva resolución mediante una obvención fuera de tarifa. Otras veces, cuando en una zona de varias localidades i muchos pobladores había un cacique predominante i temido de los demás de menos poder, llevaban los perjudicados por el fallo su queja ante él. Intervenía entonces el potentado para aconsejar, enviando sus emisarios al juez de primera instancia, o para ordenar lo que estimaba equitativo según su criterio, no siempre exento de parcialidad; solían marcar sus dictámenes una rectitud que no sombreaban sus inclinaciones personales o su capricho. Mas, este recurso de queja no constituía un trámite acostumbrado; era una escepción.

---

(1) Pleito es *deŋu* (asunto, cuestión, negocio) i castellanizado *pleitu;* pleitear equivale a *pleitun*. Una ú acentuada e invertida representa un sonido gutural propio del araucano.

Algunos de estos jefes de tan dilatado poder pertenecían en el siglo XIX a las tribus belicosas i otros a las sometidas al gobierno. Aunque los últimos vivían en paz con las autoridades chilenas i hasta recibían un estipendio anual por su ayuda a la ocupación por secciones del territorio, conservaban su independencia con respecto a sus costumbres i, por lo tanto, a la conservación de la potestad jurídica, que exajeraban en el procedimiento caprichoso, con algún olvido de las costumbres tradicionales, i sobre todo en la penalidad. Aún quedan recuerdos indelebles en la memoria de los indios sobrevivientes de algunos caciques pacíficos i rentados por los comandantes de las fronteras, como Colipí de Purén, Coñoepan de Cholchol, Painevilu de Maquehua i tantos otros que sería prolijo enumerar.

El sistema de justicia jenuinamente araucano no se aplicaba entre los indios de paz o encomendados como se les llamó durante la colonia. Abolidos sus jueces naturales, zanjaban sus dificultades otros ajentes del cuadro administrativo español. Un capitán cronista de las guerras de Arauco, que escribió en los primeros años del siglo XVII, estampó en una de las pájinas de su libro el dato de que administraban justicia en las secciones sometidas «el gobernador, el teniente jeneral i protector jeneral que llaman de los naturales (que es de los mismos indios), los correjidores de los pueblos i de los partidos de los indios, i aún los administradores; entre todos éstos que he dicho, está repartida esta jurisdicción de los naturales. Por lo que el particular juez que sólo había de ser (que es el protector dellos), no la tiene por entero re-

ducida en sí, que todo viene a redundar en daño de los indios, i el mismo protector viene a no tener más de solamente el nombre de tal protector, con el salario del sudor de los indios, harto más cierto i seguro, que la debida administración de su cargo» (1).

En el siglo XVIII intervenía en las cuestiones litijiosas que se suscitaban entre los indíjenas pertenecientes a las reducciones sometidas o entre éstos i los individuos de la raza dominante el personal de funcionarios que sigue: los capitanes de amigos, intérpretes i defensores de los comerciantes que entraban a las tribus en paz, pero no bajo la autoridad de los españoles; los capitanejos de los agregados familiares, indios ladinos, mestizos o españoles, mui prácticos en la lengua i penetrados en la personalidad indíjena, que hacían el oficio de asesores judiciales de los caciques en algunas localidades; los comisarios, delegados militares que representaban a las autoridades superiores en la zona de la costa, cuyas atribuciones se estendían a lo civil, criminal i asuntos de guerra; los comandantes de plaza, que asumieron las funciones de los anteriores i llegaron a ser hasta amigables componedores en las contiendas que se promovían entre las familias de las tribus; el intendente de Concepción, que era el juez de alzada para toda clase de contiendas judiciales.

La guerra de la independencia, que tuvo en su último período por teatro el territorio araucano, destruyó este réjimen i solamente cuando la re-

(1) Alonso González de Nájera, *Desengaño i reparo de la guerra del reino de Chile*, páj. 274.

pública quedó organizada, se restableció en parte, en los comandantes de plaza i los capitanes de amigos. Renováronse los antiguos protectores con ampliación de facultades.

En la actualidad los indíjenas de familias distintas i los de una misma, recurren en sus litijios al protector, quien los soluciona con aplicación de las disposiciones vijentes. Cuando el juicio se traba entre un indíjena i otra persona que no es de la raza nativa, defiende el protector sus derechos ante el juzgado del departamento.

Como casi todos los pleitos se relacionan con la posesión de terrenos, la intervención del injeniero especial para este servicio, es por lo común de una importancia decisiva en los juicios entre indíjenas i en las esplotaciones que se les hacen con demasiada frecuencia; la estorsión ha sido hasta hoi el medio de proceder contra ellos.

Se ha dicho en estas pájinas que los araucanos, como todos los pueblos de baja cultura, no poseían la noción de criminalidad. En consecuencia, no podía haber entre ellos delitos pesquisables de oficio. Todo lo que en las lejislaciones adelantadas se comprende como tal, quedaba englobado en el concepto jeneral de estorsión indemnizable.

Por eso los caciques justicieros, aún los poderosos que ejercían influencia directa en varias tribus, no intervenían en la represión de la delincuencia, ejercicio público que requiere una mentalidad bien desarrollada. La conciencia colectiva del grupo no se sentía impresionada por los atentados, aunque fuesen abominables, cuando afectaban aisladamente a personas determinadas, pero se conmovía cuando perjudicaban a la comunidad ente-

ra; en el primer caso, los delitos quedaban impunes o sometidos a un arreglo entre particulares, i en el segundo actuaba la intervención comunal.

Tampoco sabían diversificar los araucanos las funciones judiciales de las administrativas. Como los jefes de agregados familiares acaparaban toda la suma del poder patriarcal, el administrativo, el judicial i militar, se persuadían de que cualquier funcionario de categoría superior en relación con ellos, debía reconcentrar en sí estas atribuciones de orden distinto. «Cuando los caciques araucanos vienen ante el Presidente de Chile a pedirle que los ampare contra los detentadores particulares de sus tierras, proceden así porque no haciendo como no hacen distinción entre los funcionarios gubernativos i los judiciales, se imajinan que el jefe del gobierno, dueño de la fuerza pública, ha de tener los medios, i por consiguiente, facultades para enmendar las injusticias» (1). El hábito de muchas jeneraciones esplica que haya persistido hasta hoi esta confusión en el espíritu de los araucanos.

Dentro de este criterio tuvieron que ser escasos los hechos considerados nocivos para la comunidad, criminales en la lejislación civilizada. Los cronistas del siglo XVIII los enumeran así: «Los delitos reputados por ellos dignos de algún castigo, son la traición, el homicidio, el adulterio, el hurto i el maleficio. La traición a la patria, es castigada con pena capital, a arbitrio del toqui» (2).

---

(1) Valentín Letelier, *Jénesis del Estado i de sus instituciones fundamentales.*

(2) Gómez de Vidaurre, *Historia*, tomo I, páj. 324. Molina, *Compendio anónimo*, páj. 249.

Lo que los cronistas llamaron «traición a la patria» no fué sino la muerte a lanza que se daba en un *malón* al cacique en connivencia con los españoles para entablar alianza con ellos o permitirles establecer en sus tierras fuertes o iglesias. Pero el atacado presentaba a menudo resistencia i rechazaba la embestida; en otras la retribuía en una oportunidad favorable. Eran estos ataques los malones que podrían clasificarse como políticos o militares. Hasta en el siglo XIX se daban malones a los jefes de familia que vendían o cedían terrenos de su jurisdicción para fundaciones militares, de pueblos o de misioneros (1).

La idea de patria grande, nacional, no cabía en la comprensión indíjena, tanto por la constitución mental como por la social. La comunidad consanguínea constaba de una familia o de varias. La cohesión de todas las unidades familiares era sólida, cerrada a toda obligación estraña e independiente para vivir, atacar i defenderse. Cuanto estaba fuera de los límites del clan, no interesaba a sus miembros; al contrario, todo lo que existía más allá significaba acechanza, hostilidad continua. Habría sido un hecho insólito, imposible, que un individuo traicionara a su propia familia. Si se confederaban algunas tribus para resistir a un enemigo común, los caciques no perdían su libertad para retirarse con su jente del campo de operaciones, i esto no importaba una traición para nadie sino para algunos un capricho reprensible a veces (2).

---

(1) Datos recojidos por el autor.—Reuel Smith, *Los Araucanos*, páj. 148.

(2) Informes numerosos al respecto dados al autor por indíjenas viejos.

La adhesión sin contrapeso al pasado ha contribuído a que el robo encabece el cuadro de los actos reputados por los indios modernos perjudiciales i odiosos, que provocaban la acción vindicativa del agregado familiar. Era gravísimo atentado, porque iba contra la propiedad común, considerada inviolable, un *tabú* (cosa prohibida) en cuanto a espacio jeográfico, habitación i ganado. Causaba menoscabo en el bienestar, en el alimento i la existencia misma de todos los miembros del conjunto de parientes; de ahí la emoción profunda de odio i de venganza que ajitaba el ánimo de la colectividad un robo cualquiera, mucho más cuando asumía proporciones de consideración.

Seguían en gravedad la muerte por hechicería, el homicidio en persona de prestijio i el adulterio, clasificado entre los robos de alto valor. Los demás actos delictuosos se consideraban simples perjuicios materiales, aceptados como corrientes i subsanables por la compensación; tales eran las heridas, el infanticidio, las injurias, las deudas i los actos contrarios a las buenas costumbres, dicho esto último en conformidad a la moral i la lejislación civilizadas.

Talvez en la totalidad de las colectividades aboríjenes de América, el robo era considerado como acto odioso i punible cuando se ejecutaba en detrimento del congregado de parientes, pero nó cuando perjudicaba a estraños, principalmente a una tribu rival i a los estranjeros. Entonces asumía la importancia de un botín de guerra o de una acción loable que enaltecía a quien lo realizaba.

Este mismo criterio dominaba en las agrupaciones araucanas. El robo hecho entre unidades em-

parentadas de una misma sección jeográfica se calificaba como una malévola apropiación, que merecía un pago estricto e inmediato. Cuando se practicaba en la propiedad de tribus no ligadas por parentesco, se reputaba como lejítimo, digno de llamar la atención i de merecer elojios a la habilidad del ejecutor. Caía sobre éste la irritada desaprobación de todos si se practicaba un mal robo, esto es, si se dejaba sorprender o si no procedía de manera habilidosa, sin provocar sospechas i esquivando huellas que comprometieran a la comunidad. El aplauso al ejecutor se esteriorizaba, sobre todo, cuando el perjuicio iba contra el estranjero o una agrupación antagónica. Entonces el robo tenía un mérito más, se reputaba lícita i lucrativa represalia de los daños causados por esos enemigos.

Los indios tenían un procedimiento para castigar al ladrón (*hueñefe*) de tribu estraña sorprendido en flagrante delito i otro para el que no había sido descubierto. El primero sufría en el mismo sitio en que se le sorprendía o cerca de la casa del cacique el lanceamiento, ejecutado por un grupo de mocetones. Sólo una promesa seria i garantida de pagar una cantidad determinada a plazo fijo, lo ponía a cubierto de recibir la última pena o heridas graves. No gozaba de estas franquicias del resarcimiento futuro el ladrón de niños, rapto frecuente en la guerra con los españoles i ejecutada por los indios ausiliares para la venta de esclavos; se le lanceaba en el acto. Para descubrir el hurto de autor ignorado se recurría a las prácticas májicas, entre las cuales figuraba en primer término la adivinación.

Se comprende que en una sociedad agrícola i ga-

nadera fuese el robo de animales más frecuente que cualquiera otro, tanto por el valor monetario que representaban, cuanto por la facilidad que había para hacerlos desaparecer por el consumo de la carne o para trasportarlos rápidamente a lugares distantes. Los indíjenas estremaban por esto su vijilancia al ganado: noche i día el ojo de los cuidadores estaba sobre los bueyes, caballos i ovejas; se especializaban algunos individuos en esta faena por su perspicacia de aves de rapiña para atisbar a la distancia o en la oscuridad i para percibir ruidos mui leves. Turnábanse estos vijilantes durante la noche cerca del corral para impedir la desaparición de algunos animales. Todavía se toman muchas precauciones, sin las que en pocos días quedarían vacíos los corrales i los campos de la familia.

En conformidad al elemento de lo portentoso i recóndito que actuaba en la mentalidad de los araucanos i trascendía a todos sus actos, acostumbraban ocultar en el interior o en la puerta de los corrales, piedras brujas de variadas formas, que tenían la virtud de impedir la fuga del ganado i de entrabar la acción de los ladrones.

A pesar de tanto atisbo, cualquier descuido de los vijilantes era aprovechado por los ladrones para deslizarse por entre los árboles, arrastrarse por el pasto i lacear con presteza algún buei o correrlo fuera del terreno de los dueños.

No sorprendido el autor del hurto, comenzaban las dilijencias para descubrirlo. La primera consistía en seguirle el rastro al animal. Entre los araucanos, como entre todas las colectividades aboríjenes, se manifestaba mui desarrollada la retentiva de las imájenes de forma, que permitía seguir la

huella de personas i animales al través de los caminos, de la arena i la yerba de los campos. Había hombres sobresalientes en esta memoria visual-motora, que se utilizaba cuando el común de la jente perdía la huella; llamábanse *pünontufe*, rastreadores. Hasta algunas mujeres poseían esta facultad estraordinaria. Se las buscaba con mucha solicitud para que hicieran aparecer animales perdidos o robados, i se las reputaba como videntes o adivinas. Maniobraban jesticulando misteriosamente i dirijidas por un individuo que les iba diciendo: «anda, anda, busca». La mujer, en un estado hipnótico, probablemente simulado, obedecía i llegaba hasta el fin (1).

Los ladrones de animales ponían un empeño minucioso para despistar a los que seguían las huellas: daban grandes rodeos, caminaban en línea recta, retrocedían, seguían por el lecho de riachuelos hasta que llegaban al fondo de una quebrada o a un recodo oculto del bosque, llamado *-ngion*, rincón, escondrijo.

Los perseguidores, sea por actividad propia, sea con el ausilio de los especialistas en rastrear, llegaban hasta el sitio en que estaban ocultos los animales. Recuperábanlos i si faltaba alguno, hacían responsable a la familia del lugar en que se encontraban. Como el robo beneficiaba a una porción de parientes, varias personas cooperaban como encubridores, para anunciar la proximidad de los dueños, para negarse a darles noticias o bien para suministrárselas con entera falsedad. La imputa-

(1) Noticias recojidas por el autor en las reducciones de las cercanías de Angol i Temuco.

bilidad personal se dificultaba con esta intervención colectiva.

Si la familia del ladrón se negaba a restituir los animales que faltaban o su totalidad, el perjudicado recurría a su cacique, el cual requería de pago a los autores del robo por intermedio del *lonco* o cabeza de la sección familiar a que pertenecían. Cuando la respuesta envolvía una negativa o propósitos de diferir para más tarde la solución de la demanda, el grupo robado preparaba un *malón*. Pero a veces entraban en arreglos de compensación i se avaluaba lo robado en caballos, vacas o adornos de plata, según las tarifas usuales. Por cada animal robado, se restituían tres o cuatro de la misma clase, en relación con los haberes de la parentela responsable.

Cuando el robo se hacía entre personas del mismo conjunto emparentado, pero de distritos diversos i por lo común separados a cierta distancia, los trámites de la devolución se simplificaban mucho. El robado recurría al cacique principal i le esponía que había seguido la huella i que dos de sus vacas o caballos estaban en poder de tal familia. Anticipaba algún gaje para ser debidamente atendido. El acusado comparecía ante el jefe, su pariente próximo o lejano, confesaba de ordinario la ocultación i pedía rebaja en estos términos: «que se disminuya algo porque es mucho lo que me cobra el amigo». El cacique apoyaba esta petición diciendo: «Es verdad que es mucho; conviene rebajarle algo». Si se aceptaba la rebaja, todo concluía amigablemente; pero si el acusado se obstinaba en su negativa, el jefe árbitro esclamaba en conclusión: «Ya que éste no me obedece, opónganse i ár-

mense con palos, como puedan i reúnanse». Solía seguir un choque o pequeño *malón* sin consecuencias de mucha gravedad. Mas, lo corriente era llegar a un convenio equitativo.

Raras eran las raterías entre los individuos de la misma familia, pero de distintas casas. El cacique intervenía como padre i hacía devolver el objeto hurtado, una manta, espuelas, frenos, etc. Si el hurto no aparecía, se verificaba el *meñutu*, curioso procedimiento de restitución.

Un individuo imponía al robado, por amistad o por paga, dónde estaba el objeto sustraído i quién era el que lo había tomado. El que recibía la noticia acordaba celebrar este acto, cuyos pormenores se consignan en esta relación de un misionero capuchino.

El verbo es *meñutun*, i significa, hacer un meñutu, celebrarlo, lo cual exije cierta astucia de parte del dueño del objeto robado, como luego se verá:

«A nuestro informante le faltó cierto día su sombrero, i sospechando quien fuera el ladrón, convocó a una reunión a la jente de diferentes casas vecinas, entre las cuales estaba comprendida también la del ladrón presuntivo. Luego manifestó a los convocados que le faltaba su sombrero, el cual sin duda le había sido robado; que sabía mui bien quién era el ladrón, pero que prefería arreglar la cuestión a buenas, por lo cual quería celebrar un *meñutu*. Aceptada la propuesta, acto continuo, se acordó el sitio donde había de efectuarse, designándose para este fin un cerrito retirado de las habitaciones a donde pasaron inmediatamente a plantar una rama como señal.

En la noche siguiente se acercaron todas las per-

sonas que tomaron parte en el *meñutu*, una por una, al sitio señalado, sin saber los unos de los otros, depositando allí los unos un ramillete de flores, los otros un atado de ramitas o de trapitos viejos, que llevaban debajo de sus ropas. El ladrón llevó el sombrero i lo dejó allí. El resultado fué, pues, feliz, i el dueño del sombrero tuvo al amanecer el gozo de encontrarse otra vez con su buen amigo que volvió a abrigarle la cabeza» (1).

Vivo quedaba el resentimiento entre los miembros de familias que se habían dado malones. Frecuentemente se acometían i se despojaban. Un informante de las costumbres acerca de este rencor nos anotó el siguiente dato: «Cuando un mapuche sale o pasa por otra reducción, luego le preguntan de dónde viene i a dónde va; luego éste dice de dónde viene.

Entonces los otros dicen: «¡Ah! de allá eres; bueno, a hacerle un malón a éste i quitarle todo lo que lleva».

Esto sucede cuando las reducciones han tenido los malones» (2).

Para estos despojos no existían la intervención de los caciques ni los resarcimientos aplicados al robo; se esperaba la oportunidad de «dar la vuelta», según el decir de los indios, i nada más.

Las raterías domésticas o las que se ejecutaban en una misma casa, eran mui escepcionales, por la comunidad de bienes que existía en la familia patriarcal. Cuando se hacían en objetos de propiedad individual, como armas, arreos de montar,

---

(1) Felix José de Augusta, *Lecturas araucanas*, páj. 271.

(2) Juan M. Lonquitúe, *de Pillanlelbún*.

adornos, etc., indagaba el padre quién había sido el ratero i descubierto, ordenaba lo azotaran. Si algún miembro de la casa se fugaba con un animal perteneciente a la familia para venderlo, se le escluía del hogar hasta que pudiera volver en condiciones de reparar el menoscabo que había causado en lo que pertenecía a todos.

Los procedimientos espuestos se aplicaban en los robos descubiertos; para aquellos en que el autor escapaba a la rebusca de los perjudicados, se ponían en juego medios estraordinarios, o sea, las inquisiciones májicas. Fuera de los rastreadores videntes, había un gremio numeroso de personas de los dos sexos que se encargaban de comunicar a sus consultores los antecedentes del robo, es decir, el nombre del ladrón, el lugar de su residencia i el sitio en que se hallaban ocultos los animales.

Con la astucia que les daba una larga práctica, antes de proceder a sus operaciones adivinatorias, inquirían todas las noticias posibles de los mismos interesados i de sus acompañantes acerca de las circunstancias del robo, enemigos de la familia que lo consultaba, personas que habían estado en la casa i otros detalles de la vida doméstica araucana, sutiles i comprensibles al pensamiento propio de los indíjenas. Con los datos así recojidos, acomodaban con relativa facilidad sus fórmulas de preguntas al objeto májico que les servía de intermediario i de respuestas que éste daba.

Desde la llegada de los españoles al territorio hasta su total pacificación, los araucanos practicaron el arte adivinatorio, con variante únicamente en algunas prácticas i en los nombres de los mani-

puladores, como queda espuesto en un capítulo precedente.

Cancelaban los consultores la pesquisa májica del adivino con animales i objetos de plata; en la actualidad pagan en moneda corriente. Hace pocos años que le robaron a un indíjena de Perquenco, al norte de Temuco, dos caballos de los mejores que tenía. Recurrió a un adivino por sueño, llevando una cincha i una *lama* (sobresilla) que habían estado en contacto con los caballos; hallados éstos, el honorario se avaluó en diez pesos.

Aunque las prácticas adivinatorias tuvieron en la Araucanía una amplitud desmedida, no en todas las reducciones había adivinos afamados. Cuando la fama de alguno se estendía a la distancia, de todas partes iban a consultarlo. Alojábanse los interesados en la casa del operador, circunstancia que le permitía imponerse previamente de los pormenores.

Las autoridades españolas i los misioneros castigaban con rigor a estos adivinos, comprendidos en la designación jeneral de hechiceros. Estaban persuadidos de que el demonio intervenía en sus funciones de adivinación.

El adulterio se incluía en el concepto jurídico araucano como un robo de la propiedad femenina, que implicaba una alta valorización. En la mentalidad indíjena de todas partes no podían tener cabida las ideas de honor i ultraje conyugal, ni de las perturbaciones que en el orden familiar causaba la descendencia clandestina. Son estas nociones propias de una constitución mental más desarrollada. Sólo concebía el indio su derecho de propiedad esclusiva, porque las mujeres, robadas o com-

pradas, eran de su uso individual en el seno de la familia. Sobre ellas ejercía todos los derechos sin escepción, el jenésico, aplicado con celo sexual constante i feroz; el de castigo implacable i de muerte; el de repudiación i, por último, el de utilizarla como máquina de trabajo. La colectividad consanguínea se beneficiaba en conjunto también con el esfuerzo físico de la mujer, el cual, aportado a la labor colectiva, incrementaba la hacienda i el bienestar de todos. Este concepto utilitario abultaba el valor material de la mujer i la necesidad de mantenerla fuertemente adherida a su dueño i a la comunidad.

El dueño de la consorte gozaba de la prerrogativa de castigarla a ella i a su amante, aún hasta de matarlos, particularmente cuando los sorprendía en acto infraganti. Pero el ladrón de amor podía saldar el perjuicio por el simple reembolso al marido del precio de la mujer.

Las conveniencias de una indemnización fueron primando con el tiempo sobre el derecho de matar. Ya en el siglo XVII se hallaba en pleno uso la costumbre de resarcir al dueño el perjuicio causado en su propiedad conyugal. El jesuíta Rosales, que tan bien conoció a los indios de su época, anota la información que sigue acerca del particular: «Con la facilidad que se casan deshacen también el contrato que como fué de venta, en enfadándose la mujer del marido, le dexa i se vuelve en casa de sus padres i haze que le vuelvan la hazienda que le dió por ella: con que deshecho el contrato queda también deshecho el casamiento. I también le suelen deshazer casándose con otro i volviendo el segundo marido al primero la hazienda i las pagas que le

dió por la mujer. I lo mismo haze el marido, que en cansándose de una mujer o en sintiendo en ella flaqueza alguna i que le ha hecho adulterio, no la mata, por no perder la hazienda que le costó, sino que se la vuelve a sus padres o se la vende a otro para recobrar lo que le costó. I en materia de adulterio, aunque se pican los celosos, les pica más el interés, i no matan a la muger ni al adúltero por no perder la hazienda, sino que le obligan a que paguen el adulterio, i en aviéndole satisfecho quedan amigos i comen i beben juntos» (1).

Con posterioridad a ese siglo hasta el sometimiento definitivo de los araucanos, siguió sobreponiéndose la compensación al castigo capital o de heridas: el dueño burlado entraba en un arreglo con el seductor exijiéndole la cantidad que él había dado por la infiel, en ganado mayor i menor i objetos de plata; en otras ocasiones la repudiaba i la entregaba al padre, quien debía devolver la misma suma de especies, monedas o animales recibidos por ella.

Un informante indíjena anotó una vez estas noticias sobre la devolución de mujeres (*eluñetui*). «Antes, las mujeres, cuando traicionaban a sus maridos, se entregaban inmediatamente a sus padres. Cuando el padre de la niña no tenía otra hija soltera, joven, debía devolver todos los intereses que había recibido por ella.

Si no entregaba por bien, venía un *malón*.

Devolviéndole otra hija a su yerno, no hai ninguna cuestión. La mujer que ha cometido la falta

(1) *Historia*, tomo I, páj. 141.

se queda en casa de su padre; es dueña de casarse con otro» (1).

A pesar de la dilatación que había tomado el resarcimiento en el robo femenino, la libertad de matar al seductor i su cómplice no prescribió en el derecho consuetudinario. Aplicaban esta pena especialmente los caciques, en cuyos hogares alguna de sus mujeres solía delinquir, por la acumulación de varones en una misma habitación i a veces como consecuencia del olvido del jefe en llenar las funciones sexuales conforme a las costumbres de la vida de poligamia. Algunas mujeres solían quebrantar la fidelidad con mocetones gallardos o con los hijos de las otras del mismo tálamo.

El ofendido se cercioraba en persona de la infidelidad o daba el hecho como real con el sólo denuncio de la mujer mayor, la más antigua (*onen domuche*). Bastará recordar un incidente para saber cómo se procedía en todos los casos análogos. José Calvun era un reputado cacique del distrito de Huequén, un poco al oriente de la actual ciudad de Angol. Poco antes de la fundación de este pueblo, se le fugó hacia la costa una de sus mujeres con un mocetón de la casa. Con unos cuantos hombres de lanza los persiguió en persona. Dióles alcance en los cerros de Nahuelbuta, no mui lejos de sus dominios. Como el mocetón carecía de bienes con qué pagar el robo recién cometido, ahí mismo hizo lancear a los dos (2).

---

(1) Informe al autor del indíjena medio civilizado Juan M. Lonquitúe, de Pillanlelbún.

(2) Episodio narrado al autor por un descendiente de Calvún.

Cualquiera manifestación de amor a la mujer con dueño se reputaba como indicio de compromiso oculto, como alguna indicación hecha por medio del lenguaje de jestos, tan estendido entre los indios; palabras en voz baja, tocamientos disimulados de manos u otros miembros del cuerpo. Este celo exajerado del indio contribuía a marcar con mayor pronunciamiento la separación que existía en todos los actos de la vida cotidiana de los aborí-jenes: había dos ambientes domésticos, que nunca se confundían, uno para los hombres i otro para las mujeres. Hasta en las espansiones de las fiestas no se toleraba la comunicación de los dos sexos.

Abrasar i besar a mujer ajena constituía, sobre todo, una prueba evidente de intelijencia amorosa i clandestina para los araucanos modernos. El beso fué costumbre importada por los españoles. Hasta los siglos que siguieron a la conquista, la manifestación de amor jeneralizada consistía en que el hombre restregara una de sus mejillas o las dos con la de su amante. Tal esteriorización del sentimiento amoroso ha sido común, por lo demás, a casi todas las sociedades primitivas i aún a las en estado superior de barbarie. Este contacto facial indicaba antiguamente la realidad misma; no se requería otro antecedente para la acción inmediata del ofendido (1).

El propietario de la mujer perdonaba su inconstancia cuando no tenía padres ni parientes abonados que se hicieran solidarios, o cuando lo adhería a ella alguna particularidad que excitara su ins-

(1) Episodio narrado al autor por un descendiente de Calvún.

tinto jenésico, que desempeñaba una función primordial en las uniones sexuales de los indios. Faltaba a la inclinación indíjena por el otro sexo el sentimiento elevado de simpatía que inspiran la intelijencia, la bondad, la virtud i la belleza, cualidades que entran primariamente en el amor psicolójico del civilizado. Estas entidades abstractas no estaban formadas en su mentalidad especial: la mujer lo seducía, antes que todo, porque era mujer. Este predominio del sentido material en las funciones jenerativas del indio, esplica su celo, el excesivo cuidado por su consorte. Si esta mujer ya perdonada i castigada con palos o azotes, reincidía en su inconstancia, era de nuevo castigada i arrojada fuera del hogar.

La infidelidad de la mujer primera en antigüedad (*onen domuche*) se estimaba como un escándalo grave que en raras ocasiones sucedía.

El hombre gozaba de completa libertad para darse a aventuras de amoríos. La mujer no tenía ni la libertad de censurar su conducta. Lo único que solía hacer era llevar a una *machi* (curandera) las ropas del marido inconsecuente o de la rival para que ejecutara con ellas alguna operación májica que produjera la enmienda del primero o un daño a la segunda. Una que otra, exasperada por los celos i las burlas, solía suicidarse colgándose de un árbol atada al cuello con el cinturón *(trarihue)*.

No se conocían los dramas pasionales por engaño conyugal, en los que el hombre hace de protagonista, matando a la mujer i suicidándose en seguida.

Sin que faltasen del todo, tampoco eran frecuentes los actos de chantaje en la repudiación de mu-

jeres infieles. Descubierta la simulación, el dueño corría el peligro de quedar burlado o de recibir los golpes de una cuadrilla de parientes de la repudiada.

En la actualidad, el marido burlado no disfruta de los derechos arcaicos, por temor a las autoridades judiciales; sólo se conforma con golpear a la desleal o con enviarla a su padre. Si por acaso se encuentra en despoblado con el seductor, lo acomete i se traba una lucha, a caballo de ordinario, en la cual, si es más fuerte, queda vengado i si es menos vigoroso, queda doblemente ofendido para vengarse cuando i cómo pueda.

La brujería se calificaba en el concepto indíjena como perjuicio i maldad infame, vale decir, como crimen nefasto, que no admitía el paliativo de la composición pecuniaria. La representación colectiva de la muerte entre los araucanos, análoga a la de muchas sociedades atrasadas, consistía en atribuír la causa próxima de todo fallecimiento nó a una estinción de las funciones biolójicas, sino a un maleficio injerido directamente por un brujo *(calcu)* o por un malhechor que recibía de manos de éste la materia maligna. Se comprenderá la enorme dilatación que tomaría en esta colectividad la acción de los brujos i las pesquisas para descubrirlos, aumentadas con las enfermedades i los innumerables incidentes fatales e imprevistos de la vida diaria. Los cronistas hacen referencia a menudo a esta majia maleficiaria; pero, conforme a las ideas de la época, orijinándola de la intervención del demonio.

La existencia de los hombres se destruía, según la representación colectiva de la antigüedad acer-

ca de la muerte, por tres fuerzas poderosas i recónditas, por *huecufetun* o acción invisible de un *huecufe*, ajente maléfico de infinitos perjuicios en la vida i en las cosas; por *calcutun* o daño de un *calcu*, brujo, i por *vuñapúetun* o envenenamiento que ejecuta un enemigo en los alimentos i bebidas con materias preparadas por un hechicero. En la actualidad, sin borrarse del todo esta noción de conjunto de las fuerzas destructoras, la brujería, queda íntegra en la credulidad, sin el sentimiento de prueba de la población indíjena sobreviviente.

He aquí como se desarrollaba el procedimiento dramático de la pesquisa i del castigo en los homicidios por brujería.

Tan pronto como se notaba la enfermedad o sobrevenía la muerte, los deudos solicitaban el informe de la *machi* (curandera), del adivino o del *cüpolave*, conocedor de la anatomía patolójica primitiva, i que estraía el veneno de la vejiga de la hiel. Designaban todos éstos al autor de la muerte o daban indicios para que los parientes dedujeran lo demás relativo a las circunstancias i las personas. Conocido el dañante por brujería, se solicitaba del cacique de su reducción la entrega inmediata para el castigo tradicional. Si había negativa, la familia del estinto preparaba un *malón*.

Por enemistad o malquerencia, los adivinos o la *machi* señalaban como responsable de la muerte por brujería a mujeres, con más frecuencia que a hombres, de la misma comunidad consanguínea, pero de otra familia. Con toda malicia elejían como víctimas del denuncio a jente desvalida, allegados a una casa en calidad de huésped emparentado a distancia. Entonces la pesquisa se facilitaba por

la entrega hecha a título de obligación ineludible, si la culpada no huía a tiempo a otra reducción o a los escondites de algún bosque, guiada por alguna amiga compadecida. Tomada por la parentela ofendida i temiendo por la vida de las personas si no se eliminaba al embrujador, se le condenaba a la pena capital, aplicada a fuego lento.

No es difícil hallar referencias en los cronistas acerca de este suplicio cruel. Datos más detallados consignan el padre Gómez de Vidaurre, escritor del promedio del siglo XVIII, i el abate Molina, del que se toma esta cita. «No se desembarazan tan fácilmente de los pretendidos brujos. La hechicería es en estos pueblos uno de los delitos más abominables. No obstante, son permitidos los machis, que como hemos dicho hace poco, son sus médicos, aunque pasan por los más peritos brujos, porque al doctorarse, protestan que su encantamiento no tendrá otro fin que el bien de la nación. Siguiendo, pues, su sistema, cuando no pueden, por su ignorancia o por la fuerza del mal, sanar al enfermo que les ha sido confiado, atribuyen su muerte a hechicerías, i como los indios son sumamente supersticiosos, les obligan a descubrir los autores de aquel maleficio. Encontrando los machis ocasión oportuna para vengarse de sus enemigos privados, hacen recaer sobre éstos la acusación. Tal acontece particularmente en la muerte de los Ulmenes, lo cual siempre que no procede de una causa visible, es imputado sin la menor duda, a ésta o aquella suerte de maleficio que se le ha hecho. Declarada la culpabilidad del pretendido reo en la muerte del Ulmen, en el acto se le amarra entre tres estacas fijadas triangularmente en tierra, i se le quema a fuego lento bajo

los muslos hasta que confiesa el hecho i los cómplices. El infeliz por abreviar el tormento se confiesa el autor i declara como sus cómplices a los primeros que se le vienen a la cabeza, tan inocentes como él. Hecha esta falsa declaración, los circunstantes le traspasan el pecho con un puñal, i siguen las huellas de los pobres denunciados, a quienes dan el mismo suplicio si no lo evitan con la fuga» (1).

Hasta la segunda mitad del siglo XIX no se había estinguido todavía esta penalidad de procedencia netamente primitiva, como se verá más adelante en alguna relación de malones. Un colaborador indíjena, que por encargo del autor recorrió hace años varias reducciones confrontando costumbres, redactó esta información: «se mataban antes las mujeres *calcu* averiguándoles primero i chamuscándolas en el fuego. Después se mataban con fuego. Después de quemadas i muertas, se dividían piezas por piezas.

Muchas veces no se quemaban porque se escondían o algún cacique pariente las defendía» (2).

En el tiempo que siguió a la ocupación definitiva del territorio araucano, cesaron estos suplicios del fuego por temor a las autoridades administrativas i a los jueces de los departamentos; pero se ejecutaban venganzas a cuchillo, que solían ocasionar heridas i hasta la muerte de los ejecutores de brujerías. En los juzgados se tramitaban de ordinario juicios criminales por este delito.

Hasta en la población de campesinos chilenos se efectuaban repetidamente estas venganzas por brujería, con heridas a cuchillo, con palos o azotes.

---

(1) *Compendio anónimo*, del abate Molina, páj. 249.

(2) Juan M. Lonquitúe, de Pillanlelbún.

Los homicidios eran en Arauco, así como en todas las colectividades incipientes, más comunes que en las sociedades civilizadas, con relación a la población. Ello se esplica: en los pueblos atrasados no se proteje al débil, no hai sanción pública sino venganza individual o familiar i la vida de todos está continuamente espuesta a las consecuencias del hábito reflejo o automático, a la esplosión del momento, tan característica en la psiquis del indio.

Entre nuestros aboríjenes anteriores a la conquista española, se aplicaba al homicida el talión con estricto rigor i con la refinada crueldad que empleaban las otras conglomeraciones de indios americanos. Perpetuáronse las costumbres de la venganza por muertes hasta mui entrado el tiempo en la época moderna, pues los cronistas del siglo XVIII apuntan en sus libros noticias acerca de estos usos. Ellos informan que una vez aprehendido el matador, los deudos del estinto lo ultimaban como a un animal de caza; apuñaleábanlo en el corazón o le partían el cráneo a golpes de maza i en ocasiones lo estrangulaban atándolo del cuello a la cola de un caballo que echaban a correr. En suma, todo hecho, real o supuesto, que causara la muerte enjendraba la deuda de sangre, que legaba la víctima a su familia.

Pero, a consecuencia de algún adelanto en la cultura i el consiguiente crecimiento de la propiedad mobiliaria i de la ganadería, la tendencia utilitaria fué sobreponiéndose a la venganza de sangre. El indio sentía más apego a los adornos, a los arreos de montar, a las armas i animales que al sentimiento atávico de la venganza.

Ya en el siglo XVII esta trasmutación se había

operado por completo. El padre Rosales informa: «I a ninguno le ahorcan o quitan la vida por muerte ninguna, aunque se dé a un cacique, por no tener justicia entre sí i porque los parientes de el muerto dizen: que qué provecho tienen ellos de que al matador le ahorquen, que no quieren otra justicia sino que les paguen la muerte i con la hazienda les restaure el daño» (1).

Quedaba así la elección de los parientes la venganza de sangre o la compensación. Ejercía la persecución del matador o el arreglo pecuniario, la familia del difunto; primero los hijos, en seguida los hermanos i después los otros parientes cuando faltaban aquéllos; bien que por lo jeneral, todos se aunaban para llegar al olvido de la ofensa o a la reparación armada. *Ngen la* se denominaba en esta escala el deudo más cercano, el dueño del muerto.

Tanto la responsabilidad del ofensor como la acción de los ofendidos tenían carácter colectivo. El daño que recibía un miembro del grupo familiar afectaba a todos los que lo componían; el que causaba un solo individuo comprometía también al conjunto. Por eso, cuando se dificultaba la aprehensión del occiso, caía sobre su parentela en globo el peso de la reparación.

Las tarifas que por tradición rejían en todas las agrupaciones, fijaban el valor de cada muerto en animales i especies. Subía, por cierto, la avaluación cuando se trataba de un hombre representativo por sus bienes u otra cualidad meritoria en el sentir del indíjena. La muerte de un cacique no cabía en el arancel ordinario; importaba un *malón*, de mucho

(1) *Historia*, I, 134.

más rendimiento que cualquier acomodo de indemnización. El criterio indíjena no distinguía la muerte intencional de la fortuita; todas eran iguales, puesto que nadie fallecía por accidente natural sino por heridas i por daño de algún ajente oculto. Concebida de esta manera la estinción de la vida, no podían caber en el procedimiento las circunstancias atenuantes.

Reconocíanse dos clases de homicidas: el de la misma agrupación emparentada que mataba dentro de su parcialidad i el estraño que cometía el asesinato en la misma. Sobre el primero caía el castigo familiar i sobre el segundo i sus deudos, el *malón* o el arreglo por equivalencia al perjuicio.

Así como los daños por brujería i el adulterio, el homicidio no era pesquisable sino por la parte perjudicada. Si algunos hubieran perseguido a un homicida sin ser parientes del muerto, habrían contraído una responsabilidad que sólo saldaba un *malón* o una pena pecuniaria.

La conciencia araucana no se inmutaba por el asesinato de un estraño; solamente se temía la represalia. No siendo ésta realizable, el crimen pasaba por acto de valor i de conveniencia. Matar españoles se reputaba un hecho lícito i digno de alabanza.

Los detrimentos corporales por heridas o golpes fueron estraordinariamente comunes entre nuestros aboríjenes, debidos a sus frecuentes reuniones, en las cuales se hacía un abundante consumo de licor, se rememoraban pasadas ofensas i se producían riñas inesperadas, que solían tomar las proporciones de choques entre varios.

Hasta mui avanzada la colonización española, se

esteriorizaba todavía la reacción vindicativa en la forma del talión físico, herida por herida. El desquite se consideraba menos rigurosamente obligatorio en las lesiones leves; mediante un pago de poca monta o alguna demostración de amistad, sobrevenía el olvido de la ofensa i la reconciliación. Teníanse como simples incidencias personales que no comprometían a las familias. Las graves traían aparejadas mayores consecuencias para el ofensor i sus parientes. Quedaba el primero obligado a cancelar la deuda de venganza con objetos de plata i animales; si era insolvente, se hacía solidarios a sus deudos. Hubo un tiempo en que esta insolvencia del individuo i sus parientes lo obligaba a entregar algún niño para el servicio del ofendido. Cuando la parentela se obstinaba en no resarcir el daño, la del herido, si se creía fuerte, preparaba un malón.

Quedaba libre de toda persecución por heridas unos individuos denominados *lanemchefe*, término equivalente a cuchillero, matador. Temíanlos mucho los indios porque los creían dotados de una virtud oculta i adquirida por misteriosa imposición májica, que los volvía invulnerables a las balas i los golpes, invencibles i ciegos en la pelea como animales bravos. Esta virtud recóndita duraba un número determinado de años i se compraba con la vida de algún deudo inmediato, como hermana, madre, etc., que entregaba a cierto mitos sanguinarios (1).

Las heridas o la muerte que causaba un padre en un hijo o un marido en su mujer, no merecían sanción alguna: eliminaban lo que les pertenecía

(1) Tradiciones recojidas por el autor.

por derecho de propiedad esclusiva; derramaba su propia sangre. Era una aplicación de la justicia íntima.

Al presente quedan entre los mapuches, designación moderna de los araucanos, vestijios de las costumbres antiguas, pues arreglan sus disputas por heridas mediante una paga convenida; si el que hiere se encierra en una negativa, se le acusa a la justicia ordinaria.

Los daños contra las personas o delitos menores en el código consuetudinario de los araucanos, tenían las sanciones que se espresan a continuación.

El aborto i el infanticidio.—Se clasificaban entre los actos insignificantes, que no lesionaban a la comunidad sino que tenían relación con determinadas personas; pues la antigua idea de los aboríjenes era considerar a los hijos como inalienable propiedad de los padres. Podían disponer de la vida de sus descendientes i aún de sus otros deudos inmediatos, como sobrinos sin padres, a su entera voluntad, sin que nadie tuviera derecho de intervenir en ello. Por lo tanto, eran hechos de frecuentísima repetición.

El aborto se provocaba, siempre por las mujeres solteras i libres, con yerbas que todos conocían o con la presión del cuerpo sobre una vara horizontal.

Debieron ser frecuentes las manipulaciones abortivas cuando los misioneros escribían en sus confesionarios para indios, interrogatorios como éste: ¿Has tomado remedio para abortar la criatura? ¿I con ese remedio malpariste? ¿Tomarás remedio para abortar, has dicho a alguna mujer? ¿I abortó?

¿I tú has dado remedio a alguna mujer para que malpariera?» (1).

El infanticidio, sin una sanción moral siquiera, se practicaba con más frecuencia que el aborto entre las mujeres celibatarias. Antiguamente se fajaban el vientre i cuando se acercaba el parto, corrían a un bosque vecino, daban a luz el hijo i en el acto lo mataban, estrangulándolo con el cinturón, arrojándolo al agua o bien ahogándolo con yerbas metidas en la boca. El modo menos cruel de esterminar al recién nacido consistía en abandonarlo en la selva para que fuese devorado por los animales o las aves de rapiña.

No hace muchos años que aún persistían estas prácticas relativas al aborto.

No era la vergüenza de que amores clandestinos se hicieran públicos en las parcialidades el móvil que arrastraba a las mujeres a la perpetración del infanticidio; querían evitar las dificultades de la crianza, que les impedía ejecutar las tareas impuestas a su sexo por la costumbre.

El infanticidio araucano alcanzó en todos los períodos de la historia de la raza una cifra que sobrepasa en mucho a la de cualquiera sociedad civilizada de nuestros días. La causa de tal desarrollo se encuentra en el espíritu supersticioso del indíjena. Creían que el recién nacido venía al mundo con alguna anomalía corporal porque había recibido la influencia maléfica del mito del agua llamado *huaillepéñ*. Un hijo así deformado llevaba a la familia perpetua desgracia; era lícito hacerlos desaparecer.

---

(1) Padre Hernández, 1843.

Otro tanto sucedía con los jemelos: propendían a la desgracia del hogar. Convenía, en consecuencia, descartar a uno, que debía ser *huele* o jermen de sucesos funestos.

También las mujeres solteras mataban al recién nacido para estraerle los testículos para producir la impotencia del amante que las abandonaba.

Violación i estupro.—Al revés del rigor implacable de los araucanos pera perseguir i castigar el robo de mujer con dueño, o el adulterio de la lejislación civilizada, miraban con relativa indiferencia la violación, el estupro i otros innobles atentados contra la corrección de las costumbres. Todos se consideraban como perjuicios materiales, más que como hechos atentatorios a la dignidad familiar, i reparables mediante un precio convencional.

Una niña soltera i libre prodigaba sus favores de amor a quien quería con absoluta libertad. Pero la de menor edad, es decir, la hija de familia, significaba un valor, una propiedad femenina que nadie podía arrebatar. Por eso la violación se reputaba un robo que se hacía pagar pecuniariamente o con la entrega de la niña al violador, si aumentaba el monto del daño.

El estupro merecía una fuerte indemnización i si no se cubría como dote de la violada, se verificaba el *malón* de estilo.

Casi nunca se oía hablar de estupros entre los indios, quienes reputaban una cobardía cualquiera violencia contra los niños o un estado próximo a la demencia en el que lo cometía.

Bestialidad.—Tampoco se inmutaba la conciencia araucana con los casos de cumplimiento del ac-

to sexual con animales. Muchas i acaso todas las aglomeraciones aboríjenes americanas se manifestaron propensas a esta perversión del instinto jenital, particularmente las de estirpe incásica. La tendencia a la zoofilia ha sido conocida por los padres misioneros i por los observadores compenetrados en las intimidades de los modos de vivir del indio. En los cuestionarios para confesar de aquellos catequizadores se encuentran a veces preguntas referentes a esta copulación mórbida, i los que anotan costumbres han llegado a comprobar que es mui común el repulsivo vicio entre los cuidadores de ganados, los cuales lo realizan subidos en un tronco de árbol.

Para ellos no tenía el ambiente local ninguna represión; los jóvenes i las mujeres los burlaban con alusiones picantes i los hombres maduros sonreían con indiferencia o reprochaban sin enojo.

El incesto.—Merecía la reprobación de los habitantes de la parcialidad. Tan sólo algún cacique con fuerzas suficientes para hacer de su capricho una norma de conducta, quedaba exento de toda condenación. Se recordaba no hace mucho años al cacique Huenchecal de Guadaba, que vivió incestuosamente con una hija, sin otra consecuencia que las murmuraciones de la casa i de los alrededores. La unión de una madre sin marido con un hijo, quedaba igualmente sin otra reprobación que la crítica de fuera. Pero en las relaciones amorosas de dos hermanos intervenía el padre, el cual, de propia autoridad ordenaba el castigo de azotes para los dos i de espulsión para el hombre cuando quería. Otro tanto pasaba con los primos, hijos de dos hermanos, hombre i mujer, el varón procedente del

primero i la niña, de la segunda. La regla del parentesco los consideraba como hermanos. Si una mujer casada vivía en incesto con un hijo del cónyuje, quedaba sometida a las penas impuestas para el adulterio.

La pederastia.—La sociedad araucana no estigmatizaba la pederastia, no tan estendida aquí como en las colectividades incásicas. En Arauco la practicaban libremente los *machi,* curanderos del sexo masculino. Parece que la sodomía era parte integral del machismo, antiguo i moderno. Los cronistas del siglo XVII mencionan la existencia de esta desviación de las funciones jenésicas i describen los modos i el esterior de estos pederastas (1).

En el aprendizaje del machismo para hombres estaba comprendido el arte de dejar su sexo o de copiar el femenino, en el andar i vestir, en los jestos, voz i miradas. Se pintaban el rostro i se adornaban como las mujeres. Elejían un hombre, invariablemente joven, que desempeñaba el papel de marido. Eran estos *machi* pederastas pasivos i rara vez esperimentaban sensaciones lúbricas con respecto a las mujeres. Los jóvenes destinados a satisfacer la actividad sexual invertida de estos individuos, se hacían el blanco de las burlas de los otros, i nada más. Nunca negaban su condición de pederastas activos, porque les asistía el temor de que negando podían enjendrar hijos defectuosos si se casaban.

La lengua designa con la palabra huelle al homosexual i *huelletun* a la homosexualidad.

La difamación i las injurias.—Importaban un

(1) Núñez de Pineda y Bascuñán. *El cautiverio feliz.*

agravio personal que en poco o nada comprometían a la parentela. El injuriado o calumniado se reconcentraba en sí i esperaba la ocasión propicia, una orjía de licor por lo jeneral, para vindicarse en público o para vengarse si la fuerza, el valor o la ayuda de parientes estaban en su favor. Los insultos que mayor ofensa causaban eran: «adúltero, ladrón, cornudo, hijo de prostituta, chancho i sobre todos, español» (*huinka*). Ahora los agraviados se golpean con el mango del rebenque, envolviéndose el látigo en una mano, cuando se encuentra en un camino o cuando en una reunión ha libado buena cantidad de licor. Esta manera de pelear va sustituyendo al antiguo *loncotún*, lucha en la que los hombres se tomaban del cabello para echarse al suelo.

Estafa.—Cuando la propiedad mobiliaria i semoviente adquirió cierta estensión individual, surjió la estafa como perjuicio, que afectaba únicamente a una persona. El estafador llegaba a pie a una casa i se finjía robado de su cabalgudura para conseguir otra; señalaba siembras i animales como propios para sacar dinero a los crédulos; engañaba a mujeres celibatarias que lo seguían a su casa teniéndolo por rico. La estafa era un perjuicio injusticiable: los perjudicados callaban para evitar las burlas i cuando hablaban; todos les decían: «Eso te pasa por tonto».

La *embriaguez.*—En un agregado de tribus en que el consumo de licores tomaba grandes proporciones durante las frecuentes fiestas, la embriaguez no merecía estigma alguno; el exceso alcohólico, i a veces el jenésico, se aceptaba en tales ocasiones como hábito local. Pero se reprochaba la receptividad

mórbida, no por el vicio mismo, sino por el menoscabo que el ipsómano causaba a los parientes con la pérdida de caballos ensillados i la venta a bajo precio de sus prendas de vestir para proporcionarse licor (1).

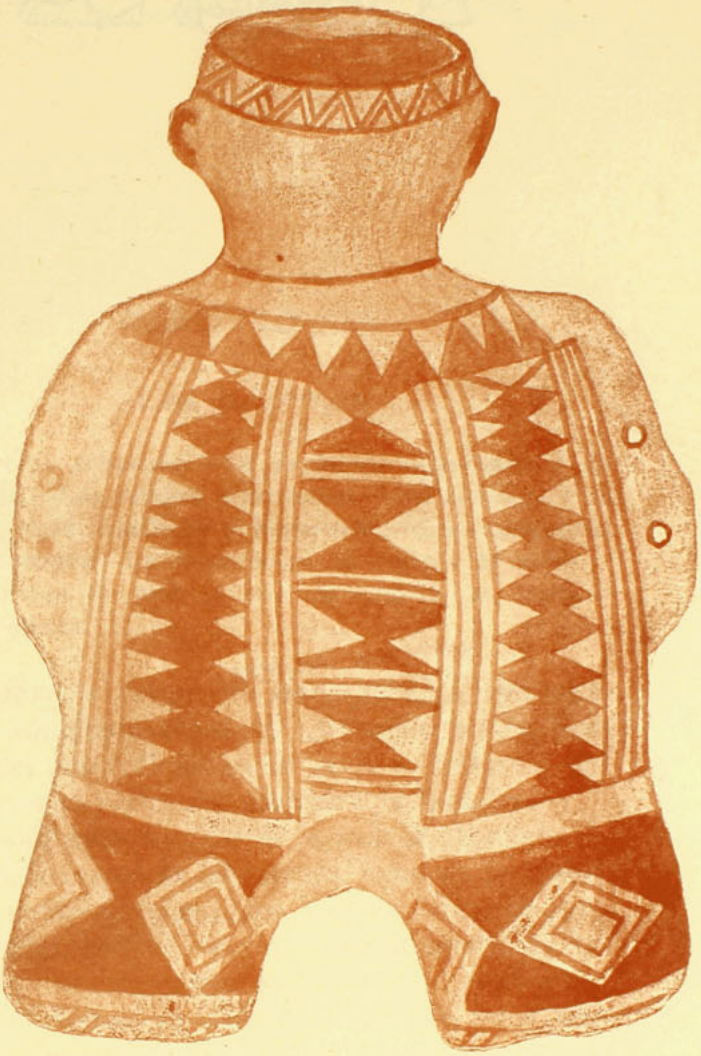
---

(1) Más pormenores acerca del tema de este capítulo pueden leerse en libro del autor titulado *Historia de la justicia araucana.*

El abogado chileno don Enrique L. Marshall es autor también de una interesante monografía que lleva el nombre de *Los araucanos ante el derecho penal*, escrita para optar al grado licenciado en leyes i ciencias políticas. 1917.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION

Idolo hallado en Huichahue



Parte posterior

CAPITULO XIX

Las industrias

La alfarería araucana.—La cerámica inca-indíjena de Valdivia.—Los tejidos araucanos.—Las mantas.—Las lamas.—Los trarihues o cinturones.—Los choapinos.—La cestería.—La fabricación de objetos de plata.—Los arreos de montar con agregados de plata.—Otros oficios

La alfarería antigua de los araucanos coexistentes a la conquista española i posterior a ella, tuvo caracteres que reflejaban en parte la técnica de las civilizaciones peruanas, inclusive la incásica.

En los últimos tiempos de la raza la alfarería retrocedió, tanto en la estructura como en la ausencia de ornamentación. Las vasijas tomaron una forma tosca, por lo jeneral, i disminuyeron en tamaño; lo que indica que su confección pasó a ser una ocupación secundaria i descuidada, no el trabajo de alfareros de oficio sino de mujeres que ocasionalmente hacían tiestos para las necesidades de la casa. Las piezas grandes, que requieren una con-

fección más detenida i prolija, rara vez se fabrican hoi, pues han sido reemplazadas por los barriles de madera i los recipientes de cuero o lagares.

En los cacharros de menor tamaño queda una variedad de formatos que es sin disputa una sobrevivencia de un arte mejor ya estinguido. Se elaboran todavía cántaros ornitomorfos i zoomorfos, otros de cuellos cilíndricos o tronco de cono, con el cuerpo regularmente esférico, alargado o aplastado, pero todos carecen de exactitud en la representación i de cuidado estético; la tosquedad domina como rasgo común.

El primer carácter de la cerámica araucana es el de su fabricación a mano. Su técnica comprende estas ocupaciones:

El modelaje: de una bola de greda que ha estado en maceración se modela una vasija sólida. Se ahueca en seguida la parte interna hasta formar las paredes, con una herramienta parecida a una gubia, de dos canaletas laterales i un lomo sobresaliente en el centro.

La resecación: formada la pieza queda a pleno aire para que se endurezca por espacio de uno o dos días.

La cocción: se llena de paja el interior de la vasija i se entierra en un montón de ceniza caliente.

El alisamiento: las paredes esternas se revisten de otra capa de arcilla i se alisan con piedras planas de tamaño mediano.

La coloración negra: con la tintura de raíces de algunas plantas se le da una capa de barniz que al secarse toma un tinte obscuro. Cuando no se ejecuta esta operación, la olla o el cántaro quedan de un color rojo ladrillo.

Cántaro de Hueñivales. Ornamentación incásica-indígena

Este color negro i la ausencia de teteras i líneas en relieve de los cacharros es otro distintivo de la alfarería en uso.

En la actualidad la alfarería indíjena aparece desprovista en absoluto de dibujos.

Mencionan los tiestos con estos nombres, según su tamaño i forma.

Monca, es olla grande en las tribus de Cautín.

Pichi monca, olla pequeña.

Challa, la de tamaño medio.

Clilhue, olla grande en las tribus de Malleco.

Metahue, cántaro.

Pichi metahue, cántaro pequeño.

Patu metahue, cántaro pato, con el asa encima i cola. En las tribus del sur lo nombran *cütru metahue.*

Tagua metahue, cántaro tagua.

Cülfe metahue, cantarito para guardar salsa de grasa para la comida i otra de sal i ají llamada *medqueñ.*

Ovicha metahue, cántaro oveja.

Piñeñcatu metahue, cántaro muñeca o de juguete.

Huitra metahue, cántaro con asa i abertura ancha.

Huihuif llaman las reducciones de la costa al sur del río Imperial un cántaro de doble recipiente i cuello largo.

Cüntahuen metahue designan los mismos un cántaro de dos cuellos diverjentes, que une el asa en arco por arriba.

Metahue huidican, cántaro dibujado.

Las mujeres que subsidiariamente dedican sus

actividades a la hechura de ollas se denominan *challafe,* i *metahuefe* las que hacen cántaros.

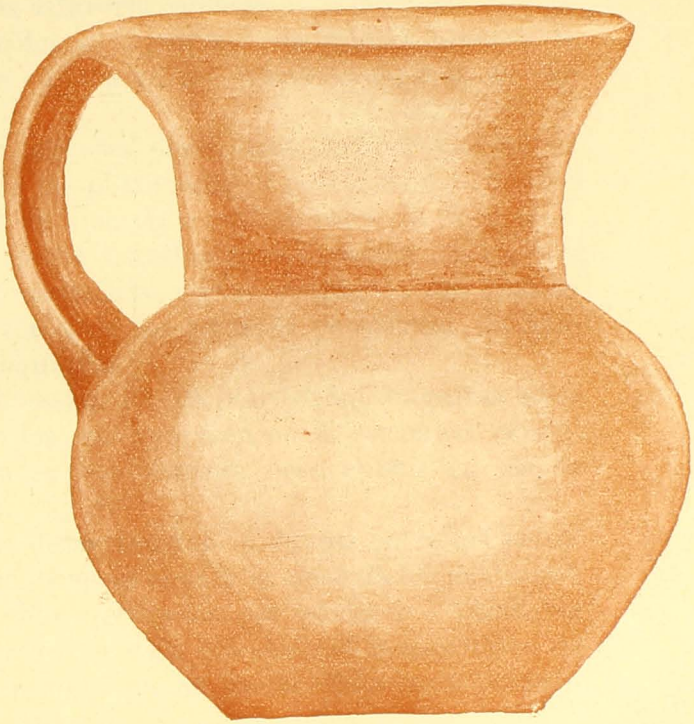
Hai que admitir como un hecho real, comprobado de sobra por los hallazgos arqueolójicos, que la cerámica de la rejión chilena que fué colonia de los incas, descubría rasgos peculiares del arte de las civilizaciones peruanas.

Desde Taltal hasta más allá del río Maipo se notan en las decoraciones de los ejemplares estraidos relaciones estilísticas con los tipos incaicos.

El estilo incaico en su último tiempo no fué orijinal: reprodujo caracteres de la ornamentación tihuanaqueña del período epigonal, de la altiplanice boliviana; de la chincha i chincha-atacameña. Con el producto de estas influencias, se formó un estilo incaico nuevo indiferente, que tuvo una amplia difusión en los últimos siglos prehistóricos.

Así se esplica la presencia de muchos detalles ornamentales en las vasijas chilenas de los motivos característicos de la civilización chincha-atacameña. Consisten esas decoraciones en los rombos simples i concéntricos, dientes cerrados, líneas en zigzag, escaleradas i meándricas; puntas triangulares, espirales dobles dentados, volutas, círculos concéntricos, líneas ondeadas i reticuladas.

El período chincha-atacameño se desarrolló desde el año 1100 a 1350 i el Tiahuanaco i el epigonal subsiguiente desde 600 a 900 de nuestra era. Los efectos de la civilización chincha-atacameña se infiltraron sin duda al norte de Chile por la costa i por el lado de Los Andes. Se habían dejado sentir antes en toda la rejión diaguita, desde Salta hasta Mendoza. El camino que partía desde los valles de Calchaquí i Yocavil, hasta el paso de San Francisco, faci-



Cántaro de Hueñivales
Color rojo, de las ollerías de Valdivia

litaba la activa comunicación de la población de uno i otro lado de la cordillera. Interrumpíanse el tráfico únicamente cuando las nieves del invierno cerraban esta entrada i otras de más al sur.

Esta penetración mutua de los pueblos de ambas vertientes de Los Andes esplica también la semejanza de la alfarería calchaquí i la del norte de Chile. Arqueólogos arjentinos mencionan además la influencia chilena en las comarcas huarpes de San Juan (1).

Se nota por otra parte cierta igualdad en los caracteres de las pictografías i petroglifos de las dos vertientes andinas. Los pobladores de la rejión calchaqui-diaguita manifestaron marcada inclinación a este arte primitivo, que se propagó a este lado en diversas zonas de las actuales provincias de Atacama i Coquimbo.

Muchos rasgos de los petroglifos diaguitas coinciden con los que aparecen en la cerámica, coincidencia que probablemente debe existir en los de Chile (2).

Hai que dejar constancia de que entre los petroglifos arjentinos se cuenta la clase de los modernos, que han sido ejecutados por pastores i leñadores que distraían en esta afición sus largos ratos de ocios. Es posible que en los de Chile haya también de esta factura.

De manera que el estilo incaico, que refundía en los propios rasgos los peculiares de las cerámicas

---

(1) Dr. Salvador Debenedetti, *Investigaciones arqueolójicas en los valles preandinos de la provincia de S. Juan*, páj. 18.

(2) Franz Khün. *Estudio sobre los petroglifos de la rejión diaguita.*

que le habían precedido, acrecentó los efectos de las chincha-tiahuanaqueña i chincha-atacameña, llegadas a Chile en proporción escasa i en períodos precedentes.

El tráfico que existió entre las tribus del norte i centro del territorio chileno con las del sur del Bío-Bío, tuvo que importar a éstas un continjente de piezas ornamentales del estilo incaico. No siendo esta alfarería un producto local sino circulación de ejemplares exóticos, no se cimentó entre los araucanos, cuya modalidad tendía principalmente a la guerra.

Los cronistas suelen hacer lijeras referencias al hallazgo de algunas de estas piezas que se presentaban aisladamente. Uno de ellos anota la siguiente noticia acerca de este particular.

«Con la excelente arcilla que se encuentra en su país hacían ollas, platos, tazas i aún vasos grandes para tener los licores fermentados. Todos estos vasos los cocían en ciertos hornos, o más bien en ciertos hoyos que hacían en las pendientes de las colinas. Habían también descubierto una suerte de barniz para sus vasijas con una tierra mineral que llaman *polo*. Parece ciertamente que el arte de barnizar sea antiquísimo en Chile, porque escavando una mina de piedra en los montes de la provincia de Arauco se encontró en el fondo de ella una urna de notable grandeza» (1).

La lengua poseía, además, algunos términos que distinguían las delineaciones de las vasijas: «*hueryn can*, cántaro pintado, de *hueryn*, pintar, rayar» (2).

---

(1) Abate Molina, *Historia*, páj. 123.

(2) Febrés, *Diccionario*.

Cántaro rojo de Huichahue

Dedicados los indios del interior de preferencia a la guerra, no tuvieron tiempo para cultivar el arte de la decoración ni para hacer, por consiguiente, de la alfarería un oficio de hombres; pasó a ser ocupación de las mujeres desde que decayó la industria.

Lo que está comprobado es que en las escavaciones de búsqueda i en las provenientes de labores agrícolas practicadas en el centro del territorio de la moderna Araucanía, no han aparecido hasta la fecha piezas ni fragmentos con vestijios de las civilizaciones orijinarias del norte, ni siquiera de la incásica, que fué la última.

En material grabado i abundante que se ha encontrado en la rejión del sur es de procedencia moderna del siglo XVII i XVIII, obra de artífices peruanos incorporados en las tropas del sur. Se ha dicho en capítulos anteriores que en Valdivia existió una gobernación independiente de la Capitanía Jeneral, con guarniciones repartidas en fuertes, misioneros i todos los elementos que necesitaba un cuerpo militar para el sometimiento de los naturales i la vijilancia de los filibusteros.

Esta plaza militar de Valdivia comenzó a establecerse desde Enero de 1645. El virrei del Perú, marqués de Mancera, dispuso que se repoblase esta ciudad, destruída desde años antes i que se fortificara el puerto inmediato a ella. El objetivo de estas obras de fortificaciones era contener a los indios del sur i principalmente poner a cubierto esa rejión contra los futuros ataques de los filibusteros de naciones en guerra con España.

El virrei equipó una poderosa escuadra en el Callao i ordenó un enganche de jente en todo el Perú.

El 31 de Diciembre zarpó la espedición en doce galeones armados en guerra, que trasportaban ciento ochenta i ocho piezas de artillería i mil ochocientos hombres, entre marineros, tropa de desembarque i oficiales. Iban también diez relijiosos, de los cuales cuatro eran jesuítas, i un cuerpo completo de obreros de todos los oficios. Puso de jefe de la escuedra i del ejército espedicionario a su hijo don Antonio Sebastián de Toledo i Leiva.

El 6 de Febrero de 1645 llegaba la flota al puerto de Valdivia i su jefe daba principio al plan de fortificaciones. Para asegurar el éxito de la empresa confiada a su hijo, el virrei reforzó su ejército poco después de su arribo con trescientos hombres más.

Concluídos los puntos fortificados del puerto i del río, don Antonio de Toledo regresó en Abril al Perú, donde fué celebrada su empresa como un acontecimiento digno de la epopeya. Dejó en Valdivia un gobernador, novecientos hombres i todos los elementos necesarios para la defensa i colonización de esa parte del territorio indíjena. La plaza quedó dependiendo directamente del virrei del Perú (1).

Durante este siglo i el siguiente, continuaron los virreyes enviando a Valdivia gruesos continjentes de tropas reclutadas en el Perú. En 1671 llegó uno de cuatrocientos hombres. La ciudad adquirió con estos refuerzos traídos esclusivamente del virreinato un notable adelanto, que se dejó sentir también en los naturales de la rejión (2).

(1) Barros Arana, *Historia de Chile*, tomo IV.—Rosales, *Historia*, tomo II, cap. 25.

(2) Referencias a esta colonización se hallan en varios volúmenes de la colección de *Memorias de los Virreyes del Perú.*

Cántaro hallado en Huichahue

Entre los servicios conexos a estas guarniciones, había talleres de tejidos i cerámica llamados *obrajes*, que atendían los mismos soldados, dirijidos tal vez por los laboriosos misioneros jesuítas. Casi todos estos soldados eran peruanos, indios o mestizos, muchos reclutados como delincuentes, i habituados, por consiguiente, a las manipulaciones alfareras de la tierra nativa; entre los españoles habría probablemente peritos asímismo en la fabricación de vasijas ornamentales de orijen morisco, que sobrevivieron en la Península al lado de los estilos ibéricos.

En todos los obrajes de Chile había una sección de alfarería que se llamaba *ollería*, i aún en Santiago se conocía un barrio con este nombre.

La alfarería chilena de influencia incáica llegó a producir un material que se esportaba, como lo afirma un cronista que estampa este dato: «Házense varros curiosissimos i mui delicados que pueden competir con los de Estremos, i llevados al Perú i aún a España, los estiman mucho» (1).

Fué esta alfarería la que imitó entre los huarpes de San Juan o pasó a esos lugares por esportación accidental.

Los jefes de los cantones militares de Valdivia obsequiaban a los caciques piezas de tejidos i de cerámica; muchas se introducían en las tribus por intercambio con los indios.

En las exhumaciones de esta cerámica no han aparecido ni ollas, escudillas, fuentes ni platos grabados. Las piezas enteras i los fragmentos sacados han sido únicamente de cántaros. Induce a creer es-

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 193.

ta circunstancia que estos ejemplares fueron propiedad de los caciques i jefes de las familias acomodadas, i que se destinaban por sus dueños para el uso de la bebida de licor en las fiestas de recepción o de asistencia de estos person jes de notoriedad.

Aunque arqueólogos eminentes opinan que los dibujos jeométricos lineales son imitación de la cestería, ideada en varios países a la vez, nada autoriza para aceptar que haya sido en Arauco creación espontánea de los indios.

En cambio, hai pruebas para creer que esta alfarería fué orijinaria del sur del territorio i que se cargó hacia la rejión subandina del este hasta el alto Cautín.

Muchas de los ejemplares hallados proceden de esta sección oriental. Han dado el mayor número los lugares de Huichahue, entre el río Quepe por el oeste i el pueblo de Cunco por el este, i de Hueñivales, en la marjen sur del curso superior del río Cautín (1). En la primera de estas dos zonas se levantaban hasta hace pocos años altos o tupidos bosques. Tradiciones que no se han borrado entre los indios, recuerdan la existencia en varios lugares de tribus pobladas, donde hubo después colonias españoles. Los colonos nacionales radicados por ahí, noticiaban asímismo que aún en el último tercio del siglo pasado quedaban en algunas hijuelas restos de canales i piedras de molinos.

Esta alfarería trasplantada de estas comarcas

---

(1) Las piezas de esta alfarería fueron obsequiadas al autor por los vecinos de esos lugares, señores Muñoz, Sánchez i Juan I. Chaves.

De Huichahue

forma tres clases de piezas: las de color rojo no decoradas, las negras igualmente desprovistas de dibujos, i las ornamentadas. Estas últimas son blancas, algunas con delineaciones negras o rojizas, i otras de color blanco terroso con dibujos café rojizo.

Autorizados arqueólogos notan en estos cántaros de ornamentos lineales negros i rojos caracteres incaicos mezclados con otros indíjenas (1).

En esta misma sección jeográfica de los restos de la alfarería dibujada han salido cántaros negros i rojos de composición i ejecución esmeradas que recuerdan la técnica de las piezas peruanas. Las formas i los tamaños son variados. No escasean los que representan aves acuáticas, de bastante parecido a las de la misma representación de las civilizaciones del norte. Algunas de elegante estructura, cuello corto i ensanchado en la boca i recipiente globular, toman hacia la base una forma cónica que les da esta parte cierta semejanza a los aribales incas.

En el interior de Lonquimai fué estraído un cántaro rojo ornitoformo con líneas negras que, partiendo de la base, se prolonga hasta el cuello en forma de triángulos superpuestos, de menor a mayor.

Algunos de estos jarros han sido pintados de rojo para recibir encima los dibujos, según las demostraciones borradas que se notan en varios ejemplares.

Si al norte de Valdivia, en las comarcas que se cargan al este, se estendió esta cerámica de factura

(1) Max Uhle, *Influencia de los incas.*

incaica indíjena, fácil es suponer que más abundante debió ser en las tribus sujetas directamente a las guarniciones que tenían por cuartel central a esa ciudad i que mantenían con ella una activa comunicación de intercambio i de administración.

Efectivamente, muchos jarros de esta cerámica lineal se han desenterrado en los alrededores de Valdivia, como en Collico, i el lado poniente de los lagos Panguipulli i Riñihue; en la zona de La Unión, paraje de San Juan i marjen occidental del lago Ranco; en Osorno i sus cercanías hasta los lagos Pullehue i Rupanco. La preparación de la pasta i los motivos incaicos indíjenas se reproducen exactamente como en los objetos del noreste de Valdivia.

Todos los cántaros de la cerámica valdiviana del sur i de la rejión noreste son uniformes en el decorado lineal, el que varía únicamente en algunos detalles. No presentan la misma uniformidad en el tamaño i estructura, aunque en cuanto a ésta supera la forma globular. El alto de los más grandes da 25 cm. i 21 el diámetro; los menores miden 9 i 11. Iguales a este tipo, en tamaño i grabados, se han desenterrado varios ejemplares en las zonas de Pitrufquén i Villarrica (Colección del autor). La simetría de esta cerámica no es perfecta como en todas las vasijas con caracteres incaicos indíjenas; a veces las líneas se estrechan i en otras se abren.

Tres series de líneas paralelas envuelven el cuerpo del tiesto: una en la parte inferior del asa, otra en la mitad del recipiente i la tercera cerca de la base. Estas líneas envolventes, que varían de dos hasta cinco, determinan dos zonas rellenas con otras tantas corridas de triángulos alternados i to-

De Huichahue

dos pintados de color rojizo o rellenos de líneas paralelas que decrecen hacia un lado. Se repite a menudo en la decoración diaguita esta disposición de triángulos alternados (1).

En algunos cántaros la línea envolvente de la cintura se duplica i forma una banda rellena de una combinación de triángulos unidos por el vértice i separados por dos rayas verticales como puede verse en una de las figuras acompañadas.

Hai ejemplares que en una de las zonas presentan un encadenamiento de rombos reticulados verticales, de triángulos unidos por el vértice o una faja de varias líneas diagonales dispuestas de manera que van formando vacíos angulares (2).

El cuello de estos cántaros, angosto en algunos, ancho i abierto en la boca en otros, lleva por lo jeneral una serie de rombos simples i concéntricos, de líneas reticuladas, en zig-zag o en fajas de triángulos contrapuestos como se ve en uno de los cantaritos de las figuras acompañadas. No falta en algunos el signo de la cruz dibujado en el cuello en una serie corrida (3). Pero estas cruces parece que han sido trazadas sin intención simbólica, sino como un ornamento con tendencia a la simetría, que es la característica de estas piezas. El valor simbólico de la cruz de otras cerámicas se habría perdido ya en este tiempo i en estos lugares.

El asa, al parecer adherida a la vasija i no for-

---

(1) Lafone Quevedo, *Viaje arqueolójico a la rejión de* Andalgalá, páj. 15.

(2) Ejemplares marcados en *Los aborijenes* del señor Medina con los números 204, 205 i 207.

(3) Aborijenes N.º 202.

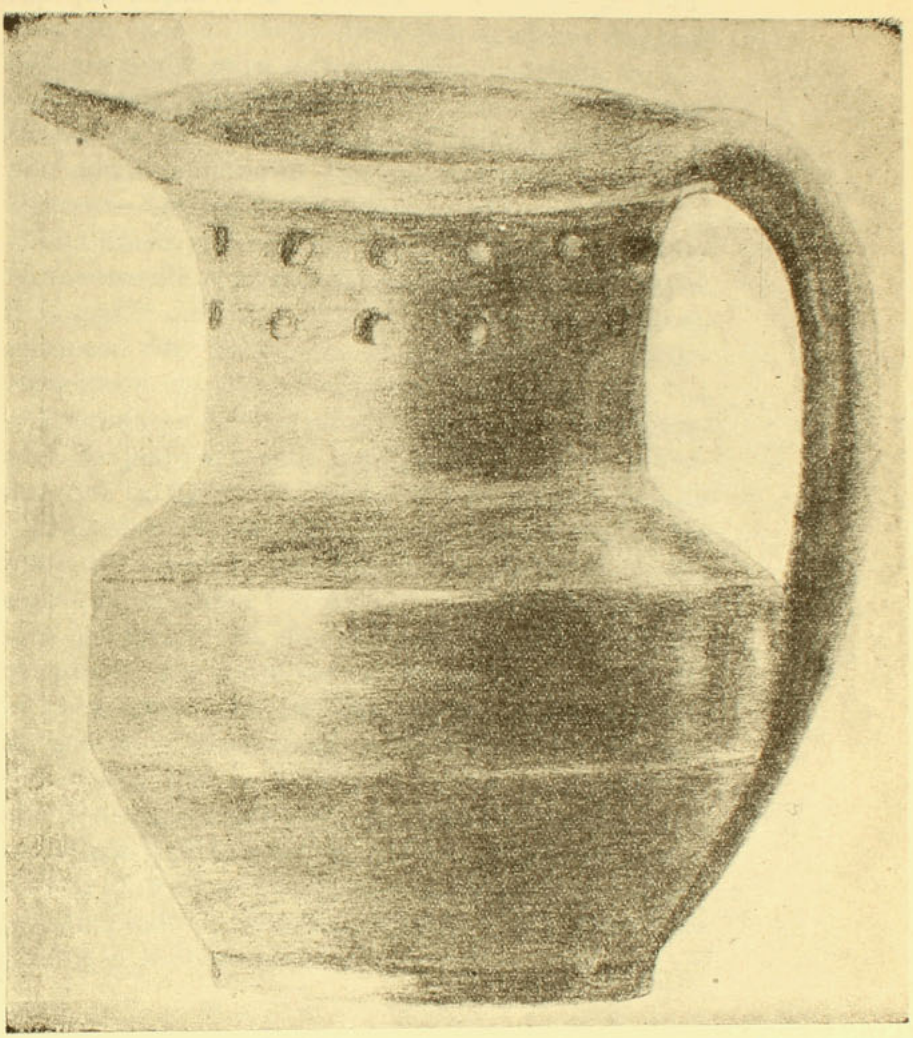
mando con ella una sola pieza, muestra un decorado de líneas reticuladas o combinaciones triangulares.

En el borde interior de la boca se repiten algunos de los dibujos esternos.

En esta alfarería de Valdivia llama la atención un cántaro de 13 centímetros de alto, ornitomorfo, de forma i proporción artísticas. Aparecen trazadas con habilidad i simetría las líneas en zig-zag del cuello i las bandas rellenas de series de líneas diagonales i pequeños triángulos pintados (figura acompañada). Una avenida del río Cautín, cerca de la ciudad de Temuco, lo dejó en descubierto.

Otro cantarito reproducido en las figuras, de color blanco, difiere del común de los grabados. Del cuello descienden a la base fajas angostas de líneas reticuladas, de ángulos sobrepuestos color rojizo, i de rombos blancos en fondo también rojo combinado. Proviene de Huichahue.

De la misma comarca se estrajo el idolillo de greda, de color blanco terroso i ornamento café rojizo (lámina acompañada). Representa un varón con los brazos cruzados sobre el vientre. Aparece con las piernas de menos, tal vez fracturadas al exhumarlo. La ornamentación delantera forma cuatro corridas de triángulos: la del centro, de pares unidos por el vértice; dos laterales de triángulos simples i otra en la parte superior del pecho. En la espalda las fajas laterales son encadenamientos de rombos i la del centro de triángulos unidos por el vértice. En los muslos hai una combinación de triángulos i de rombos concéntricos. La faja de la frente, que rodea la cabeza, está formada de dos líneas diagonales que van dejando vacíos triangu-



Cántaro de Osorno. El asa y el borde del cuello, huecos; un apéndice para beber; color rojo

lares alternados. En los ojos se ven las rayas típicas que bajan a las mejillas; las orejas perforadas. En cada antebrazo lleva dos agujeros destinados, sin duda, para meter un hilo de colgar.

Los ornamentos faciales del ídolo i la circunstancia de ser destinado para llevarlo colgado, le dan cierta semejanza con los diaguitas i particularmente con los de Tiahuanaco (1).

Las líneas reticuladas, las en zig-zag, los encadenamientos de rombos verticales, las fajas de rayas diagonales que van dejando vacíos triangulares, aparecen con frecuencia en los detalles de las decoraciones chincha-atacameña i diaguita (2).

Procedente de Osorno es un hermoso i raro ejemplar de jarro de color rojo ladrillo, que se reproduce en la figura 21. Mide 19 centímetros de alto i 12 de diámetro en la cintura; ésta es una banda plana de 3 centímetros, que divide el cuerpo en dos zonas, la de abajo i la de arriba. En el cuello aparece perforado en dos hileras. El asa parte del asiento i va a terminar en un reborde saliente de la boca ancha. Lo insólito de esta pieza consiste en que en el fondo hai un hoyo que se comunica con el asa, que es hueca; lo mismo es el reborde, que tiene un apéndice en canutillo en el lado opuesto del asa i en la base de éste un agujerito; tapando con el dedo este agujerito i absorbiendo por este pitón, sale el líquido; soplando hacia afuera, se producen borbollones.

---

(1) Colección en poder del autor de ídolos de Tiahuanaco modelados por el americanista don Arturo Posnansky.

(2) Lafone Quevedo, *Tipos de alfarería en la rejión diaguito-calchaquí.*

Tanto en la alfarería valdiviana como en la de los araucanos, los tipos con decoración jeométrica incisa i en relieve faltan por completo.

Entre los tiestos araucanos, se han estraído en varios lugares grandes ollas funerarias. Una se halló en la Quinta Agrícola de Temuco que contenía los huesos de un niño (1). En los trabajos agrícolas de un fundo de Angol, se exhumó otra del mismo tipo i con el mismo contenido. Al hallarla los peones, corrieron a dar cuenta al patrón persuadidos de que se trataba de un entierro de plata. Levantada la tapa de la olla, aparecieron los huesos de un párvulo (2). Seguramente que estas vasijas son de orijen antiguo, porque en los cementerios de data posterior no se ha desenterrado ninguna.

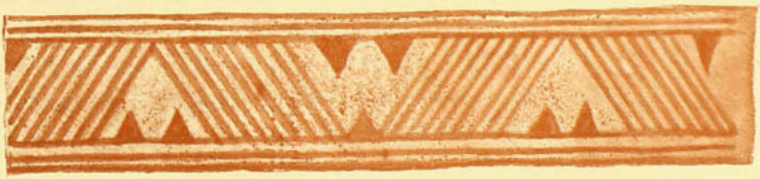
De manera que el estilo inca, que refundía en mucha parte los motivos ornamentales de las cerámicas chincha, tiahuanaqueña i chincha-atacameña, fué el que dejó más hondas huellas en la alfarería del norte i centro de Chile. Los efectos anteriores de las civilizaciones peruanas habrían sido relativamente limitados i circunscritos sobre todo a la rejión costanera.

Como en la alfarería, se manifiestan en los tejidos araucanos los efectos de las civilizaciones peruanas renovados en el estilo incaico. Las necesidades del vestuario, la abundancia de lana i de ma-

---

(1) Quebrada al estraerla, fué llevada al autor. El doctor don Juan B. Faúndes hizo el examen de los restos que contenía.

(2) El vecino de Angol don Juan Antonio Ríos, dueño del fundo, comunicó este hallazgo en 1898 al autor de este libro.



De Temuco

terias colorantes, han mantenido al través de los tiempos las actividades de hilar i tejer, perpetuando, por consiguiente, los motivos de las decoraciones importadas.

Las mantas (*macuñ*), los *trarihues* o cinturones i las *lamas* o sobresillas, son las piezas que reúnen en mayor número las ornamentaciones arcaicas.

Se confronta en las mantas una gran variedad de ornamentos: las hai de bandas verticales de distintos colores en fondo negro i sin ornamentación; de líneas aserradas dobles, de dos o tres corridas de cruces combinadas con dibujos escalonados o de ganchos. Rara vez el color del fondo varía del negro. Superan a estos modelos las de líneas escaleradas en fondo negro, que forman el dibujo típico de las mantas araucanas más estimadas por los indíjenas. Estos dibujos escalonados, conocidos también con el nombre de *huaras*, son comunes en las decoraciones de Tiahuanaco i de la rejión calchaquí. No es raro encontrarlos en los petroglifos de las dos laderas andinas. En Chile no se les da significación simbólica como en el altiplano boliviano i en otras culturas del norte, donde representaban el signo tierra o los andenes de cultivo (1). El dibujo típico de las mantas araucanas fué trazado sin duda en las civilizaciones peruanas con intención estética antes que otro motivo, i se debe a la dislocación de figuras cuadradas, como los meandros i otras delineaciones jeométricas. Las cultu-

(1) Arturo Pornansky, *El signo escalonado en las ideografías americanas con especial referencia a Tiahuanaco.*—J. Toscano, *Investigaciones sobre arqueolojía arjentina.* El signo de la cruz en la época de la conquista.

ras antiguas del Perú las imitaron de las de Méjico i Centro América.

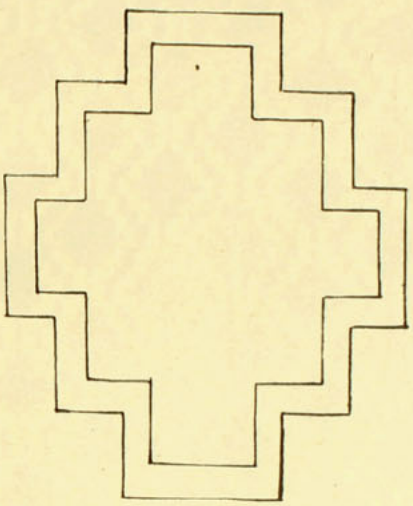
Estas mantas con el signo escalonado (*nicür macuñ*), que son las que más usan en la actualidad los indíjenas, constan en algunos ejemplares de tres bandas blancas en fondo negro, con fajas angostas i de distintos colores a los lados; otras llevan dos bandas escaleradas solamente y muchas se hallan cubiertas por completo con el dibujo clásico de los tejidos araucanos. Estas mantas, que miden de ordinario 1 m. 58 de largo i 1.55 de ancho terminan en flecadura en los estremos del largo.

Parece que había comarcas que tenían predilección por determinadas clases de esta prenda de vestir. Así en algunas mantas antiguas de Perquenco, en la sección de los arribanos, aparecen bandas de cruces escalonadas i del signo característico. Entre estas piezas tejidas llaman la atención algunas de color negro, divididas en tres bandas, dos laterales moradas i la del centro verde, todas con cuatro listas angostas a los lados, de distintos colores. Los ornamentos de las bandas i de la boca son combinaciones de cruces i otro dibujo lineal cuyo nombre no se podría clasificar entre los conocidos.

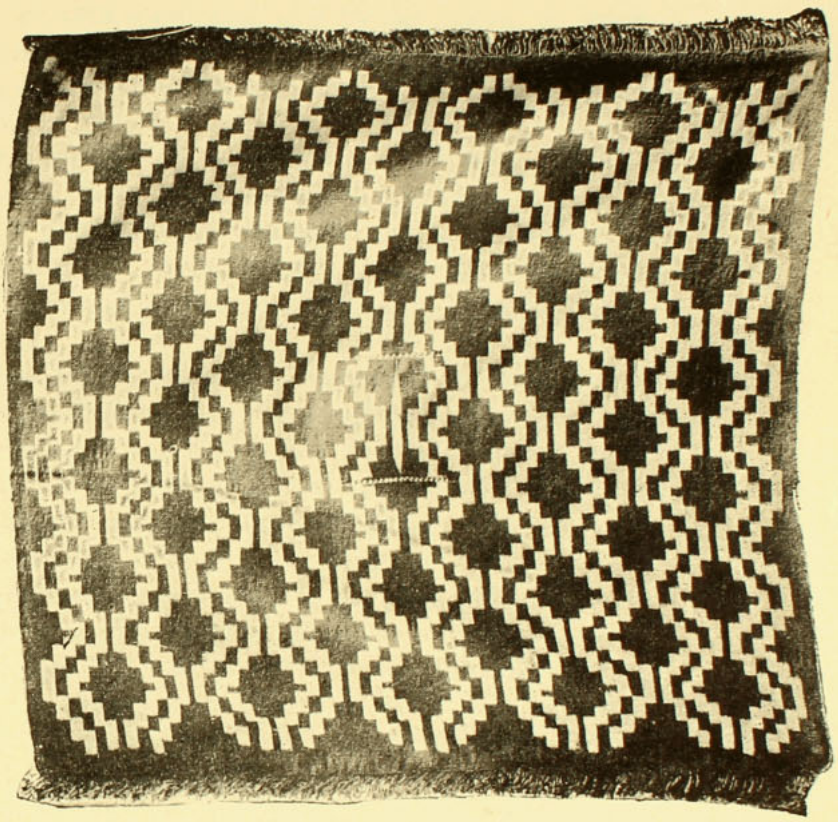
Los pontros o ponchos son frazadas indíjenas de variados tamaños que van cubiertos de listas en colores verticales. Comunmente estas piezas son blancas i de lana frisada i bastante anchas porque sirven a la vez de cama i cobertor.

Artículo representativo de la vida doméstica del indíjena ha sido i es hasta el presente el tejido que se coloca en la silla de montar i que se conoce con el nombre de *lama*.

Numerosa es la variedad de dibujos de estas pie-



Signo escalonado, típico de las mantas araucanas



Manta con el dibujo típico escalerado que llena por completo la pieza

zas. Supera en ellas la decoración de encadenamientos de rombos simples i concéntricos, decoración común en los vasos chincha-atacameño i diaguitas. Los rombos van en fajas verticales alternados con triángulos opuestos por el vértice. Separan estas fajas líneas paralelas que llevan en el centro otra quebrada, que forma hileras de puntas triangulares, también frecuentes en el estilo chincha-atacameño i en el diaguita (figura acompañada).

En algunas de estas *lamas* el encadenamiento de rombos lleva incluídos otros menores i dentro de éstos una combinación hasta de cuatro más pequeños aún. En otras de estas piezas los rombos presentan en el centro una cruz i las puntas triangulares.

Hai lamas totalmente cubiertas de fajas de rombos diminutos que los indios llaman «de ojos». Otras de líneas rectas con puntas de sierra por los dos lados i algunas divididas en dos fajas de climankistrones, tan comunes en los estilos chincha-atacameño, Tiahuanaco i diaguita.

Hermoso es el ejemplar de lama grande acompañado, con dos bandas laterales compuestas de una serie de listones paralelos que se unen para formar ángulos; estos listones llevan por el lado de fuera tres ganchos negros i uno rojo cerca del punto de unión. La banda del centro es mui ancha i se compone de veintidós listas de distintos colores. La ornamentación de esta pieza es del mismo tipo de la que se ve en unas telas estraídas de huacas que había en el camino de Lima a Ancón (1).

(1) Wiener, *Perou et Bolivie*, páj. 52.

Otras no menos curiosas son las que van encerradas en un marco de puntas triangulares blancas i divididas en dos zonas; éstas se componen de tres bandas verticales, la del centro con dibujos de climankistrones o grecas i la de los lados con el característico escalerado de diversos colores i con una cruz roja en el centro.

De un tipo escepcional es la número 28, procedente de los araucanos de la Arjentina, por la solidez de su tejido i la variead de sus colores, negro, rojo, azul, morado i blanco. Campean en ella cuatro grandes grecas, dos dibujos de cruces sobrepuestas, la mayor rojo i la menor blanca; dos bandas de líneas blancas en zig-zag i varias listas verticales de distintos colores. Se descubre en este ejemplar un parecido en el dibujo a algunos detalles de la decoración diaguita.

Los rombos i los triángulos dan las combinaciones más variadas i de buen gusto, con la sola variante de posición o el agregado de cruces, ganchos, puntos, hileras de pequeños triángulos en sierra i rombos diminutos intercalados en otros mayores.

Las figuras ornamentales se trazan por lo jeneral sobrepuestas en el tejido de la pieza con hilos torcidos, de ordinario rojo, de manera que forman dibujos como en relieve. Todas estas piezas de lamas son de dos haces, con las mismas representaciones lineales pero en diversa dirección (1).

En los tejidos llamados *trarihues* o cinturones es en los que se han conservado en mayor número

(1) Largo sería describir con todos sus detalles cincuenta tejidos araucanos, lo que daría marjen más bien para una monografía. Dentro de las proporciones de este libro, basta con la esposición de las características jenerales.

Lama grande combinación de rombos aserrados y cruces, con una banda central de líneas en zig-zag y en forma de sierra. De Voroa

los detalles ornamentales de las culturas del norte, reflejados en mucha parte en el estilo último de los incas. Las variedades de telas tejidas supera a la de las mantas i lamas en los elementos decorativos, tomados en singular o en combinaciones numerosas.

Usan más las mujeres que los hombres estos ceñidores, que miden con los flecos de los estremos hasta 2 metros 50 de largo i de 9 a 12 cm. de ancho.

Algunos muestran la combinación de dos líneas paralelas con ganchos a los dos lados i series de triángulos opuestos por el vértice en los estremos; otros presentan en su estensión un ángulo recto relleno en la mitad i con puntas escaleradas i una o dos líneas también escalonadas al frente como el símbolo tan repetido en las cerámicas andoperuanas i en la diaguita (1). Muchos aparecen cubiertos con una hilera continuada del signo escalonado i característico de los tejidos araucanos.

Hai varios cubiertos de una figura compuesta de un cuadrado unido a lo largo por los dos lados con un dibujo semejante a una T.

No escasean otros confeccionados, en el fondo negro, en dos listas onduladas i sucesivas, una de triángulos dentados hacia el esterior i otra de un dibujo espiralado en forma de S.

Se manifiestan en uno de los muchos ceñidores varias divisiones, de grecas continuadas unas i otras de triángulos dobles i triples. En la mitad se ve

---

(1) Juan B. Ambrosetti, *Esploraciones arqueolójicas en la ciudad prehistórica de «La Paya»*.

una figura antropomorfa con dos cruces seguidas hacia arriba sobre la cabeza. Como en la cerámica, en estos tejidos la cruz ha perdido el valor simbólico que tenían en las otras culturas, el de lluvia entre otros (1). Ningún indio sabe actualmente lo que significa.

Innumerables son los *trarihues* que llevan figura antro, zoo i fitomorfas estilizadas. Entre estas últimas no es raro hallar algunas que dejan ver el tallo central de los ápodos o aribalos incas, con una serie de líneas dobles que terminan en botón.

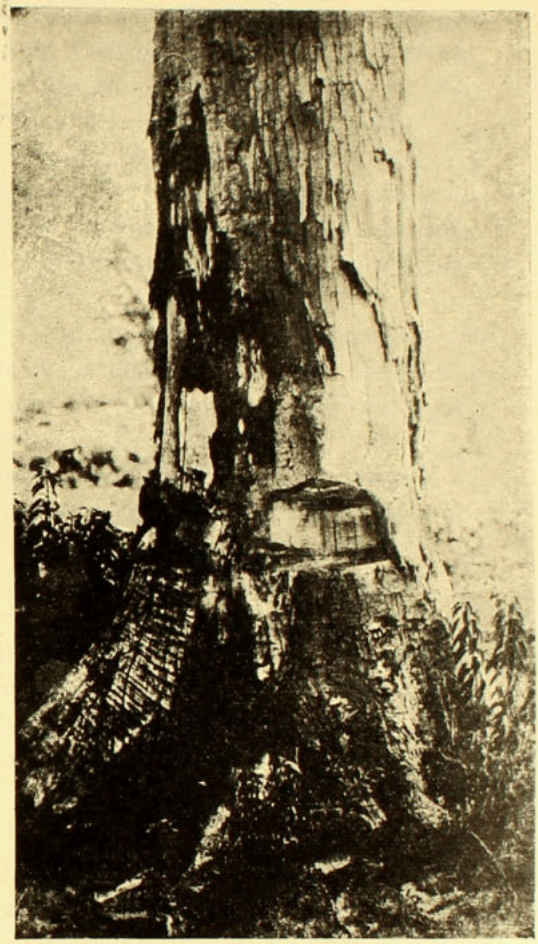
Otro tejido araucano es el de los bolsones dobles, llamados alforjas por nuestros campesinos. De uso limitado entre los indios, las tejedoras no prodigan en sus dibujos la variedad i esmero que en los otros. Cúbrense comunmente de listones verticales de líneas aserradas al esterior o bien de puntos de distintos colores, en particular de rojo. En el tejido que une las dos bolsas hai una abertura como en las mantas o dos franjas que sirven para llevarlas colgadas.

Una prenda del aparejo de montar mui usada por el indíjena es la que cubre la silla i tiene en la lengua el nombre de *chañuntücu*, el choapino del habla popular (2). Sobre un tejido grueso de lana con flecos en los cuatro lados lleva un agregado de nudillos o motas que le dan cierta blandura. Sirve de asiento cuando la silla no lleva lama. Mide un

---

(1) Adan Quiroga, *La cruz en América*.

(2) Tiene la lengua araucana una e de un sonido que no existe en castellano i que no se puede representar sino con el signo ü, equivalente a la u francesa, sonido intermediario entre la e i ü.



Coihue descortezado para tintorería

metro más o menos de largo i sesenta centímetros de ancho. Los jenuinamente araucanos son negros o blancos; rara vez van adornados con dibujos.

Estas piezas se fabrican al presente en algunos pueblos del sur i en Santiago, recargadas de figuras jeométricas, o humanas o de animales. Se venden en el comercio como delanteros de sofás.

Los artefactos típicos de la industria araucana de tejidos son el huso de madera llamado *colio*, la tortera *chinqued*, de piedra, greda, hueso o madera i el telar, *huitral*, inclinado i liviano para cambiarlo de sitio.

En la técnica de la tejedura se ejecutan los siguientes trabajos de detalle, invariables desde antiguo, anotados por un indíjena de Peñipil, lugar situado al noroeste de Temuco.

Primera operación: se lava con agua caliente la lana i después con agua fría. Queda bien blanca secándola al sol.

Se escarmena i en seguida se hila en el huso.

De dos hilos se hace una sola hebra.

Después se tiñe por madejas en una olla grande.

El *keliwe* es un polvo que las mapuches obtienen en el comercio i que da un color lacre.

El añil i un barro llamado *rofü* dan un color negro.

Con una clase de *voqui* i la tierra molida de una piedra llamada *mallo*, se saca el color blanco.

De raíces cortezas i otras tierras, sacan los mapuches los demás colores. También compran ahora tierras de colores, pero son menos durables para el agua.

Para hacer las mantas dibujadas *(nükel makuñ)* se ejecutan estas operaciones:

Primero se colocan en el telar todos los hilos verticales de que se compondrá la manta, en color blanco.

En seguida se juntan varios hilos, diez, doce o más, i se forran, bien apretados, con *yeibún* o *ñocha* i corteza de *maqui* en estensión variable i corta.

Estos canutillos van quedando unos en frente de otros i también escalonados.

Este es el trabajo más difícil i largo; las mujeres se demoran no menos de dos semanas en él.

Se juntan después todos los hilos, así estendidos, en dos porciones o en una; se sacan del telar i se meten en el tiesto que tiene el color negro.

Las partes amarradas quedan blancas, porque no penetra a ella la tintura negra.

Una vez que se han secado los hilos, se vuelven a poner verticalmente en el telar.

Comienza la segunda operación de colocar los hilos horizontales, de abajo para arriba.

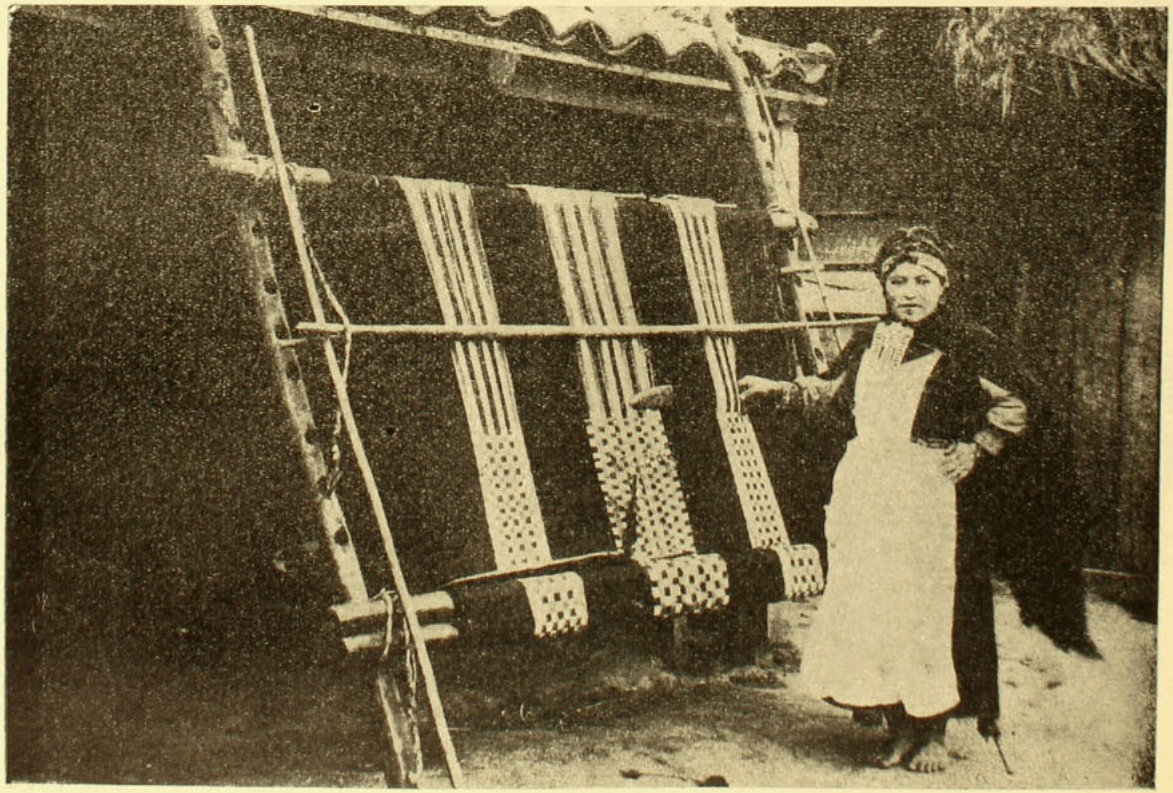
Se van apretando con la paleta de madera: la grande se llama *quelohue* i la chica, *ngerrehue*, que sirven para apretar los hilos. Antes eran de huesos de ballena, que se traían de la costa; ahora son de madera mui dura.

Cuando el tejido llega a los canutillos, se sacan las cortezas que sirven de amarra; quedan espacios blancos. Estos hilos blancos, una vez que están tejidos, forman los dibujos.

Si las distancias de las partes amarradas con *ñocha* i corteza de *maqui* no están bien tomadas, los dibujos no quedan iguales i el trabajo es malo.

Estas mantas dibujadas son las que más les gustan a los mapuches i las que más se venden en la Arjentina.

BIBLIOTECA
SECCION CHILENA



Telar araucano

Las mantas comunes (keli makuñ) se tejen con hilos de distintos colores i nada más.

En algunas mantas, *lamas* i *trarivoes* suelen ir dibujos en relieve; éstos se hacen a mano, con aguja o son también mui trabajosos.

Los mapuches saben estos en dibujos desde sus primeros antepasados; siempre han sido los mismos.

El telar de los araucanos se compone de estas piezas: dos palos verticales, conocidos con el nombre de *pranpamlhue,* i dos horizontales llamados *kelove.* Cerca de la parte que se va tejiendo hai otro palo más delgado atravesado a lo ancho i envuelto en hilos; es el *tekuduhuehue.*

Sirve para abrir los hilos verticales i colocar los horizontales alternados (Véase la figura).

Las mujeres diestras para el tejido *(dühué cafe)* se consideran entre los mapuches como las mejores para el matrimonio.

La cestería ha perdido en estos últimos tiempos su antigua prosperidad. En las comunidades del centro no quedan individuos que se dediquen como a un oficio a la fabricación de cestos; es más bien un trabajo ocasional. Las familias, que pocas veces utilizan los canastos de hechura chilena, trabajan de varillas de enredaderas sus canastos *(chaihues)* i los grandes que llaman *külco.*

Desde Villarrica hasta Llaima, Curacautín i el alto Bío-Bío la confección de cestos de todas dimensiones se mantiene como ocupación asidua de hombres especializados. Trabajan con varillas de enredaderas piezas redondas, de boca ancha, sin asas i en forma de ollas. En otras emplean el junco, que tejen con admirable cohesión i prolijidad. A este

tipo de cestería pertenece el utensilio tan estimado de los indios que denominan *llepu* i emplean para esponjar el mote, aventar el trigo tostado, vaciar la harina, etc. Un canasto del mismo tejido es el que los indios llaman *longo*, de mucha estimación entre ellos i variable en su forma.

No han conocido los araucanos antes ni ahora la cestería pintada.

No sólo a las necesidades de la casa proveen los cesteros del este, sino que esportan a las reducciones del centro i del poniente sus productos, en caravanas de varios hombres i mujeres que conducen en las ancas de sus caballos una porción de canastos de distintos tamaños.

Los habitantes de las lomas de Voroa, Imperial i la costa dedican, como los del centro, una atención ocasional a la cestería, sea por la escasez de *voqui* de buena calidad, sea porque disponen de otros utensilios de cuero.

Los indios de la costa, en particular, emplean el bolsón de junco *(ñocha)*, hecho de un trenzado semejante al de la red. Llámanlo *pilwe* o *wilal*, i les ha sido de mucha utilidad para colocar el marisco que sacan del mar.

De juncos trenzaban también sus lazos *(hueñ def* en el centro). Eran los más antiguos, con los que aseguraban a los prisioneros i amarraron al conquistador Valdivia. Posteriores fueron los de crín i cuero trenzado.

Con tallos largos de plantas hacen las escobas *(lepüihue)* i con otros más cortos i finos arreglaban antes los peines *(rena)* en forma de brochas, de las culturas andoperuanas i traídos a Chile seguramente por los incas. No emplearon los arauca-

nos los de madera, que fueron posteriores en aquellas civilizaciones. Los pocos que usaron de ese material fueron de importación española.

El arte de la fabricación de adornos de plata no alcanzó a penetrar en las tierras de los araucanos mientras duró la dominación de los incas. Estaban entonces los aboríjenes del sur de Chile en pleno estado de barbarie. Durante la ocupación española fué introduciéndose paulatinamente el uso de los objetos de plata.

Como antes de la conquista española no conocían ningún metal, hicieron de piedras o de conchas marinas estos adornos; después de la llegada de los conquistadores utilizaron las chaquiras o cuentas de vidrio, trozos de cobre i otros metales, i, por último, aprendieron a fundir las monedas de plata para hacer sus adornos. Faltos de plata amonedada en cantidad comparable a la de ahora, se comprende que el arte ha ido progresando a la par del comercio i de la consiguiente holgura económica de la raza.

Hasta el siglo XVII se mantenían entre los indios el uso de los adornos primitivos, i por escepción circulaba uno que otro ejemplar de plata. En los grandes levantamientos, cuando caían los pueblos españoles en formación en poder de los araucanos, éstos se apoderaban de los objetos de metal, ya de las iglesias, ya de las casas entregadas a las llamas i el saqueo, i los reducían a piezas de adornos.

Un padre cronista del siglo mencionado da estas noticias acerca de la primera fase de la industria platera en los araucanos:

«El adorno i joyas de las mujeres son las llancas

que, como hemos dicho, son unas piedras toscas verdes que agujerean por medio i las ensartan, i a vezes las cosen en un pedazo de paño o cartón en forma de media luna i se le ponen en el pecho; sin esto, algunas sartas de cuentas de vidrio azules i verdes. I para el trenzado unas cintas que hazen de caracolitos del mar, blancos, mui pequeños, que parecen cuentas de abalorio, i llaman en su lengua *Cucham;* i en las orejas muchos zarzillos i patenas cuadradas que llaman *upul* de metal de vacinica o de plata i cobre, i suelen traer tantos que las rompen las orejas. I no tienen más gala ni adorno las mujeres de Chile» (1).

Fué en la segunda mitad del siglo XVIII i en el XIX cuando se estendió la platería araucana en todas las rejiones del territorio, conforme a los modelos bolivianos i peruanos del norte de Chile. Al principio las alhajas indíjenas eran de tamaño desmesurado i tosco, pero con el tiempo se redujeron en proporción i mejoraron en la técnica.

Los indios chilenos han enriquecido su ajuar de plata con más de un espécimen arjentino, pues las provincias del norte de la vecina República que mantenían el tráfico de especies con los habitantes del norte i centro de este lado de los Andes, habían recibido antes que Chile la influencia del arte aymará i del peruano.

Los araucanos han manifestado siempre una marcada predilección por los adornos de plata; las mujeres porque con ellos realzan los atractivos de su sexo i porque es indispensable presentarse en público ataviadas en las condiciones que corresponde

(1) Diego de Rosales, *Historia de Chile*, páj. 159.

Manta de cruces alternad as con el signo escalerado

a sus familias. En los hombres la posesión de objetos de plata significaba un capital de reserva para el cambio de especies, para regalos de bodas, para pagar los perjuicios por delitos i hasta para completar la cantidad que exijía a la adquisición matrimonial.

El platero se llama en araucano *retrafe* i *retran* es trabajar el metal.

Hai algunos de estos artesanos que son verdaderos artistas, por la finura de las piezas que confeccionan i hasta por la imajinación que manifiestan en algunos detalles de su invención agregados a los moldes tradicionales. Son hábiles algunos en las figuraciones ornitomorfas o de aves i zoomorfas o de animales, por lo común de formas en miniatura.

El platero es un sujeto mui solicitado entre los araucanos, pero no goza de prestijio entre ellos. Se le considera un hombre que no sabe dedicar sus actividades a los trabajos que son primordiales entre ellos, que son la reproducción i el cuidado de los animales i las labores de la tierra. Fuera de estas dedicaciones, queda clasificado en el número de los pobres, lo que motiva un franco desdén a su persona. El concepto del valer individual entre estos indíjenas se cifraba en dos circunstancias, en lo que podía o en lo que tenía un hombre. La fuerza estaba representada por el número de jente de que disponía un cacique para repeler un ataque o para efectuarlo; la fortuna, por el caudal de ganado, por la estensión de las tierras i el ajuar doméstico, en el que sobresalían las colecciones de plata.

El indíjena no tenía noción clara de la división del trabajo, que forma económicamente la armonía

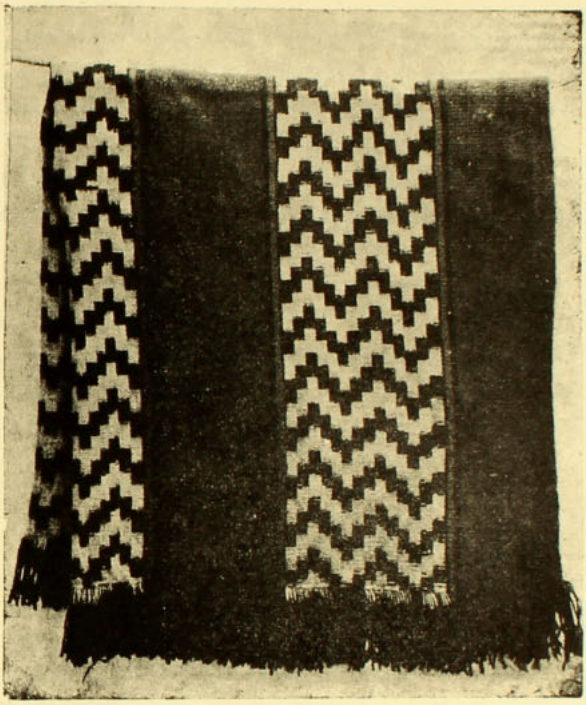
del conjunto, i por eso daba importancia solamente a la agricultura i a la ganadería.

Aparte de estos factores negativos para el platero, obraba otro en su contra: es un individuo trapalón i embustero. Cuando el cliente no es persona a quien tema, demora la entrega del objeto que se le manda fabricar o lo deja en condiciones que no son las convenidas.

El platero trabaja dentro de su habitación. Posee las mismas herramientas de un herrero, entre las cuales figuran como esenciales la bigornia i el fuelle, los dos pequeños; los martillos i los crisoles del barro cocido.

El operario funde el metal en crisoles que coloca en un brasero. Vacia la plata derretida, que tiene el nombre de *lleu*, en moldes que arregla en un cajón de arcilla o de arena fina. A este procedimiento más primitivo ha reemplazado el de moldear en un cubo que lleva por las cuatro caras concavidades iguales a las diferentes piezas. Así obtenidas, viene en seguida el trabajo del pulido, que ejecuta con lima o lija, i por último el de la unión de varias partes pequeñas para formar la alhaja en su conjunto, como los collares, los pendientes i otros. Da forma a las piezas esféricas o cóncavas con láminas que suelda convenientemente. Reduce a láminas la plata a golpes de martillo i a veces con tanta perfección, que no se conoce la huella del instrumento golpeado.

No emplearon antiguamente los araucanos el fuelle para fundir los metales. Había llegado hasta ellos el procedimiento de los conquistadores peruanos, tal vez implantado en las provincias del norte de Chile, de colocar las hornillas en las colinas es-



Manta con el signo escalerado trunco y en línea de zig-zag

puestas a fuertes corrientes del viento. Un cronista, el abate Molina, trae esta noticia al respecto: «Antes que arribasen los europeos al reino de Chile, sabían los naturales separar la plata del mineral con la simple aplicación del fuego cuando era virjen o cuando no estaba mineralizado, como frecuentemente se encuentra bajo formas distintas; mas, cuando lo hallaban impregnado de sustancias estrañas, lo metían dentro de ciertos hornillos situados sobre las cumbres de las colinas para que la ventilación contínua del aire avivase el fuego e hiciera las veces de los mejores fuelles, máquinas que conocían mui bien con el nombre de *pimohue*, pero que no empleaban en aquel uso por ahorrarse el trabajo del movimiento. Los labradores de nuestros días continúan aprovechando del mismo método fácil i sencillo (1).

Los plateros no disponen del metal para sus trabajos; el cliente les lleva la cantidad necesaria, de ordinario en monedas, i entre ambos se conviene el tamaño, la calidad i el precio de la joya.

	Nombres araucanos
Aros	*Chaguay*
Prendedor de disco	*Ponson* (antes *tupu*)
Prendedor esférico	*Ponson acucha*
Colgante con alfiler para sujetar el chal.	*Trapel acucha*
Colgante de piezas anchas o pectoral..	*Klcay pechu*
Cintillos de monedas limadas para la cabeza i el cuello	*Medella*
Cintillo de granos de plata cosidos en una cinta lacre de lana	*Nitrohue*
Collar de suela con granos de plata o todo de una lámina	*Trarüpel*

(1) *Compendio Anónimo*, páj. 362.

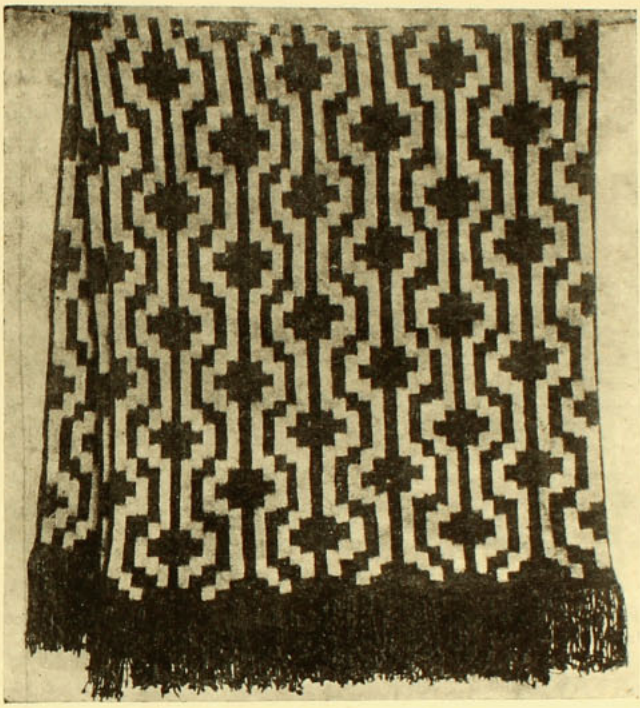
	Nombres araucanos
Anillo	*Inhuelcafe*
Pulsera o brasalete	*Traricue*
Tazas para la bebida de los caciques en las fiestas	*Lluhue*
Pinzas depiladoras	*Layantúe*

Estos nombres han variado con el tiempo i no son uniformes en todas las localidades. Así la pieza de colgante, que es una de las más numerosas i antiguas, ha tenido diversas denominaciones en conformidad a su hechura, ya sea de una sola faja de láminas unidas, ya de dos, tres o cuatro; ya sea las fajas de canutillos o de placas rectangulares, cuadradas o de trapezoides.

La pieza más jeneralizada entre los indios ha sido el prendedor, que a su carácter de adorno une el de la utilidad, pues sirve para prender el *chamal* o chal de las mujeres. Introdujéronlos a las provincias del norte los invasores peruanos i de ahí pasó a los araucanos, seguramente después de la conquista española.

Conocíanse entre los aymarás bolivianos i los quichuas del Perú con el nombre de *tupu*, que conservó en Chile, denominación que se aplicaba también en esas naciones indíjenas como medida lineal, de diversa estensión, pero más jeneralmente como un cuarto de legua.

Allá como aquí han sido esféricos i de discos. Los araucanos llaman ahora a los primeros *ponson acucha* i a los segundos simplemente *ponson*. El tamaño de los dos es variable, desde la forma diminuta hasta la exajerada; ésta ha sido la de mayor lujo.



Manta con el ornamento araucano unido por líneas alargadas

El prendedor de disco suele llevar algún grabado en líneas o en relieve. El globular se compone de dos hemisferios perfectamente soldados que forman una línea ecuatorial saliente; en la parte superior lleva colgada la cruz americana, tan común con carácter simbólico en los tejidos, en la cerámica i adornos de todos los pueblos indíjenas del continente en posesión de una cultura ya adelantada.

Siguen en números i en importancia los pendientes o colgantes. Su variedad es numerosa, como puede verse en las láminas que se acompañan: los más antiguos son de canutillos i grandes placas cuadradas i rectangulares, que terminan en una cruz griega o de Malta, grandes, i con varias pequeñas, o campanillas i a veces en discos que llevan en relieve una efijie. Se distinguen por su hechura con distintos nombres i algunos son bastante largos. El tipo chileno es imitación del aymará i del peruano; todavía lo usan los indios bolivianos.

Los aros constituyen otro adorno de importación peruana. Usábanlos en Chile hombres i mujeres en las rejiones ocupadas por los incas. Los jefes o curacas peruanos i los caciques naturales sometidos los llevaban como signo de autoridad, por lo que se les llamaba los *orejones*. Se corrió hacia el sur su adopción i hasta fines del siglo pasado no había cacique araucano que no ostentara este distintivo.

Las primeras imitaciones araucanas fueron de piedra, en escasa cantidad, i en mayor número de cobre i de bronce procedentes de utensilios españoles. Con posterioridad, a medida que aumentaba la plata labrada i las monedas, se confeccionaban los de este metal.

Múltiple ha sido la forma de los aros de plata:

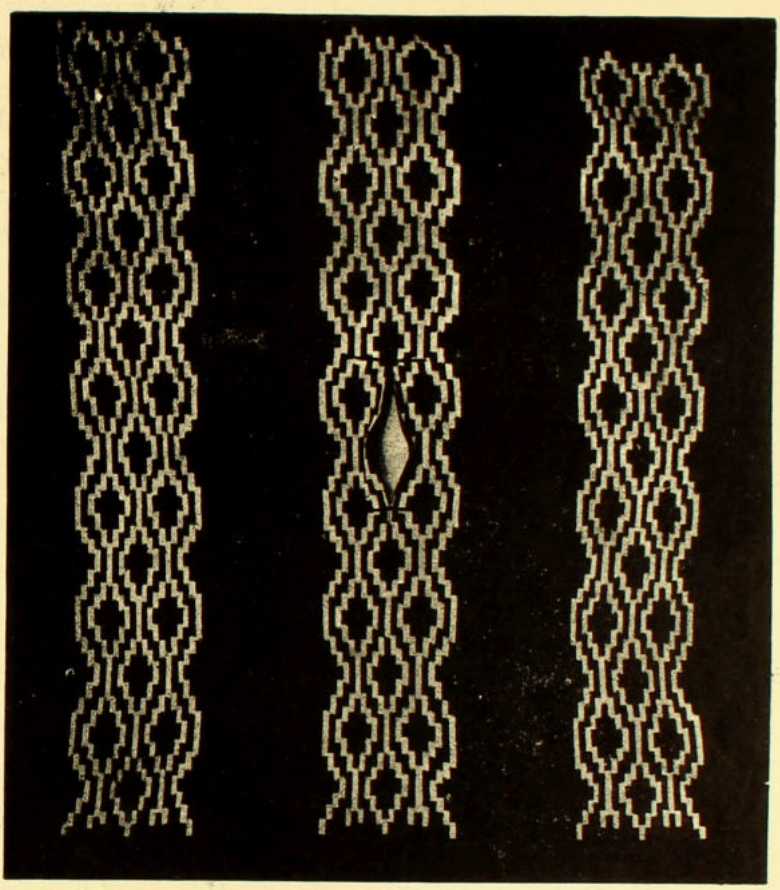
unos son de media luna, simples i dobles, con apéndices colgantes algunos; otros tienen la forma de campana, i muchos de láminas cuadradas o trapesoides; éstos suelen ser de proporciones desmedidas, hasta de diez centímetros de ancho; para llevarlos, las indias los atan con un hilo a la oreja o colocan el arco sobre ella.

Los cintillos de plata con una serie de monedas limadas, es una alhaja araucana que ha reemplazado a las antiguas bandas frontales de piedrecillas azules o de cuentas de vidrios, de que hablan los cronistas. Es una pieza de uso mui corriente entre los indíjenas, quienes las llevan indistintamente en la parte alta de la frente, en el cuello o en el pecho.

Hubo un collar ancho de una faja de suela cubierta con puntos de plata o de una lámina delgada de este metal, que antes entraba como indispensable en el atavío femenino. Llamábanlo *trapapel*, i ahora se halla casi desterrado de la moda indíjena, sea por su escasez, sea por haberse reemplazado por otros de mejor gusto.

En el ajuar de las indias se cuenta una faja lacre hasta de cuatro metros de largo que va cubierta con hileras de punto de plata, menos en un trecho del centro. Sirve para atar i envolver las trenzas con ella. Se le dá el nombre de *nitrohue;* va escaseando al presente i tomando un crecido valor por la dificultad que presenta a los plateros su confección. Tanto como esta faja, por la misma causa, han adquirido un precio mui altó en las transacciones indíjenas los brazaletes, que son una sarta de cuentecillas de plata en un hilo de lana.

Antiguamente, en la efervescencia de la guerra



Manta de fajas con el signo escalerado triple

entre españoles i araucanos, los caciques se hacían preparar una taza de la parte superior del cráneo de algún prisionero, en particular si había sido jefe o capitán de nombradía temible entre ellos. Era alta honra sacar en las fiestas este vaso, exhibirlo a la admiración de los concurrentes i beber el contenido de chicha que cabía en él. Con el tiempo, la disminución de la guerra, las protestas i represalias de los españoles, la costumbre desapareció. Reemplazóse tan estraña vasija por la taza de plata (*lluhue*), ancha i baja, forjada a martillo, que hasta los promedios del siglo pasado manejaban los caciques de fuste para sus más sonadas reuniones. Hoi son rarísimos los ejemplares de esta pieza, que suele encontrarse en las colecciones particulares.

Desde tiempo inmemorial hasta hoi han tenido los indíjenas las pinzas depiladoras. Es un pequeño instrumento de una hoja de plata o latón de seis centímetros, doblada por el medio a modo de tenazas i que forma un canutillo saliente en la parte superior, por donde se le atraviesa un hilo para llevarlo colgado. Llevan abajo las dos hojas un pequeño doblez hacia adelante para facilitar la estracción del vello. Algunas están hechas de dos placas de hueso o de madera convenientemente unidas. De las culturas andoperuanas pasaron al territorio chileno ocupado por los incas. De las exhumaciones diaguitas se han estraído muchos ejemplares.

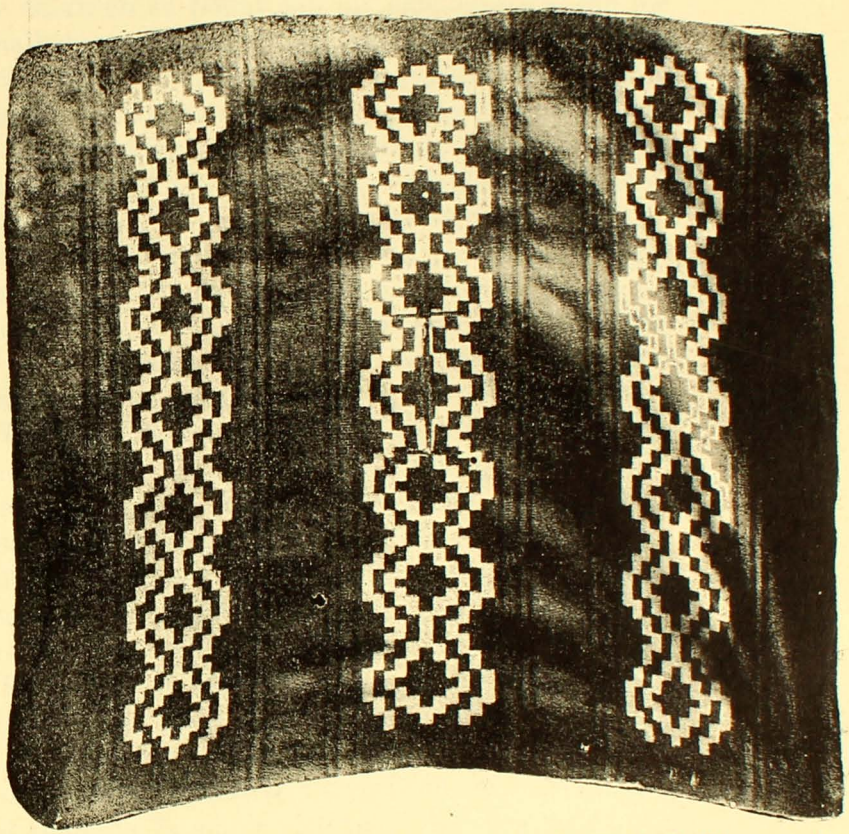
En una raza imberbe como la araucana, se considera un defecto la presencia del vello en el rostro i en el cuerpo. Los hombres se arrancan la barba i la mitad de las cejas para formar una línea recta. Las mujeres se depilan a veces unas a otras i con-

sideraban una ofensa sin igual que se las motejase de velludas. La costumbre no ha desaparecido aún del todo. Afirman los etnólogos que el hábito de la estracción en algunas razas obedece al propósito de hacer resaltar un órgano, como la boca sin el bigote, etc.

Otro utensilio de plata que figura desde hace poco tiempo en algunos hogares araucanos es el mate, pieza que se compone de un pequeño recipiente ovalado o esférico en el cual se prepara el té i yerba amarga llamada del Paraguai, con azúcar i jeneralmente sin ella. No desconocían algunas reducciones de la Arjentina el uso de esta bebida tan común en ese país, i los indíjenas chilenos que viajan al otro lado de la cordillera, en contacto con sus afines de raza o con los campesinos, han debido traer a sus tierras la novedad del mate, que así se llama el continente i el contenido.

Raros son los artesanos en objetos de plata que se han dedicado a confeccionar pequeñas figuras humanas. De un trozo del metal fundido va modelando la figura a fuerza de lima, lija i paciencia. Cuando consiguen delinear el rostro, le dan cierto parecido a los rasgos fisonómicos de la raza. No revisten carácter relijioso o de superstición como entre los quichuas los idolillos que representan símbolos lares. Las figurillas araucanas eran simples apéndices de otros objetos i caprichos artísticos.

Van escaseando los objetos de la platería araucana en la actualidad, sobre todo los de factura antigua; porque se han hecho artículos de comercio que buscan afanosamente en el sur los coleccionistas, los viajeros como recuerdos i los encargados de comprarlos para los museos nacionales i estranje-



Manta con el signo escalerado en fajas do bles, igual a los dibujos de frisos y tejidos de las antiguas c ulturas peruanas

ros. Pocas veces los venden los indios; los cambian a menudo al vecino agricultor por animales o los entregan al montepío con la esperanza de recuperarlos después de la cosecha del trigo.

Las primeras prendas de montar que obtuvieron los indíjenas fueron las espuelas i las estriberas, que caían en su poder con los prisioneros o con los caballos ensillados de que se apoderaban en los encuentros i sorpresas. Se heredaban de padre a hijo en varias jeneraciones, i se les ha encontrado en los cementerios antiguos. Eran de bronce, i algunas estriberas del tipo morisco usado en varias provincias de España en particular en el sur. Quedaron los ejemplares de las dos piezas, por lo jeneral, en poder de los caciques. Con el tiempo los plateros las imitaron a la perfección. Ejemplares de estas imitaciones de plata son en la actualidad sumamente escasos.

También se han desenterrado en los cementerios las copas de freno, pieza de bronce, cóncava i agregada hacia afuera del bocado. Imitáronla igualmente con posterioridad los indios en plata, para los caciques tan sólo. La jente menos importante no manejaba el caballo con freno sino con unas riendas sencillas.

El común de los indíjenas empleaban espuelas i estriberas de palo. Las primeras constaban de dos palos delgados, paralelos i más gruesos en un estremo, donde llevaban un aguijón de fierro. Unidos iban en la parte del talón los dos palos con una faja de cuero i arriba se ataba la espuela con un cordón de lana. La estribera consistía en un pedazo de madera alisado en la parte donde se ponía el pié i amarrado en los dos estremos por una grue-

sa correa en arco. Otras eran trabajadas en una tablilla a imitación de las corrientes de acero o bronce.

La silla española fué de adopción moderna. Antes servían de tal dos rollos de totora amarrados, que iban a caer a las costillas del caballo. Encima se colocaba un cuero o el poncho. Todavía usan las mujeres esta silla con el nombre de *numillo*. Las cabezadas i las bridas de plata han sido asímismo de introducción moderna. No obstante, su escasez ha contribuído a darles un valor subido, únicamente al alcance de los caciques i de los ricos en animales i tierras. El rebenque, llamado *talero* por indíjenas i nacionales, suele llevar en el mango láminas envolventes de plata o grabados lineales; pero ejemplares de esta clase ya es difícil hallar.

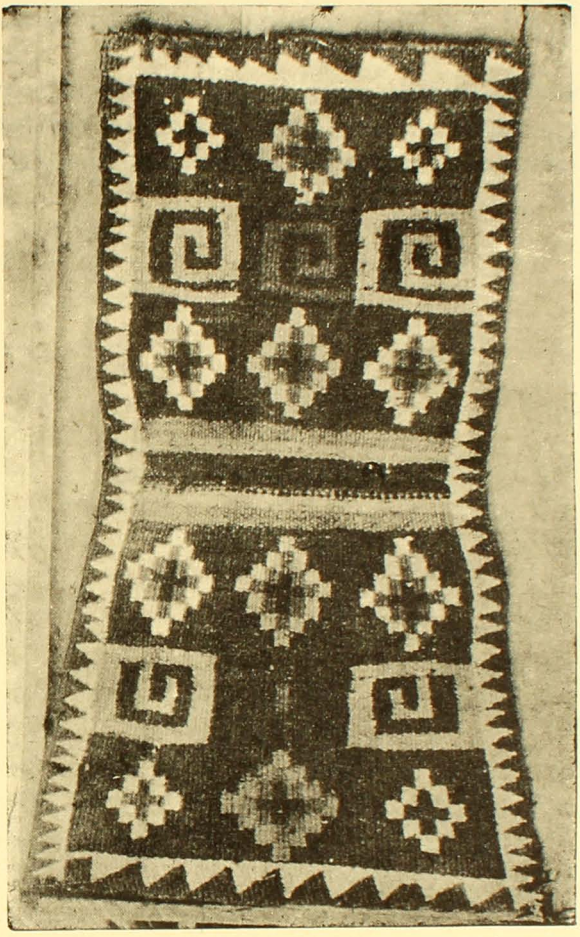
Por lo regular, los oficios han estado repartidos entre los indios. En una casa había un trabajador de utensilios de madera, en otra de objetos de plata i en varias más, de distintas especialidades indíjenas.

Había i hai todavía individuos ocupados esclusivamente en hacer sillas de montar (llamados *chillave*, i otros que solo arreglaban pieles para la montura o pellones *chuyuntucuve*).

Los obreros de vasijas de madera (*mamúllucudave*) fabricaban platos, fuentes, tazas, cucharas, cucharones i estriberas.

Entre estos obreros hai algunos que se dedican únicamente a la fabricación de bancos para sentarse (*huancu*); otros a la de yugos.

A esta misma categoría de trabajadores en madera pertenecen los que tallan a cuchillo remedos de figuras humanas (*collon* o *chemanúll*), para los



Lama con el signo escalerado, grecas y marco de triángulos en líneas aserradas. Temuco

cementerios i las ceremonias de invocación. Estos bancos araucanos eran i son todavía cóncavos, con pies o sin ellos, i mui parecidos a los de las culturas de Tiahuanaco i atacameños que describen los arqueólogos.

No posee el mapuche aptitudes para el tallado. Sus tentativas artísticas son toscas figuras que tienen vaga semejanza a las líneas de la fisonomía araucana.

CAPITULO XX

Los recursos de la vida material

La agricultura a la llegada de los españoles.—Los frutos silvestres.—La caza.—La influencia española en la agricultura.—Los aperos.—La ganadería.—El *hueque*.—La pesca.—Los licores.—Las comidas.—El comercio.—La evolución del traje.

Cuando llegaron los españoles al territorio chileno, los habitantes del norte o los picunches practicaban ya la agricultura; conocían la irrigación i los abonos, sembraban una variedad de semillas i poseían instrumentos agrarios de metal. Este adelanto en el cultivo de la tierra se atribuye a la influencia de los incas, los cuales implantaron sus métodos con bastante rapidez en esta parte remota del vasto imperio.

Se cree que esta celeridad de asimilación de los naturales de la sección austral se debe en primer lugar a que ya poseían una agricultura rudimentaria, a lo menos en la utilización de algunos granos, cuando ocurrió la conquista incaica. Otras circuns-

tancias que obraron en un breve espacio de tiempo en favor del progreso agrícola fueron las medidas de seguridad que implantaron los incas, la supresión de las luchas de tribus i el área estensa de terrenos que arreglaron, fáciles de regarse i mayor que la del oriente de los Andes.

Esta implantación de la agricultura adelantada se estendió al sur i alcanzó hasta cerca del río Teno. El tráfico entre las tribus del norte i las meridionales facilitó la introducción a éstas de algunas plantas de cultivo. Las del centro tenían contacto, a su vez, con las araucanas. La lei de las distancias no imperaba en los pueblos aboríjenes de América.

En efecto, al arribo de los españoles a las márjenes del Bío-Bío, los araucanos hacía tiempo que cultivaban algunos cereales procedentes del norte. Cultivaban en primer lugar el maíz, llamado *hua* por los naturales i «trigo de india» por los peninsulares.

En una de sus cartas al rei, Pedro de Valdivia le da cuenta de que envió la escuadra de Pastene desde Concepción a Arauco «a que cargase maíz»; lo cual bien claro demuestra que se cosechaba ya en cantidades no escasas.

Constituía un suplemento importante en el conjunto de su sistema alimenticio, pues lo utilizaba cocido, *muti* o *mote;* guisado con otros vejetales, en harina tostada, *mulque,* i en pan, *covque.*

Les servía asímismo para la preparación de un licor mui jeneralizado entre ellos, el *mudai* o *muscá.*

El cronista Ovalle dice: «Este maíz ha sido siempre i es el sustento más universal de los indios, porque no sólo les sirve de comida, sino también de

bebida, la cual hacen de harina tostada o desatada simplemente en agua, o cociéndola i haciéndola chicha, que es su vino ordinario».

La papa silvestre i algunas de las variedades introducidas por los incas seguían en valor alimenticio, principalmente en el archipiélago de Chiloé.

Aunque cultivada en menor escala, hallábase también mui esparcida otra semilla de importación peruana, la quinoa o *dahue* (Chenepodium quinoa). Tan agradable al gusto araucano debió ser, que su cultivo se perpetuó hasta los últimos tiempos, i aún ahora mismo suelen verse pequeños sembrados de *dahues* contiguos a las viviendas; la gramínea llamada *mangu;* otras de cebada, el *huegen* i la *teca,* i el *madi* o melosa (Madia sativa o mellosa), de que estraían un aceite comestible, la linaza araucana, completaban esta agricultura incipiente de orijen peruano. El *mangu* araucano, mango llamado por los naturalistas chilenos (*bromus mango*) era una gramínea que utilizaban mucho los indios antiguos en su alimentación, en particular en harina. La introducción del trigo, que daba una harina mejor i más blanca, los obligó a abandonar su cultivo. Se fué estinguiendo por esta causa poco a poco. En el viaje que hizo a la Araucanía don Ignacio Domeyko, jeólogo polaco al servicio de Chile, a mediados del siglo XIX, la encontró en Castro en las tierras de un indio.

Seguramente que principiaban a cultivar, además, a la llegada de los españoles el ají, *trapi;* la calabaza *dahua,* i los frejoles llamados *dugúll* en los grupos del norte i *kelhuí* en los del sur (1).

(1) Córdova i Figueroa, *Historia de Chile.*

Con el cultivo de estas plantas coincidía la recolección de frutos de otras silvestres.

La frutilla silvestre (Fragaria chilensis), *llahuen* en araucano, brotaba en todo el territorio i suministraba al indio comida para el día, pasas para el invierno i la materia prima de un licor fermentado o chicha (1). Raíces i bulbos comestibles cubrían también los campos i aumentaban los productos de su culinaria.

Entre los muchos que recojían se contaban los que denominaron *ngadu, coltro, liuto* (Alstroemeria ligtu) i *lauú* o lahue (Herbetia coerulea), que estraían a la par el indio i la bandurria (Theristicus caudútus) (2).

El *yuyo* (brassica napus), tal vez de procedencia peruana, entraba en la culinaria indíjena i es hasta de preferente recolección.

Al lado de su morada, tenía el indio otro acopio de comida en el bosque, aunque no mui pródigo en plantas de frutos suculentos. Recojía ahí buena cantidad de hongos, como el *galgal, changle, pena opinatra* (3).

Frutos comestibles para el consumo inmediato o para guardar, le ofrecían el avellano (Guevina avellana), el maqui (Aristotelia maqui), la murta (Ugni Molinae), la luma (Myrtus luma) i su fruta llamada *cauchau*, el queuli (Adenostemon nitidus), el roble (Nothofagus obliqua), el peumo o *pegu* (Criptocarga peumus), el boldo (Boldoa fra-

---

(1) Cronistas.

(2) Cronistas i obras del autor.

(3) Ha comido siempre el araucano con avidez i abundandancia un hongo asado que se llama *nolló*.

gans), el *boqui* (enredadera), el quilo (Muhlembergia sagittifolia), el coihue (Nothofagus Dombeyi), que da un fruto que llamaron *llaullau,* el michai (Berberis Dawini), el huigan (Duvana dependens) i muchos otros.

El pino o *pehuen* (Araucaria imbricata), que forma selvas en los flancos de los Andes i Nahuelbuta, era el árbol bienhechor de los araucanos de esos lugares, pues desempeñaba un papel esencial en su alimentación vejetal. Su fruto, el *piñón,* solía proporcionarles comida de reserva para dos o tres años cuando la cosecha había sido abundante.

El año 1908, escepcionalmente seco en el sur, fué de cosecha abundante para los indios del este. Abandonaron sus trabajos de siembra para ir en busca de piñones que les sirvieran para el invierno del año próximo.

Los entierran i tapan cuidadosamente para su conservación. De este depósito se surte la olla, que constantemente permanece al fuego para que coma el que lo desee, a cualquier hora del día.

Los grupos de esas secciones ejercían derecho de propiedad sobre las comarcas de pinares, que fueron trasmitiéndose de familia en familia hasta hace poco. Había, además, en los valles de la cordillera innumerables espacios sin dueños, de libre apropiación (1).

En la actualidad los indios andinos pagan la mitad de los piñones que recolectan al dueño o poseedor del fundo. Aún las tribus distantes se proveían de los pinares, para el invierno, de piñones o *gnelliu.* Hasta hoi mismo viajan de todo el centro a los

(1) Rosales, *Historia,* tomo I, páj. 192 i 193.

valles de los Andes en los meses de Marzo i Abril en busca de esta pulpa, que traen en cargas i almacenan en sus rucas. Suelen vender en los pueblos del sur el sobrante de lo que calculan para su consumo.

Desde el siglo XVII formó el manzano español verdaderos bosques en todo el territorio araucano i aumentó, por consiguiente, los frutos comestibles i los licores.

La busca de vejetales comestibles, raíces, animales pequeños, etc., persiste hasta la actualidad como ocupación de la mujer, la que en esto se ha hecho una especialidad.

Fuera de las frutas i cereales, tenían a la mano para su alimento diferentes especies de aves i animales de caza.

Cazaban la perdiz, *vudú,* describiendo entre varios alrededor de ella círculos que se iban estrechando poco a poco, o bien con perros, indíjenas del país con el nombre de *trehua,* según autorizadas opiniones.

Mataban tórtolas, *maicoñu;* torcazas, *conu* i loros, *tricau,* con flechas i hondas o en trampas llamadas *huachi.* Tan grandes eran las bandadas de estas aves, que un cronista dice que cubrían el sol.

Perseguían el león, *pangi* (félis concolor); el *huemul* (cervus chilensis); el ciervo, *pudú,* (cervus pudú) i el huanaco, *luan* i muchos otros animales menores; a todos los cuales cojían con flechas, hondas i principalmente con el arma llamada *lacai.* Comían, por último, algunas especies de ratones.

Los indios modernos sólo han comido estos ani-

Lama de cuatro fajas de combinaciones romboidales, triángulos opuestos por el vértice cruces y líneas quebradas

males en épocas de hambre, por guerras o malas cosechas.

Con la ocupación española, particularmente en el último tercio del siglo XVI, la agricultura tomó entre los araucanos un impulso mayor i produjo, en consecuencia, una revolución en el orden económico i social, obrando sobre la constitución de la familia i multiplicando en consecuencia las inteligencias i las enerjías en la comunidad patriarcal.

Sin abandonar las semillas que ya sabían utilizar, aprendieron a cultivar los cereales importados por los conquistadores, dando preferencia al trigo, que por su orijen de Castilla denominaron *cachilla*, i la cebada, *cahuella*. Seguían en importancia las habas i las arvejas. Nunca manifestaron inclinación por las lentejas, que encontraban parecidas a los granos de la viruela, ni por las hortalizas i los árboles frutales, fuera del manzano, cuya semilla propagaban las aves.

Pero los primeros cultivos de los indios, anteriores i siguientes a la conquista española, fueron simplemente embrionarios. Los de la costa, dedicados a la pesca i estracción de moluscos i algas marinas, tenían escasa inclinación a la agricultura; sembraban limitados trechos de terreno próximos a las habitaciones. Otro tanto sucedía con los pehuenches, atenidos al abundante recurso del piñón; sembraban limitadísima cantidad de trigo i de cebada desde el siglo XVII (1).

Los de las zonas centrales sobresalían un tanto más como sembradores. Sin embargo, apenas cosechaban lo indispensable para el alimento del in-

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 192.

vierno; los productos naturales subvenían a sus necesidades en las otras estaciones.

Cuando gozaban de la paz i de la independencia de su territorio, incrementábanse sus siembras. En estado de guerra se reducían; porque, temiendo la tala de los españoles, ocultaban sus sementeras en reducidos espacios inaccesibles, como en las alturas de las montañas o en las vegas cubiertas de totora i juncos.

La labor agrícola del araucano de períodos posteriores tuvo que mantenerse, con raras escepciones, en sus límites primitivos, a causa por una parte del escaso terreno de que dispone, arrebatado por el leguleyo o el rematante de tierras fiscales, i por otra a su natural desidia, que entrega sus sembrados a parceros o medieros.

No obstante los datos históricos que podrían acumularse a este respecto i las tradiciones que hasta hace pocos años corrían entre los indios, no han faltado autores que estampen en sus libros la afirmación de que existían grandes sembrados en el período prehispano. La cita que sigue contiene uno de esos asertos.

«Los mapuches i los huilliches se dedicaban a la agricultura de una manera bastante estensiva. En algunos de nuestros trabajos anteriores, habíamos insinuado que estos cultivos entre los mapuches deben haber sido esporádicos i de poca importancia. Durante los últimos años hemos tenido ocasión de hacer investigaciones más profundas sobre este punto para un trabajo que tenemos en preparación i hemos tenido motivo para modificar esta opinión. Ahora podemos decir con seguridad que los mapuches dependían principalmente de la agricultura

Lama de dos fajas de combinaciones romboidales y líneas quebradas

por sus medios de sustento, i si es verdad que esta industria no había alcanzado el grado de adelanto encontrado entre los peruanos, sin embargo, era bastante desarrollada, como igualmente la crianza de *chillihueques* i la utilización de su lana para vestir» (1).

La importación española incrementó, es cierto, las siembras indíjenas; pero no en proporción estraordinaria en espacio ni en cantidad.

Las costumbres agrícolas se fijan en los pueblos indíjenas más que cualesquiera otras. Si a la llegada de los españoles las siembras eran limitadas, lo necesario para el sustento de cada familia, no se comprende que antes hubieran tenido una estensión superior a las necesidades de los grupos que formaban una tribu. En conjunto pudo reunirse en una zona de varias tribus una cantidad apreciable de cereales, particularmente de maíz, pues el cultivo de otras plantas no pasaba de una cantidad mínima.

La manera de espropiación de las cosechas de los indios, al detalle, que hacían los españoles, era lo que los inducía a suponer una agricultura exuberante. Por otra parte, los conquistadores exajeraban por lo común el número de combatientes i el adelanto agrícola para dar relieve a la empresa de la conquista i a la importancia productora de las tierras.

¿Para qué iban los indios a cultivar estensiones de suelo superior a las necesidades de los habitantes de cada familia, que no eran numerosos? No

(1) Ricardo E. Latcham, *La organización social i las creencias relijiosas de los antiguos araucanos.*

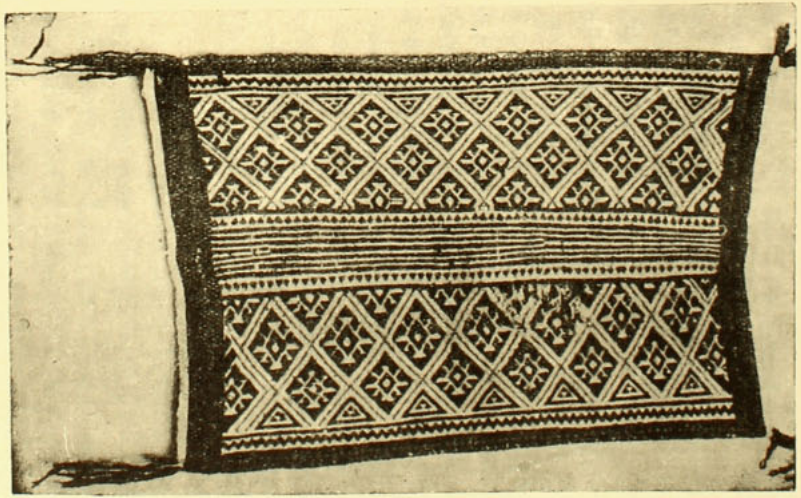
existía el intercambio de cereales de rejión a rejión puesto que todas cosechaban los mismos. Además, carecían de instrumentos que facilitaran el trabajo de elaborar sus tierras, por cuanto, hallándose en plena edad de piedra, sus artefactos eran escasos, pesados i del solo manejo de hombres. Otro factor que limitaba la producción indíjena consistía en la guerra perpetua de tribus, que distraía las actividades del indio a la defensa de sus hogares, de sus cosechas i animales, arrebatados siempre por el más fuerte.

Un considerable número de familias pertenecientes a las parcialidades más espuestas a las invasiones de los tercios españoles, labraban algunos trechos de suelo en los claros de los bosques o en otros sitios arrinconados, para evitar la destrucción de las mieses (1). Debe suponerse que esos espacios serían mui reducidos.

Núñez de Pineda i Bascuñán, que escribía como a mediados del siglo XVII, describe en su libro *Cautiverio Feliz* los pormenores de la faena de cavar un espacio de suelo de un cacique, en la que el mismo toma parte; los parientes i amigos cooperadores de la faena eran como sesenta. De esa descripción se desprende que el trabajo apenas duró un día, lo que indica por cierto la pequeñez del trecho cavado i las dificultades de los procedimientos primitivos (páj. 278). Es un caso típico que sirve para jeneralizar sobre la dilatación de los cultivos araucanos.

No faltan referencias en los cronistas a este respecto. Uno asegura que sus sementeras, que care-

(1) González de Nájera, *Reparo de la guerra de Chile.*



Lama de dos fajas de rombos grandes y pequeños con puntas en los lados

cían de sercados, no pasaba de cuatro o seis almudes de maíz i lo demás en proporción (1). Otro confirma esta aseveración: «Siembran en tan corta cantidad de sus simientas, que no basta a cubrir su indijencia, i aún en este pequeño trabajo de agricultura tienen los varones tan poca parte, que más particularmente es de las mujeres; porque aquellos nada más hacen que preparar la tierra, que lo demás corre a cuenta de éstas» (2).

Documentos publicados e inéditos del tiempo de la colonia hablan a menudo de la desidia de los indios para cultivar sus tierras. Uno de esos documentos estampa la siguiente información refiriéndose a la zona de Arauco.

«Pero poco se aprovechan aquí de la bondad del terreno los españoles i mestizos que componen el corto vecindario de Arauco, por temor de los repetidos alzamientos i revoluciones de los indios, ciñéndose a crías escasas de ganado vacuno i caballar, i a unas cortas sementeras de trigo, de cebada, papas, maíz i algunas menestras, que suelen sembrar en las inmediaciones del fuerte. De estas mismas especies siembran también los naturales, aún con mayor escasez» (3).

La documentación arqueolójica confirma concluyentemente las afirmaciones de las crónicas i de los informes de otro orijen. Las piedras agujereadas, que formaban parte del artefacto para romper la tierra, se han encontrado siempre, sea por hallazgo

---

(1) Miguel de Olivares, *Historia de Chile*.

(2) Carvallo i Goyeneche, *Historia*, páj. 160.

(3) *Informe cronolójico de las misiones del Reino de Chile*: Gay, *Documentos*, tomo I, páj. 330.

casual o rebusca intencional, en pequeños espacios del terreno plano o de lomajes desarbolados. Cerca de los primeros se notan indicios de haber existido habitaciones en tiempos lejanos de los modernos, por la vecindad de las corrientes de agua, las demostraciones de talas arbóreas i por el encuentro de una que otra piedra de las utilizadas por los primitivos. Fuera de los recintos señalados, ha sido raro el hallazgo de alguna piedra perforada.

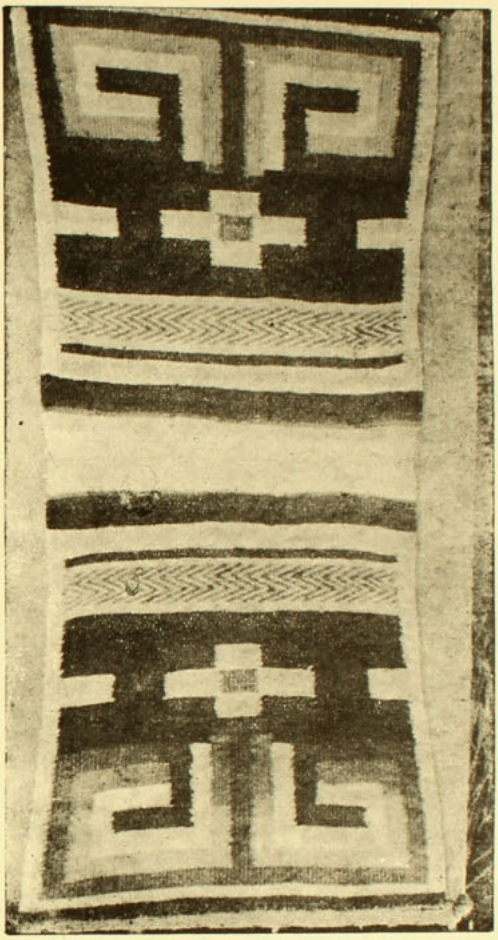
Esta limitación ha sido comprobada en las cercanías de Angol i en los lugares de Purén, Lumaco, Itraque, Collipulli, Guadava, Traiguén i Victoria, de la provincia de Malleco; en las vecindades de Temuco, menos que en las de Angol, i en los lugares de Galvarino, Cholchol, Voroa e Imperial, de la provincia de Cautín (1).

Otra comprobación de la exigüedad de las cosechas de los indios antiguos es la escasa capacidad de las vasijas en que guardaban sus semillas i que se perpetuaron hasta el mayor acopio del trigo; eran un cuero en forma de bolsa, *orron;* bolsa de junco o totora, *huilli;* cuero completo de oveja o ternero, *chorron,* i un tronco hueco semejante a una barrica, *sacó ma müll.*

Durante la república las sementeras conservaron sus límites estrechos de los siglos anteriores i la carne formaba todavía la base de la alimentación indíjena. Solamente cuando se establecieron molinos i casas compradoras, las cosechas tomaron un incre-

---

(1) Algunas de estas esploraciones fueron practicadas por el autor, desde 1894 a 1909, i otras por los sembradores de trigo i respetables hacendados que por su encargo, le comunicaban sus observaciones.



Lama de los araucanos argentinos con cruces, ganchos griegos y fajas de líneas en zig-zag. Colores blanco, rojo, negro y morado

mento que crecía de año en año. De unos cuantos almudes o canastos de trigo que antes bastaban para la alimentación anual, la cantidad sembrada ha llegado al presente desde 10 sacos hasta 100 i más.

Las casas compradoras anticipan fondos por una parte o el todo de la producción, lo que en el lenguaje de nuestros campesinos se llama «comprar en yerbas». El indíjena prefiere quedar sin un grano de cereal antes de faltar a sus compromisos.

Este ensanche de la producción fué concluyendo gradualmente con los instrumentos i las prácticas tradicionales. Cuando las siembras eran limitadas, la faena cooperativa de la trilla se ejecutaba con los piés, operación que los indios llamaban *ñihuin*.

Se hacía un monton de las espigas del trigo, i alrededor de él se estendía en el suelo una capa de cierto espesor para que fuese pisada. Arriba se colocaba un viejo con tambor. Comenzaban a jirar en torno de este haz parejas de cuatro o más hombres i mujeres, tomadas de las manos, con un paso arrastrado para separar el grano de la espiga. A veces precedía a los trilladores algún tocador de pito i cascabeles. Un enmascarado, *collon-collon*, se entretenía en hacer reir con sus bufonadas a los concurrentes. Duraba este trabajo dos o más días, i en ella el dueño de la trilla mostraba todo empeño en dejar contentos a sus cooperadores con toda la comida i el licor que podía suministrarles.

Vino después la trilla con yeguas, que en cada reducción se criaban principalmente para este objeto i la reproducción de caballos.

Cuando se incrementó la siembra de trigo hasta llegar a las proporciones actuales, los indíjenas adoptaron las máquinas de trillar. Adquiridas por

los ya pudientes, los demás recurren a ellos para que les trillen sus porciones mediante el pago por maquila.

Largos siglos transcurrieron para llegar a la adopción de las herramientas modernas.

A la llegada de los españoles, la industria araucana no había salido de la edad de piedra. Por eso eran todavía de pedernal sus armas, adornos i aperos de labranzas. Entre los últimos había unos instrumentos mui jeneralizados, los *hueullus*, «unos a modo de tenedores de tres puntas; otros son a semejanza de palas de horno, de dos varas de largo, tan anchos de arriba como de abajo» (1). A éstos adaptaban la piedra agujereada (*ratancura*). Servían para estraer raíces i papas silvestres, cavar la tierra con la punta i romper los terrones por el lado de la piedra horadada.

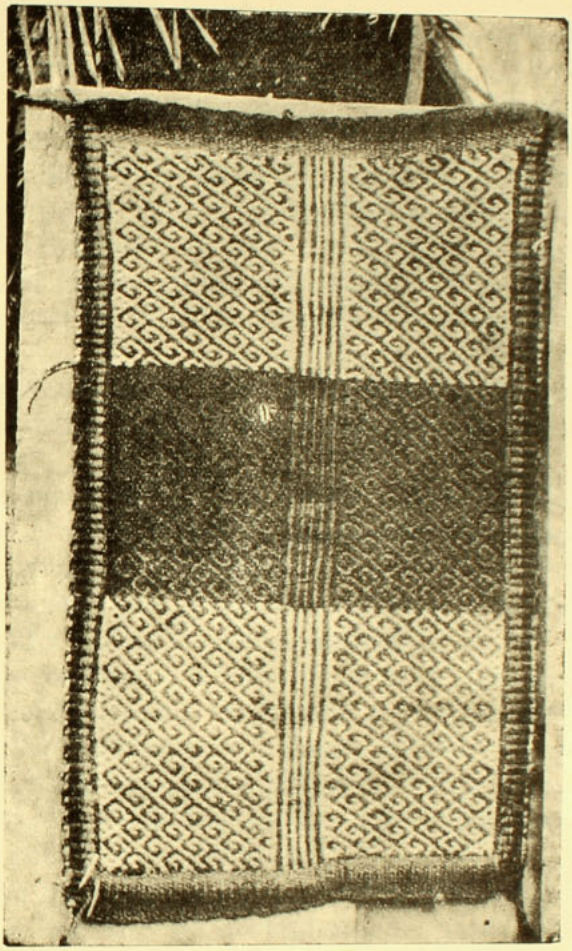
Usaban, asímismo, palos aguzados de maderas duras como la luma, a los cuales agregaban a veces espátulas de animales, que llamaban *voro* en el norte i *forro*, hueso, en el sur.

Distinguíanse en la fabricación de estos instrumentos de labranza los indios de la isla Mocha.

Servíanse de otras herramientas de madera que terminaban en punta o en forma de pala, tanto para trabajos agrícolas como para los de construcción: «*pal*, que son a modo de barretas de una madera mui pesada»; *pitrón*, chuzo; *maichihue*, que se asemejaba a un azadón. Fabricábanlos por lo común de la madera de luma. A la acción de romper la tierra con el último, se llamaba por eso *lumatun*.

---

(1) Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio Feliz*, páj. 278.



Lama de ganchos griegos o grecas

«Los araucanos, quizá influenciados por los diaguitas-atacameños usaban también palas de madera de dos diferentes clases» (1).

Hasta el presente se ha perpetuado un instrumento conocido con el nombre de *calla*, para estraer raíces, que es un palo que termina en un pedazo ancho de hierro. Todavía no ha desaparecido del todo esta primitiva costumbre de sembrar con un palo agudo llamado *pilohue*. En una tierra blanda, las indias van cavando agujeros en que depositan las semillas i cubren en seguida de tierra con un pié. Para el mismo objeto utilizan las reducciones apartadas otro de la misma especie que denominan *rengahue*.

Los instrumentos de labranza aumentaron de un modo que influía en el incremento paralelo de la agricultura.

En algunas tribus los prisioneros españoles introdujeron el arte de forjar el fierro. Servíanse para ello de fraguas pequeñas i rudimentarias, con fuelles de cuero, que duraron hasta poco antes del sometimiento definitivo de Araucanía.

Como no conocían la minería ni la metalurjia, utilizaban el fierro que cambiaban a los españoles, en especial las herraduras, i el que recojían en los encuentros o quitaban a los prisioneros. Las herraduras aguzadas i metidas en un palo, reemplazaban a los antiguos *hueullus*.

Pudieron preparar así los primeros cuchillos i las hachas, que fueron reemplazando paulatinamente a los instrumentos de pedernal, hueso i con-

---

(1) Dr. Uhle, *Fundamentos étnicos i arqueolójicos de Arica i Tacna*, páj. 19.

cha. Arreglaron entonces instrumentos de agricultura más pesados o con puntas de hierro, los cuales hicieron innecesarias las piedras agujereadas que se adoptaban a las estremidad superior de un palo.

Hasta consiguieron imitar una hoz o *ichuna* para segar i un primer arado de forma tosca i sencilla, que consistía en un madero grueso i arqueado, con una piedra en la parte que se doblaba hacia el suelo. Arrastrábanla dos a cuatro hombres para formar con él surcos imperfectos i superficiales. Como al primitivo instrumento de labranza, dieron a esta imitación de arado el nombre de *hueullu,* palabra que significa «dar vuelta».

Se perfeccionó con el tiempo este primer arado con la adaptación de un mango, *neghué timun,* i de una pieza de madera para romper la tierra *hueullu,* a la que se agregaba a veces una punta de hierro. Todo este instrumento, que se arrastraba con bueyes, se llamó i se llama todavía *timun,* de timón.

Idearon también una carreta sin ruedas de tres palos que formaban un triángulo, con la base menor que los lados. Designáronla, hasta hace un medio siglo a esta fecha, con el nombre de *larta.* Posteriormente le agregaron ruedas elaboradas de un solo trozo de madera en forma de disco, que son las que aún se usan en algunas reducciones.

Por carecer de animales domésticos, estas agrupaciones no pasaron, pues, por el período de pastoreo.

El único animal que los araucanos domesticaron con estraordinaria solicitud antes de la conquista española, fué el llama peruano, que los cronistas llamaron *chilihueque* o carnero de la tierra

i los indios, simplemente *hueque*. Lo poseían los caciques i los ricos, *ülmen*, en escaso número, comunmente, «y los crían los indios con grande regalía por la lana, y miran mucho por ellos, guardándolos dentro de sus casas porque es la mejor hacienda que tienen para comprar mujeres» (1).

Su propagación se facilitó por lo favorable del clima i por la abundancia de pastos.

De mucha utilidad por su carne i su lana, como por su fuerza aplicada al transporte i su uso para ciertas ceremonias, públicas se comprende que sólo fuese patrimonio de ricos, de caciques. Eran una gran riqueza en los demás poseer diez o doce.

Divididas se encuentran las opiniones acerca de si el *hueque* es el llama de los peruanos o el huanaco domesticado.

Sin contar con la razón *lingüística* de que existe una palabra en el mapuche para designar este animal, *luan*, debe tomarse en cuenta la opinión de los cronistas. Los padres Rosales i Ovalle, entre otros, afirman que el *chilihueque* era el llama del Perú (2).

Entre los actuales araucanos, los mui viejos especialmente, predomina la creencia de que no era el *hueque* el mismo *luan*.

A fines del siglo XVIII todavía poseían algunos los caciques de Huequén, aldea cercana a la ciudad de Angol.

A juzgar por la etimolojía de ese nombre i la tradición, los hubo en ese lugar en crecido número, i hasta señalan los indios más viejos un paraje que

---

(1) Rosales, *Historia Jeneral, tomo I*, páj. 324.

(2) Rosales, tomo I, páj. 324; Ovalle, tomo I.

tuvo el nombre de *Malalhueque, corral de hueques* (1).

En la misión de Mariquina, en Valdivia, quedaban también de estos animales a fines del siglo predicho. «En la parcialidad de Marileu situada a distancia de dos leguas de la misión, en una pampa la más alegre i fértil de toda ella, se conservan aún algunos *chilihueques*, que son los carneros antiguos del reino de Chile, llamados llama en el Perú, de los cuales se servían los naturales para conducir sus cargas (2).

Solamente en el último tercio del siglo XVI, la raza araucana comenzó a dedicar la mayor parte de sus actividades al pastoreo con la introducción de los animales de la península española.

Al partir de esa fecha, la cría de caballos había tomado entre los araucanos una estensión tal, que no había rejión del territorio que nos los tuviese en crecida cantidad.

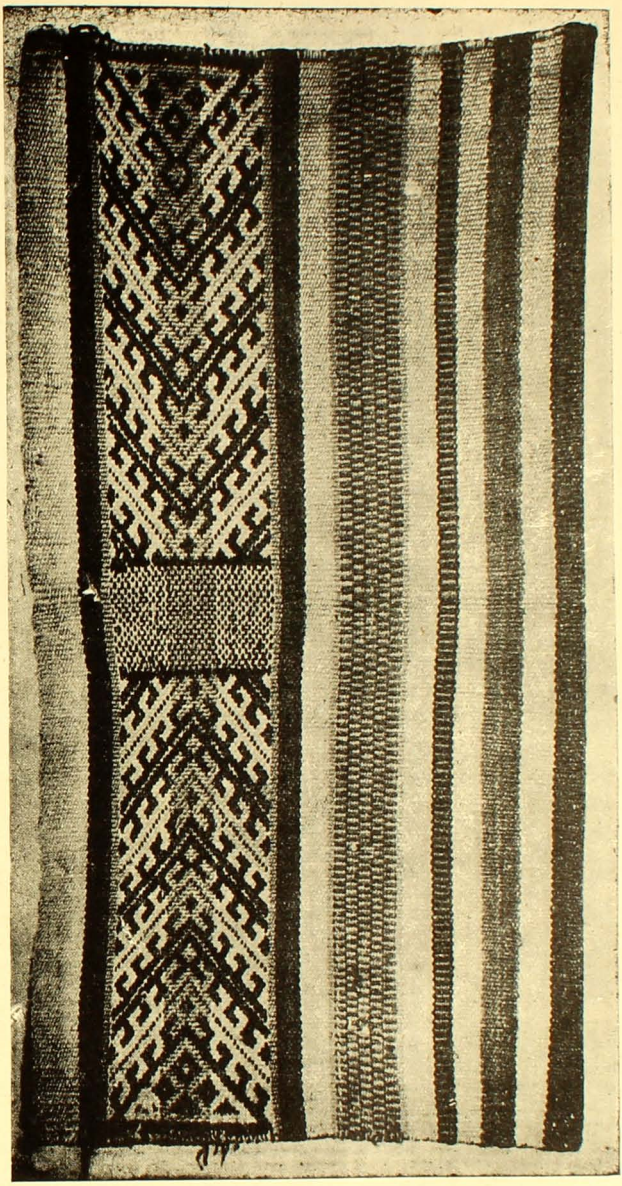
Cuidaron los primeros potros i yeguas, *auca*, que obtuvieron en la guerra i denominaron *huequeinca*, con una solicitud admirable. El medio apropiado por su abundante vejetación herbácea i el afán constante del indio para arrebatarlos al enemigo, aceleraron su reproducción, sobre todo después que desaparecieron las ciudades del sur.

Al mismo tiempo de dilatarse la crianza del ca-

---

(1) Datos suministrados por el cacique León de Huequén, a fines del siglo XIX. Este León o *Pangi* era un anciano como de 90 años.

(2) Gay, *Documentos*, tomo II, páj. 350.—El doctor en filolojía don Rodolfo Lenz trae en su libro *Diccionario etimolójico de las voces chilenas*, etc., un interesante artículo sobre el orijen de este animal.



Mitad de una lama de dos fajas de ganchos que forman triángulos y varias bandas centrales. Temuco

Detalle de un trarihue
o cintúrón de cruces.

ballo, el araucano supo domarlo con destreza i adaptarlo en todos sus usos a la nueva vida, desde la alimentación hasta la guerra. Sin este continjente tan eficaz, la característica guerrera del indio no habría podido resistir muchos años a la superioridad del conquistador.

Las condiciones del clima, su vida trabajada i el descuido en seleccionarlo para su mezcla, crearon el caballo indíjena, que existe todavía con rasgos propios, delgado, lento i resistente a la fatiga, al hambre i a la intemperie.

Al ganado caballar seguía en importancia la oveja, *ovicha,* que produjo, asimismo, un progreso notable en la alimentación i en la indumentaria.

El tipo de oveja introducido al territorio araucano era el español llamado merino, el cual, en un ambiente nuevo i lluvioso, entregado a su desarrollo natural, se transformó en una raza indíjena inferior, de cuerpo irregular i angosto, lana larga i gruesa, patas finas i prolongadas. Pudo haberse multiplicado en grandes proporciones, favorecido por los pastos exuberantes, pero los indios cuidaban rebaños escasos, de 20 a 50 cabezas por casa, como término medio, número con todo que en el conjunto de una familia crecía bastante (1).

Se contentaban con lo meramente necesario para completar el sustento animal y atender a las exijencias del tejido araucano, limitadas a los ponchos, mantas i telas para el chamal.

El cruzamiento de la oveja indíjena se verificó

(1) Noticias anotadas por el autor en varias reducciones. Este número persistió hasta el sometimiento definitivo de las tribus.

en Araucanía en época reciente, cuando las tierras se entregaron a la colonización nacional i estranjera.

El buei, *mansun*, que no ha perdido hasta hoi mismo su tipo de orijen ibérico, halló igualmente condiciones favorables para su desarrollo en el clima del sur. El araucano prestó a su crianza menos atención que al ganado caballar i al ovino. Apenas contaba cada familia con un número que vàriaba entre cuatro i seis.

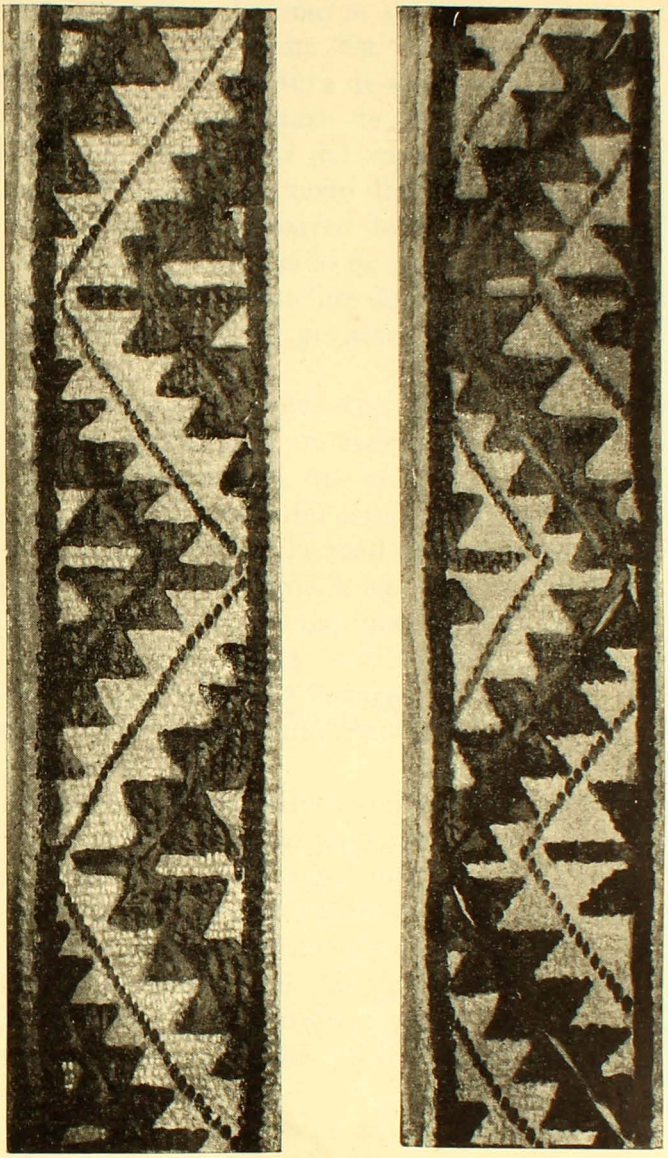
La reproducción de otros animales i de las aves de corral, figuraba en la ganadería indíjena como complementaria únicamente de las anteriores.

Para la crianza de sus animales no tuvieron necesidad de moverse de un sitio a otro, mucho menos en los primeros tiempos de la ocupación española, en que los prados i las campiñas de pasto abundaban más que en los que siguieron a esa época.

No manifestaron los indios en ningún tiempo inclinación a la crianza del ganado cabrío, tanto por la inferioridad de la carne como por ser este rumiante perjudicial a los sembrados, antiguamente sin cierro.

Faenas complementarias de la agricultura han sido la esquila, el cierro i la marca. En épocas pasadas no hacían los araucanos una esquila sistemada, sino que cortaban con cuchillo la cantidad necesaria para sus tejidos. Ahora hai tiempo fijo para trasquilar (*quediñ*), los meses de Octubre i Noviembre.

La marca de animales es una faena de carácter cooperativo i de tiempos modernos. Rodéase el ganado, enlázanse las reses que van a ser marcadas. A la aplicación de la marca sigue a veces la castra-



Detalles de un trarihue o cinturón de líneas aserradas de triángulos

ción. Terminada la faena, sigue una fiesta que se prolonga hasta dos días. La marca de propiedad ha tenido también su evolución. En un principio consistió en el corte o la partidura de una oreja, en el desprendimiento de un pedazo de cuero de los encuentros o de la gargantilla del vacuno, operación ejecutada siempre de un modo diferente. Después los indios adoptaron la marca de figuras jeométricas, importada del otro lado de la cordillera. Estas figuras reproducían muchos de los detalles de la cerámica i de los tejidos peruanos reflejados en el estilo incaico.

Otra reunión campestre i moderna que proporciona al indíjena motivo para un trabajo colectivo es la construcción del cercado, que se ejecuta a la entrada de invierno. El dueño del cerco o del corral que se va a construir, reúne la madera necesaria previamente e invita en seguida a sus vecinos. El día fijado se principia la faena, que consiste en plantar palos gruesos i adaptar a ellos otros más largos i horizontales. Concluída la tarea, el invitante ofrece a sus cooperadores una manifestación de comida i licor (1).

Las tribus del litoral manifestaron mui escasa inclinación a la agricultura i al pastoreo. La pesca i la estracción de moluscos i algas marinas continuaban siendo sus ocupaciones habituales. Para los que habitaban las orillas de grandes ríos o lagunas, la tarea de pescar era ocasional. Ahora, por lo jeneral, el indio del centro no se aplica a la pesca.

Para esta operación se valían de redes, *ñehueñ*,

(1) En el libro *Las últimas familias i costumbres araucanas* del autor se detallan estas reuniones, páj. 250.

que fabricaban con hilos de juncos o cortezas de árboles i sumerjían con piedras agujereadas o de pequeñas escavaciones laterales (1). El *chagual*, cardón (Puya coarctata), les suministraba las boyas. Los costinos hacían, además, en la playa corrales de piedras o de empalizada, en los que la alta marea dejaba depositados los peces.

Antes de la conquista española, los araucanos conocían las redes i las bolsas del junco llamado *ñocha*, semejantes en el tejido en malla a las que usaron los pueblos costinos del norte, desde Arica a Taltal. Esta semejanza de textura podía comprobarse hasta hace poco tiempo en las redes araucanas.

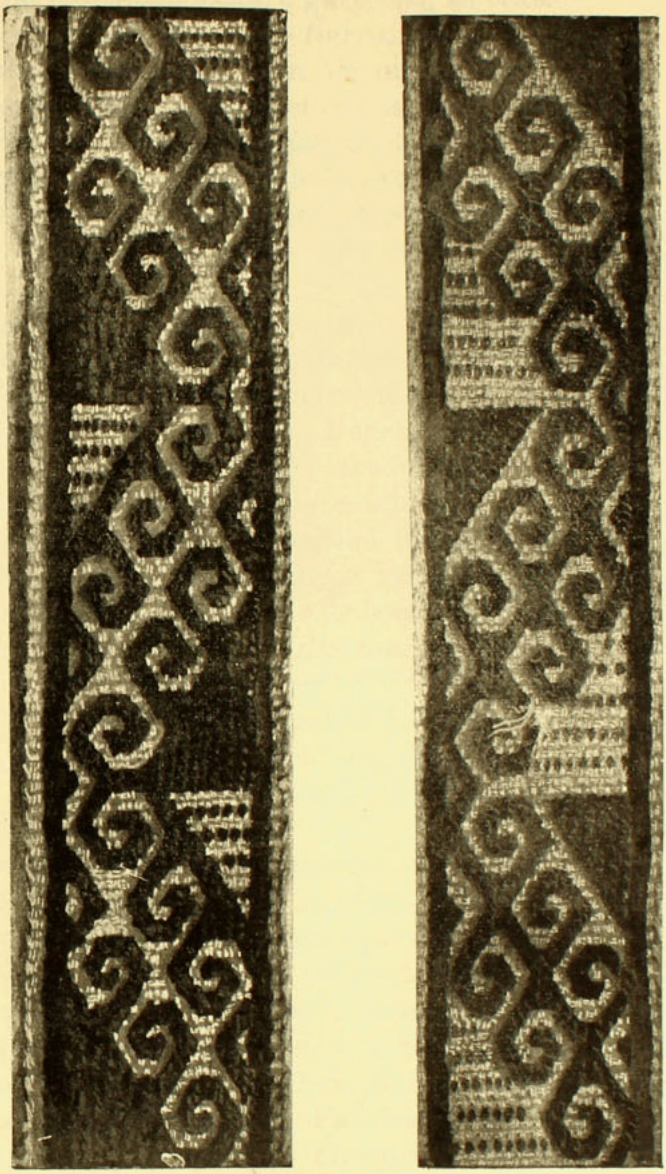
En los ríos armaban nasas de varillas entretejidas, llamadas *llolles* que encerraban los peces en la noche.

Conocían los arpones i anzuelos, que arreglaban de espinas i huesos i ataban al cordón del junco denominado *ñocha* (Bromelia landbecki). Estos instrumentos guardan una paridad completa con los mismos de las costas del norte, de Arica a Taltal, según se deja ver en ejemplares sacados de los conchales del sur del Bío-Bío i existentes en el Museo Nacional i colecciones particulares.

Según los cronistas, en las aguas mansas adormecían el pescado con estractos de yerbas i cortezas fuertes, i en seguida lo ensartaban con un instrumento de tres ganchos puntiagudos. Hasta hace pocos años los indios del interior pescaban colocán-

---

(1) Los indios de la costa llamaron *mallel* i los de la provincia de Cautín, que no practican hoi la pesca, le dan el nombre de *ñichalhue*.



Detalles de un trarihue de ganchos griegos

dose en hileras en la orilla de un río i ensartando los peces con un palo aguzado o garrocha, en ocasiones con tres o cuatro puntas de fierro, el *rinquihue*.

En otras ocasiones entraban en una canoa dos hombres al río, uno iba remando en la popa i otro de pié en la proa. Cuando veían un cardumen de peces, la canoa se detenía i el de la proa hacía funcionar el *rinquihue* i rápidamente arrojaba al barquichuelo el pescado ensartado para seguir la operación.

En algunas reducciones pescan con mantas o ponchos en sitios en que las aguas son mansas. Sumerjen el poncho en el agua amarrado con lazos de junco en las cuatro esquinas. Ponen encima del poncho la ceniza del mote recién lavado. Llegan los peces a la ceba i dos hombres que están en la orilla, recojen con toda rapidez el poncho donde se habían metido algunas piezas. Otras veces la pesca se hacía con un canasto grande i de boca ancha, que sostenía un hombre desde la orilla con una vara de colihue.

A estos procedimientos agregaban los habitantes de las playas del mar, la pesca con anzuelos i la red, para lo cual se metían aguas adentro en sus frájiles canoas.

El arte de la navegación se encontraba entre ellos en el estado que corresponde a las sociedades de tipo inferior. No conocían las velas i sus embarcaciones no pasaban de ser toscos i peligrosos aparejos.

Los principales eran la canoa, *huampu*, i una balsa, *trangi* hoi *llangi*, que hacían de totora, carrizos, troncos de *chagual* o madera liviana, atados con *voqui*, enredadera del sur. Fabricaban la primera de un tronco de árbol de dimensiones varia-

das, que ahuecaban con fuego i hachas de pedernal primero i en seguida con instrumentos de hierro. Celebraban fiestas para cortar el árbol, para alisarlo, ahuecarlo i echar al agua la canoa. Todavía se conserva esta embarcación entre los indios.

Solían servirse como de timón de un pedazo de madera ancha parecido a una pala. Los remos eran palos con una corteza de árbol atada en uno de sus estremos. Aprendieron después a elaborarlos de una sola pieza.

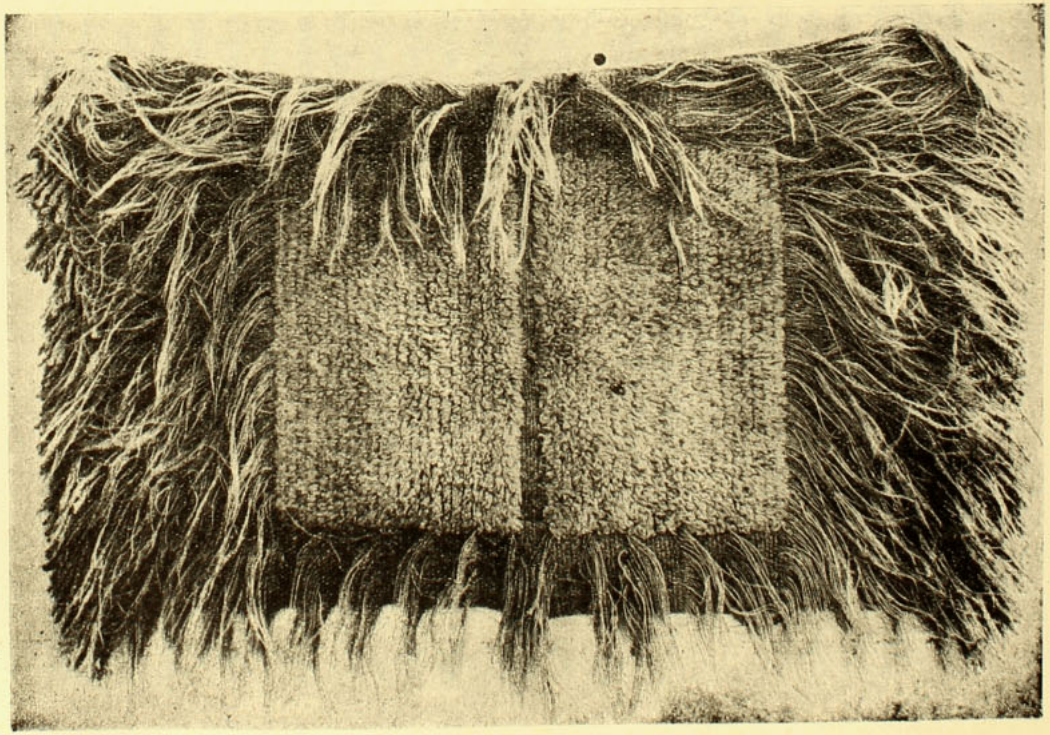
Todas las faenas agrícolas de acción cooperativa tenían el carácter de fiestas, *cahuiñ*, para los concurrentes. Las había para cerrar un cortijo, sembrar, trillar, etc.

Tales fiestas, que se verificaban con un ceremonial determinado, exijían un gran consumo de licor.

La pasión de la embriaguez se ha desenvuelto con enerjía entre los araucanos desde antes de la llegada de los españoles hasta el día. Siempre han bebido enormes cantidades de licores.

Antes de la conquista española fabricaban numerosos brevajes fermentados de las frutas i semillas de la exuberante flora araucana. Entre muchos, utilizaban los frutos del molle (Litrea molle), del maqui (Aristolia maqui), de la luma (Myrtus luma), de la murtilla (Ugne Molinae), la quinoa (Chepodium quinoa) i la frutilla (Fragaria chilensis). El jugo fermentado de esta fruta, que alcanzaron a mejorar por cultivo, sobresalía por su gusto menos desagradable.

La bebida araucana por excelencia fué la chicha de maíz (*mudai*), de importación peruana. Obteníase la levadura, que hacía fermentar el licor, por



Choapino negro

masticación ejecutada por las mujeres viejas i los niños.

Abandonaron la fermentación por este medio primitivo cuando dispusieron de los cereales españoles, para reemplazarla por una levadura que obtenían haciendo podrirse un poco de trigo o de maíz en un hoyo. Por último, las mujeres aprendieron a preparar una levadura parecida a la común.

El manzano que se propagó en condiciones tan favorables en el territorio, les proporcionó otra materia prima para aumentar el número de sus bebidas fermentadas (*pulco*, chicha de manzana).

No sucedió lo mismo con la vid.

En las zonas donde el clima favorece su cultivo, los indios no plantaron una sola cepa en sus cortijos.

Las múltiples labores que exije la fabricación del vino, eran incompatibles con la falta de previsión i la neglijencia del indio.

Pero si no aprendieron a elaborarlo, supieron beberlo con creces. Desde que se afirmó la dominación española, el vino i el aguardiente formaban la base de los trueques de especies entre los indios i los mercaderes.

Desde el siglo XVIII hasta la conquista definitiva por el ejército de la república, se introducían al interior desmedidas cantidades de arrobas.

Cuando se fundaron pueblos i surjió la industria del alcohol de fábrica, continuó en mayor escala el consumo de aguardiente hasta producir en una parte de la población indíjena un verdadero estado patolójico.

En la actualidad, la inclinación atávica del in-

dio de otros tiempos va disminuyendo progresivamente por la mayor dedicación al trabajo agrícola i la extinción de algunas de sus reuniones tradicionales.

Desde la fundación contemporánea de los pueblos la frontera i el natural incremento del comercio, se operó un cambio en los ocupaciones del araucano: perdió su antigua estensión la cría de animales i aumentó el cultivo de las tierras.

Los medios de existencia cambiaron igualmente. Los alimentos de orijen animal disminuyeron para ceder en gran parte su lugar a los vejetales, tanto los cosechados, como el trigo, la cebada, el maíz, las arvejas, etc., cuanto los de producción silvestre, como los hongos i yerbas de las diferentes estaciones.

A estos alimentos vejetales se agregan en verano las frutas silvestres.

La carne no se come habitualmente entre los indios sino en ocasiones fortuitas. Sus animales no están destinados al consumo sino a los trabajos agrícolas i a la venta en dinero.

La panificación tampoco es cotidiana en la cocina indíjena; desconoce el uso del horno i sólo emplea la ceniza caliente.

Para sus comidas no tiene horas fijas: come cuando las viandas están preparadas i en su defecto, las provisiones de consumo estraordinario, como harina tostada con agua (*ulpu*) i mote. Es apasionado por el ají.

En una habitación suelen hacer las mujeres por separado sus guisos. Si en una misma viven el padre, una hija viuda i un hijo casado, hai tres fue-

gos. Unas a otras se van invitando a la hora de comer el contenido de la olla (1).

Agregaban todavía a tan variadas materias alimenticias muchas algas marinas, como el cochayuyo, *collof*, (Durvillea utilissima), el luche (Ulva lactuca) i la *lualua*, también alga marina que se come en el sur por indíjenas i chilenos. Hasta el presente van los habitantes del centro a proveerse de cargas de este alimento antes del invierno, o los del litoral viajan adonde aquéllos para cambiar estas especies por otros objetos.

Desde el último tercio de siglo XVI, cuando las relaciones económicas se estendieron por el aumento de actividad i consiguientemente de producción, las transacciones comenzaron a ser más determinadas. Las tribus sometidas o las en tregua con los españoles, celebraban con éstos frecuentes permutas de objetos. Las primeras aportaban algunos animales, uno que otro producto natural i en ocasiones pequeñas porciones de oro en polvo, que habían aprendido a estraer, i los segundos, pedazos de hierro, artículos de necesidad i mercancías de adorno. Otras veces el tráfico se operaba entre los araucanos i los indios *yanaconas* o de servicio de los españoles (2).

Al comenzar el siglo XVIII el desenvolvimiento comercial se habían estendido un tanto más. «Aún no se ha introducido el uso de la moneda, dice el historiador Molina refiriéndose al tráfico interior. Todo suele hacerse por la vía del cambio; éste es

(1) Costumbres anotadas por el autor.

(2) González de Nájeera, *Reparo de la guerra de Chile*, páj. 170.

reglado por una especie de tarifa convencional, según la cual todas las cosas comerciables son apreciadas con el nombre de *cullin* o paga. Así un caballo o freno forma una paga; un buei, dos, etc. El comercio esterno se hace con los españoles, a los cuales dan ponchos i animales en cambio de vino o mercaderías de Europa» (1).

Antes de promediar el siglo apuntado, los araucanos disponían de un sobrante mayor de animales, mantas i productos naturales, que cambiaban a los españoles por jéneros de importación, herramientas, vino i aguardiente.

En estos cambios los indios solían obtener algunas monedas de plata, que estimaban no por su valor real, sino para fundirlas i trabajar adornos para las mujeres i piezas del arreo de montar.

Para efectuar este cambio de especies los indios tenían acceso a los fuertes i los mercaderes españoles que salían de las poblaciones del sur, obtenían permiso para internarse en el territorio. A medida que avanzaban en él, con la venia de los caciques, a quienes regalaban algunos objetos, iban distribuyendo sus mercaderías por un número convenido de animales. El día señalado para el regreso, los compradores concurrían puntualmente a cancelar los valores adeudados. Los caciques hacían acompañar al comerciante de algunos individuos hasta la línea de frontera.

En el siglo XIX, antes i después de la independencia, continuaba siendo el ganado el medio económico preponderante. Concurrían entonces los in-

---

(1) Compendio anónimo de la historia Civil, páj. 184.

dios con una porción de animales a los fuertes de las fronteras, donde se establecía una especie de feria. En los últimos años de la ocupación del ejército chileno, los indios vendían ya sus animales por dinero.

En esa misma época hasta la pacificación definitiva de la Araucanía, los mercaderes entraban al interior con un salvo conducto de las autoridades militares. Se encaminaban a una reducción determinada con carretas o recuas de mulas cargadas con los artículos del gusto del indio, como pañuelos, cintas, cuentas, peines, añil, agujas, cuchillos, hachas, vino i aguardiente.

En el tránsito de su viaje tenía que ir regalando algunos objetos a los caciques principales.

Tan pronto como llegaba al término de su itinerario, el jefe de la reducción, previamente gratificado, hacía que se llamara la jente con el *cullcull*, cuerno. Cada comprador tomaba el objeto de su agrado i convenía en pagarlo con animales.

Un decálitro de aguardiente se cambiaba por un novillo.

Seguíase una reunión mui animada que degeneraba en borrachera, prolongada tanto cuanto era la cantidad de licor que introducía el mercader.

Cuando el comerciante anunciaba su regreso, todos los deudores concurrían a pagar con admirable exactitud. El cacique hacía acompañar al comerciante de varios mocetones hasta alguna distancia; pero sucedía a menudo que éstos u otros lo despojaban en el camino. En otras ocasiones este despojo se verificaba en la misma reducción de la venta, o el mercader estafaba a los indios, de todo lo cual

prevenían choques de grupos en que tenía que intervenir la fuerza militar (1).

Aunque limitado, existía, pues, un comercio efectivo desde el siglo XVIII. Creaba a las colectividades indíjenas nuevas i mejores condiciones de existencia, establecía una comunicación más frecuente con la raza superior e impulsaba sus primeras tentativas artísticas e industriales. El comercio constituía de esta manera el medio más eficaz de la civilización.

De manera que el comercio indíjena tuvo una fase primitiva en que se efectuaba el trueque, no entre vecinos, que tenían bastante conformidad de hábitos i necesidades, sino entre clanes distantes i de recursos distintos. Después la de venta al contado, practicada por mercaderes ambulantes que entraban al territorio araucano en caravanas o por los indios que salían periódicamente a ferias determinadas. No alcanzó a formalizarse el acto a crédito. Solamente en la actualidad, por el aumento de la producción agrícola i de las vías de comunicación, las transacciones a término se han jeneralizado entre los mapuches.

El comercio i el pié de adelanto en que ha permanecido el arte de tejer entre los indíjenas ha influído en el mejoramiento de su manera de vestir.

Desde épocas prehistóricas los araucanos se cubrían con plumas, pieles de animales i tejidos hechos con hilos de junquillos o corteza de árboles.

---

(1) Archivo del territorio de Angol i datos recojidos en 1895 por el autor, de algunos traficantes antiguos del territorio araucano i que en aquella fecha disfrutaban de posición holgada.

Los peruanos trajeron a este país la vestimenta de su país, i la indumentaria araucana corresponde íntegra o poco modificada a la de los incas.

Los araucanos la adoptaron sin dificultad, tanto porque los reguardaba de las inclemencias del clima, cuanto porque venía a fomentar su propensión a adornarse; la idea de cubrirse por pudor se ha manifestado con posterioridad a las necesidades del abrigo i del adorno.

El poncho cosido debajo de los brazos, de los peruanos, dió a nuestros aboríjenes una especie de camiseta. Agregabánse a ésta la banda frontal, el poncho ordinario, grande i desprendido; calzones cortos i abiertos a los lados, faja ancha a la cintura. Las mujeres tomaron también la camiseta, la faja frontal i además la túnica o chamal, desde la cintura hasta las rodillas, i un chal mui corto a modo de esclavina, prendido por delante con el *tupu* peruano.

En un principio suministraba lana a los indios el *hueque* o llama que domesticaron i reprodujeron con facilidad; pero sólo proporcionaba una escasa porción de esta materia prima para los caciques i sus familias. El resto de la jente continuó empleando para su vestido las plumas, las pieles i los tejidos vejetales, según la rejión.

Tradiciones casi borradas ya, dejan entrever la existencia de una técnica de combinación en este período i el siguiente de la conquista española; trabajáronse entonces tejidos en que se mezclaban los hilos de lana con los de corteza de árboles.

Con la introducción al territorio araucano del ganado ovejuno de los españoles, comenzó a jeneralizarse poco a poco la ropa de lana.

En el siglo XVII el vestuario indíjena persistía en su forma anterior; aunque con las variantes que indican las piezas siguientes:

Banda roja para la cabeza, tejida de lana lisa o con ornamentaciones, a la cual se agregaba un penacho de plumas en los días de empresas guerreras. Entre los caciques era moda de buen tono llevar el sombrero español.

Camiseta al estilo del período precedente.

Calzones estrechos i cortos.

Faja ancha en la cintura.

Poncho de fleco, de un color u ornamentado.

Calzado rudimentario o sandalia, que tenía entonces el nombre de *kelle*.

Completaban a veces el traje entre la jente de autoridad, una chaqueta o el jubón español i polainas de lana, adornadas también con dibujos tejidos.

La indumentaria femenina constaba de estas vestiduras.

La faja frontal, guarnecida con las piedras llamadas *llanca*, chaquiras o conchas marinas.

La túnica o chamal, que se alargó hasta el tobillo.

Faja ancha desde el seno hasta las caderas.

El manto o *ikülla*, todavía corto.

Hilo rojo en el tobillo, las solteras.

Los piés descalzos, como hasta ahora.

Los indios del éste usaban más que el calzón, el chamal de lana i de cuero de huanaco, desde la cintura hasta media pierna. Tomaron con el tiempo los del centro i del poniente esta prenda, la cual, por imitación de los indios de ultra cordillera, la comenzaron a cruzar entre las piernas, el *chiripá*.

El común de los individuos abandonó igualmente el calzado rudimentario, no así los caciques i personas de valor, que lo cambiaron por la bota manufacturada o por la arreglada de una pierna de potro.

El chal de la mujer se alargó asimismo hasta las pantorrillas.

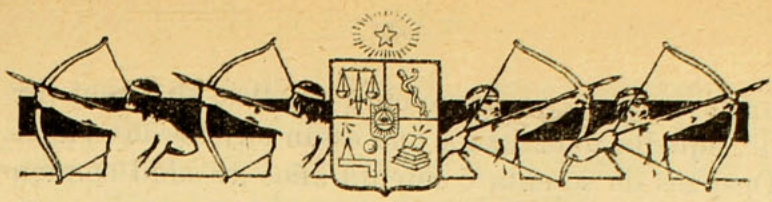
Este proceso del traje alcanzó en el último tercio del siglo XIX una innovación que superó a cuantas se habían verificado hasta entonces. Algunos indios de media cultura, sin los peligros de los tiempos en que era traición imitar en esto a los españoles, aceptaron el pantalón europeo. Gustábanles al principio el pantalón ancho o bombacho metido en la bota, moda copiada, como otras, de los indios del lado arjentino.

En el día todos los hombres se visten a la usanza civilizada i sólo conservan la manta de su vestimenta tradicional, que ha de ser, como la prenda más característica de la raza, de factura netamente araucana. Los indios prefieren los colores más sombríos i las indias los más vivos, en los pañuelos.

Los viejos son los únicos que no se resuelven a dejar el vestido de sus mayores; pero en raras ocasiones se les ve lucir sobre él algunas piezas europeas, como chaqué, levita o sombrero de copa alta o redonda, que tanto se acomodaban antes a la vanidad desmesurada del bárbaro.

Un mapuche presenta hoi el aspecto de uno de nuestros campesinos de clase inferior, i quizás en mejores condiciones de aseo i de gusto. Por lo común, los hombres i las mujeres poseen un traje habitual i otro de lujo.

Las mujeres se muestran todavía refractarias al traje español. De 2 años atrás algunas familias comenzaron a cambiar la ropa a sus hijas, en particular en las que habían estado en colejios, pero luego de llegar a sus habitaciones, estas niñas se veían obligadas a volver al vestido araucano para evitar la mofa de todos. Hoi van adoptando casi todas las jóvenes que residen en las cercanías de los pueblos piezas del traje chileno de su sexo.



CAPITULO XXI

La complexión física del araucano

Noticias de los cronistas sobre la complexión de los araucanos.—Rasgos corporales del araucano moderno.—La estatura.—Craneometría.—La mezcla de indíjenas con españoles i chilenos.—Datos demográficos.—Causas de la estinción de la raza.—Potencia corporal de los restos sobrevivientes.—El aporte de sangre araucana de nuestras clases populares.

Estaban contestes los cronistas en calificar de robusta la complexión del indio antiguo i en darle rasgos fisonómicos uniformes, a saber: cabeza i cara redondas, frente cerrada, los cabellos negros, lisos i largos, narices romas, barba corta por la costumbre de arrancársela, el pecho ancho, fuertes los brazos i las piernas, pié pequeño i fornido, color moreno que se inclina a rojo (1); «los ojos más bien pequeños i vivos, las manos i los dedos gruesos i cortos. Siendo mui robusta la complexión de los

(1) Olivares, *Historia*.

araucanos, el tiempo no obra en ellos, sino mui tarde, aquella mudanza a que están sujetos los viejos. Después de sesenta o setenta años de edad comienzan a encanecer i no se ponen calvos sino cuando se acercan a cien años. La vida entre ellos es más larga que entre los españoles, y se ven muchos, principalmente entre las mujeres, que viven más de cien años, i hasta esa edad decrépita conservan sanos los dientes, la vista i la memoria» (1).

Formaban, pues, una raza, si por tal se entiende «un grupo somático, caracterizado por cierto número de rasgos comunes a todos los individuos que lo componen» (2).

Diéronles sus ventajas corporales la prioridad entre todas las americanas.

Con pequeñas desviaciones locales o individuales, la grande uniformidad de los tipos araucanos se mantuvo al traves del tiempo hasta la Araucanía moderna.

Tal vez por los mejores medios de existencia, su físico se vigorizó en el último período de su vida independiente.

Los rasgos raciales de las agrupaciones sobrevivientes persisten aún intactos, cuando no han esperimentado la influencia de la mezcla.

Numerosas comprobaciones de tipos jenuinos dan los siguientes pormenores del cuerpo araucano, que no se diferencian de los que fueron comunes a los ascendientes.

El conjunto corporal aparece grueso i fornido.

---

(1) Molina, *Compendio Anónimo*.

(2) Lehmann-Nitsche, *Tipos de cráneos i de cráneos de raza*.

El pecho es ancho; el cuello, corto i abultado, sostiene una cabeza redonda i grande. Los cabellos, que hoi se usan recortados en el hombre, son negros, derechos i fuertes. Barba ancha, baja i por lo común sin pelo, pues los indios no han perdido del todo la costumbre de arrancárselo con el instrumento llamado *payuntuve*. La frente, poco alta, se ensancha hacia los lados. Las cejas se delinean rectas i poco pobladas, estraídas en ocasiones con el instrumento mencionado. Boca dilatada i labios abultados; dientes blancos, fuertes i desarrollados, en particular los incisivos. Nariz baja i ancha. Ojos pequeños i de espresión disimulada algunas veces i desconfiada en otras. Pómulos salientes; propensión al proñatismo en la rejión subnasal i en los dientes. Orejas de tamaño medio i con el lóbulo agujereado en las mujeres únicamente, porque ha desaparecido para los caciques el uso de los aros.

El cabello, que es el rasgo distintivo de las razas, es uniforme en todas las secciones de la Araucanía, desde el Bío-Bío hasta el golfo de Reloncaví.

La prominencia del vientre, sobre todo en la mujer, resalta a primera vista. El posterior es redondeado. Los brazos i las piernas se distinguen también por su desarrollo voluminoso i su corta estensión. Las manos i lo pies son cortos, anchos i redondos, de manera que en los últimos no aparece mui visible el tobillo; talón corto i redondeado i planta del pié un poco arqueada.

En los hombros se nota una línea cóncava, no siempre bien pronunciada.

Los senos adquieren en la mujer un desarrollo estraordinario. Su cuerpo se halla desprovisto de vello, más que en la mujer civilizada, aunque ya

ha perdido la costumbre de arrancarse los pelos de las axilas i de la rejión púdica.

Hoi no es, por consiguiente, un insulto sangriento, como antes, decirle «india peluda».

El color recorre toda la gama del moreno rojizo al tinte mate i blanco bajo.

En los indios que no han cambiado de hábitos i de traje i que no viven en pueblos, se conserva el olor característico de las razas inferiores.

Fueron en lo antiguo los indios de Arauco «de estatura común, aunque algunos son de estatura levantada» (1) «Los que habitan en las llanuras son de buena estatura, pero los que se crían en los valles de la cordillera sobrepasan a la mayor parte de estatura común» (2).

La talla de los mapuches actuales sobrepasa un tanto a la media en las secciones de la costa i del valle central; en las andinas i subandinas la complexión se adelgaza i la estatura se eleva, tal como se notaba en sus projenitores de épocas precedentes. Pero las tallas, así distribuídas por secciones, no son de una rigurosa uniformidad, porque los cambios de residencia de algunas familias i las uniones matrimoniales con mujeres traídas de grupos distantes, han contribuído a la mezcla de estaturas diversas en una misma zona, aunque en número menor del tipo preponderante.

De las mediciones de 25 individuos del este han resultado 13 que fluctúan entre 1.73 i 1.70; 7 entre 1.69 i 1.67, i 5 entre 1.66 i 1.55.

De 25 medidas de indios del valle central, 11 han

---

(1) Rosales, *Historia*, tomo I, páj. 108.

(2) Molina, *Historia*.

dado 1.70 1.72 a 1.68; 6 varían entre 1.67 a 1.65, i 9 entre 1.64 a 1.54.

De igual número de mensuras practicadas en individuos de la costa i de las faldas orientales de la sierra de Nahuelbuta, han resultado en 8 un promedio de 1.68 a 1.64, en 5 un máximo de 1.71 a 1.69 i en 11 un mínimum de 1.68 a 1.49. Suele bajar la mínima hasta 1.48.

Siendo menor la estatura de las mujeres que la de los hombres, aparece más uniforme en todas las secciones: oscila de 1.50 a 1.41 i la mínima suele llegar hasta 1.14.

El tipo de cráneo araucano corresponde a los signos esternos recién enumerados: redondo de ordinario en el valle central i en la costa i más prolongado en el este; de cierta tosquedad por lo jeneral e inclinándose a pesado antes que a liviano.

La movilidad que desde hace algunos años han impuesto al indio las nuevas condiciones de vida, aumentando los cruces de rejiones distantes, ha traído una variedad craneal mui marcada, hasta el punto de perderse en una misma tribu toda forma característica.

En las numerosas medidas craneométricas tomadas en los *eltun* o cementerios se ha visto confirmada esta aserción.

2 cráneos de Angol dan un índice cefálico de 84.84 i 84.43; braquicéfalos.

1 de Collipulli mide un índice de 81.46; sub-braquicéfalo. Otro de mujer del mismo departamento, 83.12; sub-braquicéfalo.

1 de Butaco, entre Angol i Nacimiento da un índice de 77.77; sub-dolicocéfalo.

1 de Arauco, 72.22; dolicocéfalo.

1 de Pellomenco, departamento de Angol, de un cacique, 84.04; braquicéfalo.

2 del mismo lugar, de caciques, 83.36; braquicéfalo, i 73.52, dolicocéfalo.

1 de Huequen, cerca de Angol, 80.00; mesoticéfalo.

1 de mujer del mismo lugar 84.83; braquicéfalo.

1 de mujer de Guadaba, departamento de Angol, 74.85; dolicocéfalo.

1 de Purén, departamento de Traiguén, 78,03; mesoticéfalo.

1 de Imperial, 80.02; sub-braquicéfalo.

3 del departamento de Temuco: 83.90, braquicéfalo; 78.09, mesoticéfalo; 81.04, sub-braquicéfalo.

2 de Lonquimai, de las tribus pehuenches: 75.20, sub-braquicéfalo; 76.83, subdolicocéfalo.

En una serie de 12 cráneos del este andino i subandino excede la dolicocefalía a la braquicefalía, según se comprueba por estos valores:

2 braquicéfalos, 82.05 i 85.

1 Sub-braquicéfalo, 81.97.

1 Mesoticéfalo, 77.70.

6 Dolicocéfalos, entre 74.11 i 70.45.

2 Sub-dolicocéfalos, 76.50 i 75.65.

Característica del cráneo araucano, tanto del redondo como del alargado, son su peso, su tosquedad, la compresión lateral de muchos i la línea recta de otros en la parte posterior. Llama la atención igualmente la anchura de la mandíbula inferior en casi todos.

En los cráneos de mestizos se mejora la estructura, sin perderse por completo los caracteres de raza; adquieren menos peso i los contornos se suavisan.

Una lijera inspección muestra la marcada diferencia que existe entre los cráneos masculinos i los femeninos, de orijen reciente. Los últimos son más pequeños, tanto en su capacidad interna como en la parte facial, en las mandíbulas i la base. En los exhumados de antiguas sepulturas, los dos sexos presentan una igualdad que requiere un atento examen para distinguirlos, semejanza que presupone, en el concepto de varios antropólogos, cierta nivelación en las aptitudes físicas e intelectuales.

Han creído algunos investigadores que el vigor de la musculatura del araucano, su talla más que media o elevada i el tamaño de su cabeza, le asignan una psicolojía que difiere bien poco de la del civilizado i que ha sido a todas luces e injustamente empequeñecida por los que han estudiado la raza estableciendo su inferioridad mental.

Considérase ya como averiguado que la actividad intelectual en los individuos i en las razas, no depende principalmente de la cavidad craneana i, por consiguiente, del volumen del órgano que encierra. Dase una importancia en la producción del pensamiento, a la morfolojía o a la regular estructura del cerebro i sus distintas partes.

La teoría de Vacher de Lapouge sobre la distinción de las razas sólo por sus caracteres anatómicos (braqui i dolicocéfalos) para avaluar su capacidad mental, pasa al presente como un arcaísmo científico, que ha inducido a error a muchos que se dedican a esta clase de estudios (1).

En las sociedades evolucionadas, tan aptas son

(1) En Chile don Nicolás Palacios, autor del libro *Raza Chilena*.

para el progreso las cabezas redondas como las prolongadas; las colectividades de cultura mediana, quedan estacionarias con las dos formas. En las primeras, la mentalidad colectiva tiende a homojeneizarse por la jeneralización de las mismas costumbres e instituciones; en las segundas no se modifica la organización social i siguen, por consiguiente, en el mismo jénero de vida, con sus mismos sentimientos, voluntad i grado de esperiencia.

De manera que, teniendo presente tales estudios antropolójicos, la enerjía vital del araucano, su estatura i su cabeza abultada, no bastarían para hacer jeneralizaciones concretas acerca de un correspondiente desarrollo intelectual.

Es conclusión aceptada en antropolojía que en las sociedades de tipo mui simple la conformación cerebral presenta caracteres específicos. «Por la complicación también se caracteriza en jeneral el cerebro de las razas inferiores, que es más sencillo, de senos menos profundos i menos marcados los pliegues de transición, las circunvoluciones más lisas i aplastadas i menos flexuosas, sobre todo en su parte anterior. Persisten también el surco límbico, que en los europeos no se nota casi, tal vez por el poco uso del órgano olfativo a que corresponde» (1).

El cerebro del mapuche actual, desarrollado con la actividad de muchas jeneraciones, no se halla dentro de esta clasificación como el del antiguo araucano: su estructura no se presenta mui diferenciada de la normal del civilizado, en los surcos, las curvas, senos, superficie i sustancia gris.

(1) Luis Hoyo i Sainz, *Técnica antropolójica i antropolojía física.*

La inferioridad de sus facultades intelectuales no proviene de causas antropolójicas sino del mecanismo especial de su mentalidad, diversa de la civilizada, como se ha esplicado anteriormente, por lo mismo que se ha formado en un medio social tan diferente del nuestro.

No han practicado los araucanos las deformaciones intencionadas de la cabeza ni de los dientes, como otras razas. El achatamiento posterior de muchos cráneos antiguos se debe a que la cabeza del niño ha estado constantemente comprimida, durante la crianza, contra la tablilla de la cuna (*cupüllhue*).

Se puede asegurar con entera certeza que las cruzas tienden a eliminar la constitución física del araucano antes que la mental, i que siendo anatómicamente buenas las dos razas, dan siempre un producto material de avance, pero a veces con los defectos acumulados de las dos razas en lo moral.

La transmisión tiene que verificarse lentamente, ser la obra de varias jeneraciones. Sobre todo para que el cruzamiento entre como factor apreciable en la formación más amplia de una nueva entidad étnica, habrá de manifestarse en mejores condiciones de efectividad.

La mezcla no ha sido hasta hoi de resultados eficaces.

El establecimiento de las poblaciones españolas en el territorio de Arauco no produjo una mezcla activa entre indios i peninsulares. En primer lugar, los sentimientos de rabia hereditaria de las dos poblaciones no debieron permitir una fusión completa. Por otra parte, se oponía el sistema de vida de los españoles. Los ocupantes del territorio

se dividían en vecinos encomenderos, simples vecinos i soldados en servicio activo.

Las dos primeras clases vivían en hogares en que la mujer era española o criolla; entre los segundos, por la naturaleza de su oficio, las uniones clandestinas con indias se encontraron siempre en escaso número.

Pues bien, la destrucción de las ciudades españolas modificó el cruzamiento escaso que había existido hasta entonces. El que se pudiera llamar esterno, que daba descendientes para fuera de Arauco, se restrinjió hasta mínima escala, i el interno, que se produjo dentro de las tribus armadas, aumentó con los prisioneros de los dos sexos.

Pero este aumento quedó perdido como una incrustación española en la raza araucana. Los prisioneros i los desertores mantuvieron hasta los últimos años de la Araucanía esta mezcla interna, cuyas huellas es fácil descubrir todavía en muchas familias araucanas.

Algunas tribus costinas del norte de Arauco i otras de las cabeceras de Nahuelbuta i del valle central, se mezclaron más francamente con los mestizos. Sin embargo, la supervivencia de costumbres que se nota entre los araucanos en cuanto a unión sexual con la raza superior, permite deducir que esas tribus, más que por mezclas, se raleaban por emigraciones parciales al interior, estinción natural o por el estrago de las epidemias.

Se ha podido comprobar perfectamente que, a medida que la conquista avanzaba para el sur, parte de las familias sometidas se corrían a los grupos rebeldes más inmediatos.

Se comprueba esta afirmación sobre todo en lo

que hace a los últimos períodos de la Araucanía.

Los indios que tomaban los españoles en sus correrías como esclavos, no eran tantos que pudieran constituir un elemento de cruza abundante, i los que se sacaban de la zona de Valdivia, abrumados por los trabajos excesivos, las enfermedades i la nostaljia, no se pueden tomar tampoco en calidad de jeneradores importantes.

El araucano ha mantenido, como es natural, la inclinación sexual a su propia raza i la repulsión a otras castas, misogamia, que es de costumbres, idioma i hasta de prácticas íntimas.

En 1895 había apenas en las provincias de Malleco cuatro por ciento de uniones de indíjenas con chilenos.

Diez años después, cuando la Araucanía ha desaparecido como territorio indíjena, cuando se ha cruzado de caminos i ferrocarriles i la población chilena aplasta a la de naturales, el araucano, aunque no tanto como antes, sigue siendo refractario al matrimonio con individuos de otra projenie.

El oficial del rejistro civil de Toltén decía a este respecto, en 1907:

«Número de casamientos de hombres mapuches con mujeres chilenas en 1905 i 1906, ninguno.

Número de casamientos de mujeres mapuches con hombres chilenos: Ninguno.

Si en esta circunscripción de Toltén los mapuches poco o ningún interés tienen por mezclarse con los chilenos, juzgo que es por no perder sus costumbres i su idioma. Manifiestan cierta tirria hacia los mestizos; que son pocos i a quienes desprecian por su media sangre» (1).

(1) Datos suministrados al autor.

En las reducciones inmediatas a los pueblos es donde se verifica el mayor número de matrimonios de indíjenas con chilenos. Como en estas uniones no es el amor el móvil, sino el interés del campesino a los terrenos i animales del indio, el acto se legaliza, por lo jeneral, ante el oficial del rejistro civil.

El de Temuco ha anotado las cifras que siguen de las reducciones próximas a esta ciudad, cada una con un número aproximado a 110 indíjenas:

En Truftruf, matrimonio de indio i chilena	5
Puente de Chipa, de chileno e india	1
Tierras de Lienan, poco al noroeste de Temuco	0

El oficial del rejistro civil de Imperial anotó en el año 1904 los matrimonios mistos que siguen:

De indio i chilena	1
De chileno e india	3

La antigua comarca de Maquehua, colindante por el sur con la ciudad de Temuco, de vasta estensión i no menos de 3,000 naturales en el último tercio del siglo XIX, da en todo éste i ocho años del siguiente el máximum de matrimonios amalgamados. Según datos recojidos por la familia Melivilu, de la estirpe de jefes principales de esa sección, se recuerdan los matrimonios mistos que se anotan en seguida, pocos efectuados a la usanza indíjena i los más como simples uniones convenidas entre

las partes interesadas i casi siempre mal miradas por los parientes de la reducción:

De araucanas con chilenos	45
De araucanos con chilenas	11

Estas uniones han dado 1235 hijos, vástagos que, por lo jeneral, han quedado residiendo en las tierras de sus projenitores i han sido jefes más tarde de varias familias, ahora netamente araucanizadas.

Los datos que van a continuación corresponden al año 1913.

En las reducciones de la zona de Quepe, con una población calculada de 255 indíjenas, hai 4 matrimonios de mujeres chilenas con mapuches.

En Labranza, un poco al poniente de Temuco por la orilla derecha del Cautín, en una población de 500 habitantes, se han unido un chileno con una mujer mapuche i un hombre mapuche con mujer chilena; esta unión ha dado cinco hijos.

Tranamallín, poniente de Temuco, 300 personas; un matrimonio de mujer mapuche con chileno, 4 hijos.

Roble Huacho, sureste de Temuco, 50 habitantes, un matrimonio de chileno con mujer mapuche.

Litrán, zona de Llaima, 800 personas; dos mapuches casados con chilenas i una mujer mapuche casada con chileno; de los primeros matrimonios uno tiene 7 hijos i el otro uno.

Traumaco, zona de Quechurehue, 300 personas i ninguna unión mista.

Collahue, un poco al sureste de Temuco, 200 habitantes; un mapuche casado con chilena.

Finfin, zona de Voroa, 300 personas; un chileno unido con mujer mapuche, con 4 hijos.

La Zanja, cerca de Temuco, 50 individuos; un chileno unido con una mujer mapuche, 4 hijos.

Carirriñi, sección de Cholchol, 1,000 habitantes; un hombre mapuche casado con chilena, con 6 hijos; un chileno casado con mujer indíjena.

Malalche, sección de Cholchol, 300 personas; un mapuche casado con chilena.

Tromen, poniente de Temuco, 1,000 habitantes; 4 chilenos casados con mapuches, i una chilena con indio; esta unión con 1 hijo i las demás con pocos.

Han opinado algunos funcionarios del servicio de indíjenas que en las comarcas de Temuco e Imperial, de la provincia de Cautín, es donde existe mayor número de *champurrias* o individuos mezclados (1). En las provincias de Malleco i Arauco han disminuido casi hasta desaparecer los matrimonios legalizados por el oficial del registro, debido sin duda a la reducción de los terrenos, principal aliciente del labriego chileno para incorporarse a las familias de naturales.

Aunque no existen datos sobre la sección territorial de Llanquihue, puede asegurarse que la raza aboríjen se conserva ahí más o menos pura si se atiende al aislamiento en que viven los grupos sobrevivientes.

Los *champurrias* o araucanos españolizados no escasean, sin embargo, del todo en los grupos indíjenas actuales; hasta caciques de fama llevan en su sangre mezcla de la casta que los ha suplantado. Pe-

(1) Don Eulojio Robles Rodríguez, protector en la fecha apuntada i actualmente Ministro de la Corte de La Serena.

ro es preciso observar que casi todos ellos quedan viviendo en las reducciones, se unen a familias netamente araucanas i dan así a la cruza una dirección regresiva. La población nacional chilena, con esto nada ha ganado por el momento.

Alumnos del liceo de Temuco han sido los jóvenes mapuches Painemal, Collio, Melinao, Coñuepan, Neculman, i muchos otros, descendientes de ricos i famosos caciques, i todos han ido a buscar esposa a las rucas de sus antepasados, aún cuando habían adquirido en las aulas de este colejio una instrucción que podía haberlos acercado a la familia chilena.

Otro tanto sucede con las mujeres que salen de los colejios de su sexo.

El movil de los hombres chilenos para unirse con mujeres mapuches es simplemente económico, pues buscan suelo donde sembrar o las ventajas de una hija con padre que posea tierras i animales; el de la mujer chilena unida a un mapuche es hallar un hogar donde residir sin los peligros i las estrecheces de una soltera pobre i sin deudos inmediatos. Los jóvenes indíjenas que han recibido alguna cultura fuera de su ambiente social, aspiran en la actualidad a los enlaces con niñas chilenas habituadas al servicio doméstico i al trato de los centros civilizados. Si se realizaran esos matrimonios, aumentaría, aunque ya demasiado tarde, la descendencia mezclada.

Estas uniones amalgamadas no pasaban de ser puntos imperceptibles en la densidad de la población que existía en el último tercio del siglo XIX. En 1875 se computaba el número de habitantes de

las distintas zonas etnográficas en las cifras que se anotan en seguida.

Abajinos, establecidos en los flancos orientales de la cordillera de Nahuelbuta, desde Angol hasta la marjen norte del río Cautín, 13,660 habitantes, con 40 cacicazgos principales.

Arribanos, ocupantes de los flancos occidentales de la cordillera andina, desde el río Renaico hasta Traiguén i Temuco, 9,992 habitantes, con 35 cacicazgos.

Huilliches del sur del río Toltén, desde Pitrufquén hasta el río Callecalle 6,760, con 37 cacicazgos.

Tribus de la costa, desde el río Lebu hasta el Imperial, 4,000 habitantes, como con 10 cacicazgos.

Todas estas secciones dan una población total de 70,384. La sección de los huilliches del Cautín al Toltén indica por su mayor población que era por esta fecha la más floreciente de las que formaban el área de las tribus independientes. En efecto, sus siembras, sin ser de dilatación apreciable, superaba a las de las otras zonas, al decir de los viajeros i de los documentos oficiales de la época (1). Ganaderos principalmente, multiplicaban sus animales con facilidad en las estensas lomas o lo adquirían por cambio de especies de las tribus afines del otro lado de los Andes. De allí se traían también mujeres cautivas de orijen español, las cuales servían a incrementar las uniones mistas con sus compradores, de ordinario caciques.

Los abajinos i los moradores de la costa sembra-

(1) Archivos de la Intendencia de Malleco i Cautín.

ban apenas lo estrictamente necesario para el consumo anual de las familias. Su ganadería no alcanzaba a darles un sobrante para el comercio con los fuertes de la frontera.

La ganadería constituía la base de existencia de los arribanos, que no se dedicaban al cultivo agrícola sino por escepción en algunos grupos i en cantidades insignificantes. Belicosos i rebeldes, mantenían contacto inmediato con los pehuenches i las tribus araucanas de las pampas argentinas, de donde traían mujeres blancas para transferirlas por venta a los caciques huilliches del sur del río Cautín. Eran estos indios los que en tiempos de paz concurrían a los fuertes para efectuar el tráfico de animales con las guarniciones i ocupantes de terrenos fiscales.

No hai datos exactos de la población de las provincias de Valdivia, desde el Callecalle al sur, i de Llanquihue; pero se sabe que era menos densa que en las secciones del norte. En cambio, la agricultura i la ganadería alcanzaban un grado superior, pues habiendo pertenecido a las gobernaciones dependientes del virreinato del Perú, como la isla grande de Chiloé, tuvieron oportunidad de recibir una cultura mejor mediante la influencia de las guarniciones españolas i de los establecimientos misionales. Mas sujetos por las armas i entregados a labores agrícolas i comerciales, no se aventuraban en empresas guerreras. Los barcos del Perú arribaban a Valdivia i puertos de Chiloé a cargar cereales que transportaban al Callao. En 1800 los indíjenas de la isla grande olvidaban sus modalidades orijinales para tomar del todo las de sus do-

minadores en el traje, en el idioma i en las varias actividades.

No obstante, la parte sur de Valdivia i la rejión que hoi comprende la provincia de Llanquihue contendrían alrededor de 10,000 indíjenas, según datos de censos, no seguros, que se consignan en los archivos del sur.

Esta cifra agregada a las secciones enumeradas i a la de Santa Bárbara hasta Villarrica, con 5,000 habitantes naturales, sumarían en total aproximado de 85 mil indíjenas en el año 1875.

En las zonas del norte fué donde comenzó a ralearse primero la población de indios i en las del sur, desde el Cautín hasta el Callecalle, presentaba la mayor densidad para decrecer en seguida al sur de este río.

A fines del siglo XVIII el Presidente don Ambrosio O'Higgins ordenó levantar un censo de los indíjenas del sur del Bío-Bío. Este empadronamiento, que ejecutaron los capitanes de amigos i los lenguas o intérpretes de los fuertes, dió la cantidad de 95,504 indíjenas.

En 1899 se calculaba el número de naturales en 73 mil. En la actualidad apenas podría llegar la población a 50 mil, tomando en cuenta los datos de las gobernaciones i oficinas del servicio de indíjenas.

Nunca la raza araucana ha sido de ălta natalidad. Pudo haber en algunos períodos de su historia cierto paralelismo entre la mortalidad i la natalidad, pero en el último siglo de su existencia la primera ha superado con mucho a la segunda.

En 1888 la comarca de Cholchol sobresalía de

muchas por la densidad de su población. Había en esa sección 245 familias con el siguiente número de hijos:

68	con 1	10	con 6
55	» 3	3	» 7
53	» 2	1	» 8
33	» 4	1	» 9
20	» 5	1	» 10

En esta proporción ha seguido desarrollándose hasta la fecha la fecundidad de las uniones mapuches.

Los matrimonios de chileno con indíjena, según el cuadro de Maquehua, que da la norma para todos los lugares, son menos prolíficos aún:

13	con 2	2	con 1
7	» 6	2	» 3
6	» 4	1	» 7
4	» 5	23	sin hijos.

Hai factores jenerales que obran en la esterilidad relativa de los araucanos. Uno de ellos es la duración de los matrimonios, de los cuales, según las prácticas de los araucanos, muchos se disolvían i se disuelven todavía antes de los cinco años.

Otro era la edad de la mujer, avanzada mui a menudo por la predilección del indio no joven a la mujer viuda, dueña de tierras i bienes muebles.

Influía también la diferencia de edad entre los cónyuges, por la inversa. Siendo la mujer objeto que se compraba, adquiríanla mui joven los caci-

ques i los viejos ricos. De aquí resultaban que los matrimonios estériles aumentaran tanto más cuanto mayor era el marido.

En el escaso número de hijos de la familia araucana hai que tomar en cuenta, finalmente, la prolongada lactancia de los niños, pues las mujeres temen que el embarazo i el parto alejen de ellas al marido.

Otras causas secundarias obraban, además, en estas uniones sin hijos. La esterilidad aumentaba a medida que la situación económica disminuía. Falto de previsión, el indio vende o consume los productos cosechados sin acordarse de lo futuro. Vende asímismo o reserva los animales a despecho del hambre desesperante a veces. El fondo de su alimentación es vejetal i, en consecuencia, insuficiente.

Decrecía la fuerza procreadora de la mujer a consecuencia de los trabajos duros en que reemplazaba a los hombres, con perjuicio de la integridad de su organismo, i dificultaba los partos i, por consiguiente, la vida del recién nacido.

Tampoco favorecían su reproducción las predisposiciones morbosas, más abundantes en la sociedad araucana que en la civilizada.

Si se esplora la vida patolójica del mapuche, se hallan los signos de innumerables enfermedades constitucionales e infecciosas, que no solamente aminoran su aptitud reproductora, sino que aumentan el coeficiente de defunciones.

Las oftalmias, por el humo en el interior de las habitaciones; la sarna, las erupciones de la piel, como herpes, favo, querion, etc., es el lote común del indíjena.

Son más frecuentes de lo que se cree los trastornos nerviosos, las dejeneraciones mentales, latentes o atenuadas, de orijen hereditario. En muchos individuos se encuentran infecciones graves o intoxicaciones profundas, resultado de la absorción del alcohol propiamente dicho i del aguardiente.

La tuberculosis, atenuada también, existe en las reducciones, aunque en menor proporción que en la población chilena. La escarlatina, el sarampión i la difteria en toda su variedad de formas, cuando toman carácter epidémico, fijan su foco de irradiación en las familias indíjenas.

Las epidemias, como la viruela, la grippe i el tifus suelen hacer estragos incomparablemente superiores a los que producen en las aglomeraciones chilenas.

Particularmente la viruela ha causado desde la conquista hasta el presente bajas enormes, por ser los indios refractarios a la vacuna, que suponen causa inevitable del mal.

La epidemia colérica de 1889 esterminó familias enteras, raleó las tribus de todas las zonas i dejó en la memoria de los mapuches dolorosos recuerdos.

Desde los conquistadores hasta hoi mismo han creído que las epidemias son obras de maleficios de sus enemigos o de los brujos (*calcu*). La del cólera la llevaron a sus habitaciones los que pretendían robarles sus tierras. De aquí proviene también que no tomen a lo serio la índole infecciosa de algunas enfermedades.

Recrudecen las epidemias en las agrupaciones indíjenas por la supervivencia de sus prácticas curativas, por el desconocimiento de las de profila-

xia, el retroceso de antiguos hábitos de hijiene i por la frecuente inoculación subcutánea o intra-venosa producida por la picadura o mordedura de los insectos, que en número considerable se crían en las rucas.

I esta estinción de la raza no ha sido un fenómeno de los períodos recientes de la historia araucana; ha venido operándose desde siglos atrás i sin lugar a dudas desde la conquista española. El padre historiador Diego de Rosales dice a este propósito: «las pestes, las hambres, en que comían unos a otros, las guerras con los españoles i entre sí, civiles, han consumido a los índios con tan grande baja, que Osorno, que tenía cincuenta mil, no junta hoi cinco mil; la Imperial, que tenía treinta mil, no tiene hoi mil cabales; Arauco, que tenía diez mil, tendrá quinientos, i así hai muchas tierras vacías que han poblado los españoles i hecho grandes estancias de ganados i sementeras en los valles que están más retirados de la jente de guerra» (1).

Hasta hace poco, los progresos de la terapia salvaban al indio de muchas alteraciones patolójicas: se bañaba invariablemente todas las mañanas i usaba el agua con mayor frecuencia para el aseo personal; hoi va perdiendo estas costumbres reparadoras.

Ha olvidado igualmente los antiguos ejercicios jimnásticos del salto, carreras, luchas, etc., que antes contribuían al prestijio individual e incrementaban la salud i la fuerza muscular.

La fuerza de presión i tracción del araucano, se

(1) *Historia*, tomo I, páj. 184.

ha clasificado, sin traspasar la de los pueblos europeos, entre las primeras de las razas americanas.

La lucha diaria con los elementos i las selvas, azotado por la lluvia de los inviernos australes i estenuado por el sol del verano en los trabajos de la agricultura i la guarda de los animales; la forzada sobriedad de su pobreza, los largos viajes, toda la dureza del medio en que se mueve, contribuye a que su organismo se desenvuelva vigoroso i endurecido.

El mapuche de ahora, según la opinión de muchos observadores chilenos i de la misma raza indíjena, es más fuerte que el araucano antiguo, cuando no se trata de individuos o grupos ya dejenerados por el ocio i el alcoholismo.

En otro tiempo en que la guerra era su ocupación habitual, sobresalía en ajilidad, como caballista i lancero; mas, carecía de la enerjía muscular que se adquiere con un trabajo rudo i cotidiano.

En una de las crónicas antiguas se anota el hecho de que, según varias pruebas de entonces, los españoles tenían más fuerza que los araucanos (1).

En la actualidad podría establecerse la misma superioridad en el conjunto de las dos razas, pero reduciendo la comparación a los jornaleros, un trabajador mapuche transporta un saco de trigo de cien kilógramos con igual facilidad que un peón chileno.

Varios pasajes de los cronistas hacen referencia, asímismo, al estraordinario desarrollo de las fuerzas fisícas en las mujeres. Al presente no ha

(1) González de Nájera, *Reparo de la guerra de Chile*.

disminuído en las que viven en los campos esta potencia corporal. Proviene, sin duda, de la circunstancia de tomar participación en todas las fatigas propias del hombre; pues, además de los cuidados de su sexo, acompaña al varón en sus trabajos comunes, como rasgar leña, arar, echarse a la cabeza o a la espalda pesados fardos. En las mujeres que pasan a la vida civilizada, decae esta fuerza varonil.

Presenta, pues, la colectivdad araucana una situación sanitaria execrable, que eleva día a día el término medio de la mortalidad. Si no vienen nuevas circunstancias a modificar estas condiciones morbosas, la raza seguirá estinguiéndose de un modo seguro i rápido.

Inquisiones concienzudas de los conocedores de de la raza aboríjen dan como un hecho incontrovertible, confirmado además por los datos históricos, que el aporte de sangre araucana de nuestras clases populares—el Roto chileno—ha sido exajerado por algunos escritores nacionales, sobre todo cuando se han referido a los indíjenas jenuinos que ocuparon la sección territorial que se estiende al sur del Bío-Bío hasta el golfo de Reloncaví (1).

Aunque parezca una paradoja, se puede sostener la teoría de que la vitalidad corporal i las buenas disposiciones psicolójicas de la población chilena, se deben a otros factores sociales i biolójicos i no a una precaria porción de sangre araucana. Analizado este aserto con un método científico estricto,

---

(1) En este número se cuenta el autor de *Raza Chilena* don Nicolás Palacios.

conforme a la realidad, adquiere luego la fuerza de un hecho indudable.

Cuando se mezclan dos razas diferentes, dan un compuesto en que supera la dominante, en el carácter i las aptitudes. En el cruce de indios i españoles que se efectuó en América del Sur, los aborí-jenes aportaron el elemento dominante en todas partes. La porción racial del componente superior, siendo mínima, no constituyó un factor étnico principal, sino mediano en la estructura de las nacionalidades. El resultado de esta cruza tan desigual en número i en mentalidad fué en todas las secciones territoriales dependientes de España i después repúblicas, un obstáculo para el orden i el progreso de la cultura e instituciones europeas. Esta projenie así amalgamada recojió como herencia los estigmas de la raza mediana, o sea la abulia para el trabajo creado por la nueva civilización, el aislamiento o carencia de sociabilidad, lo impulsivo de los actos, el sentido moral diverso del civilizado, la malicia, el rencor i el deseo de venganza contra los más aptos i superiores de la población de orijen europeo, la simulación, la mentira i muchas otras taras que completan el cuadro de propiedades dejenerativas.

Este mestizaje de dos razas distintas resultaba más peligroso para la sociabilidad en jestación cuanto más cercano se hallaba al indio, porque en el grado primario se recibían en todo vigor las disposiciones dejenerativas. A tales condiciones desfavorables de orijen se agregaban siempre las del ambiente semi-indíjena: esta descendencia crecía aislada en hogares sin hijiene, se alimentaba mal, era víctima del alcohol, del paludismo i de rejíme-

nes opresores, como el de esclavitud de la conquista i el de servidumbre feudal de las repúblicas que surjieron más tarde.

En Chile se derivó de mejores oríjenes la población formada de dos tipos antagónicos. Aunque inferior al projenitor europeo, sobrepasaba, más que en mestizaciones de otras partes, a la ascendencia india. Influyeron en ellos causas especiales. La resistencia de los araucanos atrajo al país una emigración española relativamente numerosa, que tenía que ser factor de projenie de mejor calidad. La población indíjena que vivía diseminada en el territorio desde el norte hasta el río Itata más o menos, los promaucaes o mapuches de algunos autores, era escasa i no bastaba, por lo tanto, para predominar sobre la superior. Además, con ésta venía otro elemento étnico ya mestizado, proveniente de las cruzas de españoles e indíjenas peruanos, utilizados como ausiliares en las empresas guerreras.

En el norte i centro de Chile buscaron también de preferencia los conquistadores mujeres de esa estirpe, que llevaban sangre peruana pura o mezclada con la orijinaria, población que había ido creciendo en el país desde el arribo de los incas. Rara vez los peninsulares entraban en concúbito con mujeres netamente araucanas.

Por no haber tenido cruzas activas con negros, mulatos i zambos, adquirió más homojeneidad que la de aquellas secciones, donde los trabajos de minas i otros de las rejiones tropicales mantenían la inmigración de color. En Chile ni había ese jénero de industrias ni el clima era propicio a la naturaleza del elemento negroide. Por eso fueron desapa-

reciendo aquí al correr de algunas jeneraciones ciertos rasgos étnicos del tipo obscuro.

De manera que la población orijinaria chilena tuvo por el lado de los projenitores varones, los españoles, buena porción de sangre i escasa por el indíjena autóctono i con algunas cruzas encima de la otra mestizada que arribó al país como ausiliar. Hubo, pues, un avance en las etapas de selección, mientras que en otras secciones se retrasaba el progreso étnico.

La fantasía nacionalista ha creado para el chileno una descendencia forzada de la raza guerrera, encarando el problema en un concepto empírico i no científico i real.

Quienquiera que profundice este asunto, se convencerá pronto de que los indíjenas del sur del Bío-Bío no se han fusionado a la masa chilena ni forman un sedimento constitutivo de ella; han sido propiamente empujados, desplazados por ésta, para desaparecer de un modo lento, silencioso i paulatino, con la muerte de los individuos que componen las agrupaciones rejionales. Prueba convincente de este hecho es la gran estensión de terreno que fué quedando vacante i que ocupó el Estado para entregarla por lotes a la licitación particular.

I tanto como las epidemias, diezman a las razas orijinarias los vicios que asimilan de la superior en contacto más bien que sus virtudes. Las primeras no pueden adaptarse a un nuevo medio intelectual, a otra cultura que les llega de golpe, sin transiciones graduales, que las rodea de una atmósfera estranjera i las aisla en su propio suelo, las priva de sus libertades antiguas, de las instituciones i

usos arraigados en el alma colectiva. La estinción se realiza sin lucha ostensible; es de simple contacto, de imposición de otra condición civil, moral i social.

Por el lado del español de la conquista, fuerte i sufrido, más que por el del indíjena, que no fué unilateral i preponderante, recibió el chileno la dotación de cualidades físicas que lo distinguen del producto étnico de las demás nacionalidades americanas: nervudo, indemne a los rigores de la interperie, vigoroso en la cotidiana i ruda labor.

Agrégase a esa herencia antropológica la influencia del medio geográfico en que se ha verificado su desenvolvimiento orgánico. Los ajentes físicos de nuestro país han sido todos satisfactorios: impera un clima templado, con estaciones bien marcadas, vientos alicios vivificadores, sin las temperaturas enervantes de los trópicos ni los fríos australes que deprimen la actividad. Los descensos atmosféricos no alcanzan a la escala de tantos otros territorios i fácilmente se neutralizan aquí con la calefacción abundante i por lo mismo barata que suministra un suelo boscoso. Los campos feraces i cruzados de infinitas corrientes de agua, proporcionan una sobrada alimentación animal i sobre todo farinácea.

El aspecto jeneral de la naturaleza, alegre i variado, influye, aparte del legado andaluz, en un carácter festivo, i sus inciertas situaciones económicas lo hacen altivamente resignado a las estrecheces del presente i a las zozobras del porvenir.

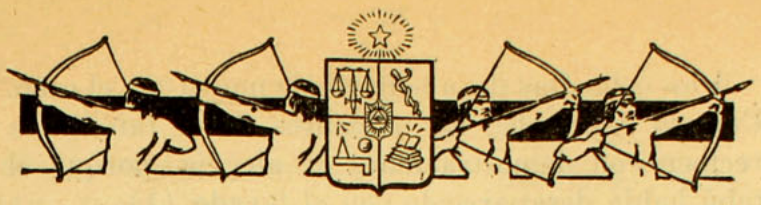
En los países templados, la fertibilidad del suelo es menor que en las rejiones cálidas, i para in-

tensificarla se requiere un trabajo humano constante, particularmente en las topografías quebradas, que viene a vigorizar al fin el organismo de los individuos.

Las cualidades militares i de valor de nuestro pueblo provienen, sin duda, de causas históricas i sociales i no de consanguinidad con los araucanos, que no existe en la proporción difundida.

El carácter nacional se ha formado con el sentimiento de orgullo que dan las empresas guerreras venturosas. En todas las guerras de nuestro país, desde la independencia para adelante, la victoria lo ha favorecido; no ha sufrido nunca la depresión moral, las inquietudes i la conmoción nerviosa de la derrota. Por último, su valor ha sido consciente, resultado de una cultura cimentada, en una enseñanza pública auspiciada por nuestros gobiernos desde la emancipación política i que estimula los ideales de patria, de integridad territorial i de justicia de sus derechos más que las conveniencias económicas i ambiciones de conquista que jamás ha tenido.

Nuestro sistema de servicio militar, ya antiguo en la república i democrático en su aplicación, que ningún ciudadano rehuye, es otro esponente que mantiene viva la tradición militar del chileno de nuestras clases inferiores.



CAPITULO XXII

Las ocupaciones en las diversas edades i el contenido del hogar

El parto.—Ocupaciones en las diversas fases de la existencia.—El fuego en el hogar.—Las fiestas.—Los juegos de azar.—Los cantos araucanos.—Las danzas.—Los objetos de piedra en el hogar antiguo i en el moderno.—Advertencia sobre omisión de detalles en este libro.

Tan pronto como la mujer sentía los dolores que preceden al alumbramiento, se le arrojaba fuera de la habitación; porque era persona tabuada, que podía comunicar los dolores del embarazo a los que la rodeaban. Iba a establecerse a algún sitio próximo al río. Como a ella, se botaban también los objetos que le pertenecían. Una india, pariente o amiga, la acompañaba en trance tan difícil i le suministraba los alimentos.

Luego que se efectuaba el parto i se bañaba, volvía a su habitación, abandonada por su moradores.

A los ocho días iba a bañarse de nuevo con el niño. Cuando regresaba, los miembros de la familia la reciben con demostraciones de alegría, porque el tabú había desaparecido con el lavado (1).

Llegaron a la actualidad modificadas estas prácticas. Hoi la parturienta (*cuñalucutrani*) desembaraza en su casa, de rodillas en la cama, sujeta de un lazo i asistida por una partera (*eputrave*); pero como vestijio del antiguo tabú, se la obliga a bañarse inmediatamente después del alumbramiento.

Se coloca al niño en la cuna (*cupülhue*), especie de escalerilla de fácil transporte i cómoda para dejarse en posición vertical, arrimada a un objeto cualquiera.

En las diversas fases de su existencia, el hombre se dedica a las ocupaciones que se van a enumerar.

En la niñez:

Imita el juego de la chueca con otros niños.

Imita las carreras de caballos, montado en un palo.

Ayuda a la madre a soplar el fuego, a correr las gallinas.

Duerme con la abuela u otros niños, en camarote (*catrin tuco*) separado de la madre.

Come de los alimentos de los grandes.

Juega al *peucotun*, encerrar a un niño en un círculo de varios tomados de la mano para impedir que otros los saquen o que se escape. Este juego de los dos sexos se practicaba también en otras

(1) Rosales, *Historia*, tomo I.

edades. Otros: *trariange*, cara amarrada; *tecun*, tejo; *trentricahue*, zancos; *ellcaucatun*, escondidas.

En la adolescencia:

Juega a la chueca con los niños de su edad.

Corre a pié con los mismos.

Juega *awar cudehue* (juego de habas pintadas de blanco i negro).

Ejecuta el *loncotun*, instigado por los grandes (tomarse del cabello i botarse al suelo). Manera de pelear de los grandes.

Cuida las ovejas, acompañado de un grande que le enseña a pastor. Se le provee de harina tostada, sal i ají para el día.

Ayuda a la madre en los menesteres de la casa, como acarrear leña i agua.

Vijila los cerdos.

Duerme con otros niños i con la abuela.

La infancia se prolonga según las aptitudes físicas del niño, i de seguro que su participación a la vida común es más tardía al presente que antes.

No se conoce, como en otras razas, el caso de que una familia venda un hijo, i las madres se nieguen sin escepción a entregar sus hijas en calidad de empleadas de casas chilenas.

Cuando es joven:

Juega a la chueca, al *quechucahue*, al *awar cudehue* i otros de azar.

Asiste con los parientes a las reuniones.

Tiene citas con las jóvenes que van por agua al estero cercano a la vivienda.

Cuida los bueyes i los caballos.

Aprende cuentos (*epeu*). Le enseñan el padre i los viejos.

Lleva recados de su padre para invitaciones (*mangel chel*, convidar jente).

Aprende a dar bien recados i saludos (*pentucu*).

Suele amansar caballos (*ñomamen cahuellu*).

A veces sirve de jinete en las carreras (*lepun cahuelluve*).

Corta los árboles i los destroza. Conduce la leña en carreta.

Conduce los bueyes de la carreta en los trabajos i mandados.

Va al pueblo a comprar o vender.

Acompaña a los grandes en algunas faenas agrícolas i confección de lazos, riendas, etc.

Vijila los animales de noche, en una choza pequeña (*pichi ruca*) cerca del corral.

Se baña a la hora que quiere.

Duerme solo.

Escepcionalmente asiste a la escuela o al liceo cuando sus padres cuentan con recursos suficientes.

En la edad viril:

Asiste a las fiestas puntualmente.

Se casa, con permiso de los padres.

Aparta casa.

Trabaja en la agricultura: siembra trigo en Mayo i Junio, chacra en primavera; esquila en Octubre; en Febrero siega cebada i trigo i trilla con yeguas.

Apremiado por las necesidades que crecen de día en día i aleccionado por la competencia de la raza superior que lo estrecha por todos lados, comienza a dedicarse ya a los trabajos que antes desconocía, como la elaboración de maderas i carbón vejetal, el flete con carretas i otros de menor importancia, pero son dedicaciones secundarias i de ciertas temporadas del año.

Suele aprender un oficio mapuche.

Corta madera para leña i para construcción.

Va al pueblo a hacer compras o ventas de trigo, lana i animales.

Pasa a la vuelta a un despacho a tomar vino.

Apuesta dinero a las carreras de caballos, juegos de chueca i de habas.

Va a los pinales en el mes de Abril. Los del valle central van a la costa en busca de cochayuyo (Durvillea utilissima) i luche (Ulva lactuca).

Visita a sus parientes i amigos, cuando no tiene trabajo.

Dirije a los hijos i otros jóvenes parientes en los pormenores de labrar la tierra, cosechar, criar animales i venderlos, conducir las carretas, cortar madera i componerla para distintos usos. Adiéstralo asimismo en los juegos de la chueca i los demás, en el arte de hablar bien i de todas las prácticas aún existentes, en la historia de los antepasados; en suma, el padre es el verdadero maestro del hijo en cuanto misterio i detalle encierra la vida indíjena.

En épocas antiguas el padre iniciaba al hijo, antes que en cualquiera otra actividad, en el manejo de las armas, en las maneras de combatir i en el arte de la equitación militar.

Retribuye en su casa los festejos que ha recibido.

Pelea en las fiestas con chicote (*trepuve*).

Suele ir a donde el protector a entablar reclamos sobre sus terrenos i al juzgado a querellarse de despojos.

Van muchos en el mes de Marzo a la República Arjentina con mantas i adornos de plata i traen animales.

Narra episodios de sus mayores a la lumbre del hogar, en la noche.

Recibe a los huéspedes que vienen desde lejos, parientes o amigos.

Interviene en el matrimonio de sus hijos.

Consulta a la *machi* cuando está enfermo i a los adivinos en otros casos.

Se baña en verano. Algunas veces en invierno.

Se levanta antes de la salida del sol; come cuando hai guiso preparado.

Sale fuera de la casa a recibir el sol.

Se acuesta temprano.

En la vejez:

Hace trabajar a los niños i parientes que viven con él.

Acompaña a los niños en el cuidado de los animales.

Suele asistir a las fiestas o ir al pueblo.

Se calienta mucho al sol i al fuego.

Riñe a los que no le obedecen.

Se baña mucho.

Hace testamento verbal (*chalin*) antes de morir si es cacique o si le quedan bienes.

Las ocupaciones de la vida femenina se desarrollan de este modo en las distintas edades.

En la niñez:

Juega a las casitas (*ruca catun*).
Juega a las muñecas (*piñen catun*).
Cuida ovejas.
Aprende a moler trigo, escarmenar lana (*ruacal*) i hacer hilo.

Cuando es joven i soltera:

Hila i teje.
Va al río a buscar agua.
Hace de comer.
Acompaña a la madre al pueblo.
Barre la ruca (*iputun*).
Muele el trigo i prepara el mote (*cacó*).
Limpia el servicio i lava alguna ropa.
Trabaja *muscá* o *mudai*.
Asiste a las fiestas.
Se baña, jeneralmente varias veces.
Duerme aparte de la madre; si son dos o tres, juntas.
No riñen las hermanas.
Los varones se golpean a menudo.
Se casa.

Cuando está casada:

Hila i teje más, para el marido, para ella i la familia.

Trabaja la comida, el mote, la harina i las chichas.

Se dedica a los trabajos de alfarería.

Coopera a todas las faenas de la agricultura.

Cuida de la comida i reproducción de las aves de corral.

Acompaña al marido al pueblo i pasa con él al despacho.

Lava algunas veces piezas de vestir.

Cuida a los hijos menores i peina a las niñas.

A veces conduce la carreta.

Guarda el dinero de venta de sus animales.

Asiste con el marido a las fiestas i lleva las provisiones que les corresponde aportar.

Duerme en camarote aparte.

Cuando llega a la vejez.

Se hace su comida.

Hila para ella.

Queda en la casa cuando todos salen.

Suele bañarse (1).

Tanto la mujer como el hombre se dedican de preferencia a los trabajos manuales durante el invierno. Las lluvias copiosas i prolongadas los obligan a encerrase en su vivienda.

(1) Esta enumeración ha sido escrita en araucano por el joven alumno del liceo de Temuco, Lorenzo Hueche, de Metrenco.

El fuego es el recurso salvador de la familia. En cuanto aclara el día, las mujeres encienden varios, con algunas brasas enterradas en la noche. Si se ha apagado i no hai fósforos, un niño corre a la vecindad en busca de un tizón.

Han abandonado ya del todo los indios el sistema de producir el fuego por frotamiento de una varilla puntiaguda introducida en el agujero de un pedazo de madera. *Repu* se llamaba este sistema; *huentru repu*, o *repu* macho era el palo delgado; *domo repu* o *repu* mujer, el grueso agujereado.

Algunos hombres i jóvenes salen a largar los animales al campo i a cuidarlos que pasten sin perderse. Al medio día se turnan con otros. Los primeros llegan a calentarse i secar sus ropas a la orilla del fuego.

Las mujeres tejen o se ocupan en algunos menesteres domésticos. Los hombres trabajan en trenzar lazos, hacer vasijas de madera u otra especialidad.

Toda la vida se reconcentra en la ruca; afuera soledad i viento.

En la noche los habitantes de la vivienda se estrechan alrededor de los fuegos. Recae la conversación sobre los incidentes del día: a los lugares en que habían pastado los animales, a lo sucedido a cada uno de éstos.

El padre aprovecha la oportunidad para dar consejos i referir recuerdos de su jnventud o de la vida de sus mayores. Esto inspira a los miembros de la familia veneración por los antepasados, estrecha los lazos de unión de todos ellos i mantiene el sentimiento de respeto por el padre.

En el verano el réjimen de vida cambia: la ruca es menos frecuentada i las tareas agrícolas, recolección de frutos silvestres i otras ocupaciones, dan a la existencia del mapuche una actividad que contrasta con la inercia invernal.

Las fiestas se verificaban en todas las estaciones del año. Habiendo sido únicamente batallador el araucano antes de su sometimiento definitivo, se comprende que debía dedicar su tiempo tanto al ejercicio de las armas i empresas guerreras como a las diversiones de su raza.

Sus reuniones eran, por lo tanto, mui frecuentes i variadas. Habíalas de carácter jimnástico i militar, como la chueca (*palican*), la pelota (*pilma*); celebrar la vuelta de un guerrero, etc. De carácter social: casamientos, *lacutun* (poner nombre a un niño) i numerosas reuniones para beber, como festejo a un individuo (*cahuiñ*) a quien se le debía una recepción de igual naturaleza; construcción de casa (*rucan*); siembra, trilla, etc. Religiosas: curación de enfermos (*machitun*), entierros, rogativas (*ngillatun*), iniciación de machis (*ngei currehuen*) i otros.

Dado el oficio que dominaba en la vida de los indios, se supone que fueron apasionados jugadores.

Mientras que dispusieron de bienes, jugaban, en efecto, sin cesar; pero, a medida que han ido empobreciendo, se ha limitado esta afición, como que son las apuestas un vicio de sociedades ricas.

Nunca jugaban al crédito.

Uno de los juegos más antiguos es el *quechucahue*, dado de cinco caras, de figura triangular i

con pintas en cada una de ellas, desde una hasta cinco.

Si el dado es un cubo, toma el nombre de *cayucahue, de cayu*, seis.

Trazan los jugadores en el suelo dos líneas en cruz, cuyos estremos están unidos por arcos de círculos. Tanto en éstos como en los brazos de aquéllas, hacen pequeños montones de tierra, *pichol*, en los cuales plantan unos palillos que llaman *retrin*.

El dado se deja caer de alto, i según la pinta que marca, uno de los palillos avanza de un punto i se come a su paso el mismo número de enemigos.

El que concluye primero con los palillos de su adversario, gana la partida.

Fuera del interés pecuniario de este juego, tenía para los indios el de representar un combate o un malón. Los palillos eran mocetones i la tierra del centro de la cruz i estremos de sus brazos, *rucas* de caciques.

Trabajaron el dado primero de piedra i sucesivamente de hueso i madera. Hacíanlo a veces de las tibias de famosos jugadores, para prevenirse contra las pérdidas.

Todavía lo juegan los indios del sur i los del este, arribanos o *huenteches*.

Otro era el de los porotos o *llligue*. Por un anillo levantado del suelo, se dejaban caer varios porotos, algunos pintados de negro por un lado. Obtenía el mayor número de puntos, el que echaba más porotos negros vueltos para arriba.

Sentábanse en el suelo para jugar, desnudos desde la cintura para arriba. A cada tiro se daban

golpes en el pecho, pronunciando algunas palabras de buena suerte, como «*lamuen, lamuen, cúpape, cúpape!* hermana, hermana, que vengas, que vengas!».

Este es el mismo juego que practican hasta hoi todos los indios i que lo hacen con ocho habas, pintadas de negro por un lado, denominándolo *awar cudehue*, juego de las habas, o *ahuar cuden*.

Ahora se ha introducido en algunas tribus el naipe, con el cual juegan al veintiocho i otros más sencillos, con su misma costumbre antigua de gritar i llamar a la suerte.

Pero el juego tradicional, el primero de todos, de envite i ajilidad en otro tiempo, es el de chueca, *palin*, importado por los españoles. En la actualidad ha perdido el carácter de ejercicio jimnástico para quedar como simple juego de azar.

En el día solemnizan con él sus fiestas, i antiguamente les servía también como de convocatoria de guerra.

Nunca ha variado el modo de jugarlo. Se desnudan para conservar menos calor i moverse con desenvoltura. Un juez, depositario a la par, juzga le corrección de la partida.

La chueca, *huino*, es un palo de colihue arqueado en uno de sus estremos. Se coloca frente a frente dos hileras de individuos, hasta de veinte en cada lado, que luchan por llevar a su franco izquierdo una bola de madera (pali). El local que elijen (palihue) es un plano despejado que tendrá como dos cuadras de estensión i un ancho de cinco metros. A los lados plantan algunas ramas pequeñas de árboles en línea recta, formando como una avenida.

Dos jugadores del centro colocan la bola en un hoyo i en seguida se esfuerzan en lanzarla a su izquierda. Conseguido esto, los demás la toman a su turno i procuran sacarla hasta la raya que les corresponde, trazada al fin del palenque o de la cancha. Cada grupo de jugadores tiene nombre especial i funciones determinadas.

Como esto es difícil i casi siempre la bola sale fuera de la línea, intencionalmente lanzada ahí por el bando que va pendiendo i como la partida es a varias rayas, el juego se prolonga horas, mañanas i días enteros.

En este juego suelen interesarse dos grupos, que hacen del éxito una cuestión de honor. Numerosos espectadores de una i otra parte, siguen con vivo interés las variaciones de la partida. En ocasiones asisten las *machis* i en otras se pone la bola dentro del cráneo de algún jugador famoso para que adquiera por contacto májico las cualidades que distinguieron a éste

A veces los jugadores se van a las manos i la riña se hace jeneral con la intervención de las familias cuyo honor está comprometido. La pelea más frecuente es el *loncotun*, tomarse del cabello i echarse al suelo.

Tanto a éste como a los demás juegos i a las carreras, los indios apuestan lazos, espuelas, otros útiles de montar i escasas sumas de dinero.

Otro de los juegos de azar i de ajilidad a la vez era el de pelota, *pilma*, que fué desapareciendo poco a poco en las tribus del norte i centros del territorio.

Los jugadores se colocaban dentro de un círculo. Uno lanzaba la pelota a otro de sus contrarios,

el que la barajaba en la palma de la mano. Si recibía el golpe en el cuerpo, quedaba fuera del juego, ménos cuando alcanzaba a poner el pié en la raya.

Un cronista lo describe así: «Se hace poniéndose en rueda ocho o diez mozos desnudos desde la cintura para arriba i arrojándose unos a otros una pelota de madera esponjosa como el corcho: cada uno procura rebatirla con la palma de la mano con cuanta fuerzza puede, i herir alguno de la banda contraria: la gala i ventaja del buen jugador están en hurtar el cuerpo al golpe, pero sin dejar el puesto, por lo cual es de ver con que presteza se vuelven i revuelven, se levantan i bajan, saltan i se echan de espalda o de bruces» (1).

La chueca, como todas sus reuniones, concluyen con una comilona i el consiguiente consumo de licor.

Como la chueca, dan ahora los indios importancia estraordinaria a las carreras de caballos, en línea recta. Tienen algunos de mucha estima por salir su lijereza de lo común, que llaman *lef cahuello*, caballo lijero o corredor.

Se toman con anterioridad al momento de la carrera, algunas veces, precauciones májicas que deben asegurar el éxxito de la partida: se restregan al caballo pedazos de pieles de huanaco o plumas de aves de vuelo rápido; se suele colocar en la raya de salida tierra de cementerio o grasa de león para que el animal contrario se retrase. Está vedada la presencia de mujeres en cinta al lado del caballo que corre i para el jinete todo acto

(1) Olivares, *Historia*, páj. 43.

sexual. La misma prohibición que se impone a los jugadores de chueca (1)

Cuando los indios se hallan excitados por el alcohol, cantan i en ocasiones bailan. Antes su afición a estos pasatiempos era desmedida; ahora, sin dejar de ser buenos cantores i danzantes, no llevan a estremos esta inclinación, no tanto por cambio de carácter, cuanto porque los regocijos públicos han disminuido.

Las canciones araucanas conservan intacta su modulación tradicional; nada han tomado del canto español. Continúan siendo melopeas de tonos lánguidos i monótonos, sostenidos por algunos acordes sencillos No son corrientes las canciones intencionadas, picarescas, que en otros pueblos hacen estallar en risotadas a los oyentes.

Llámase a estos cantos en la lengua *ül* i la acción de cantar, *ülcantun*. Divídense en amorosos *ayü ül* o *dakelchi ül* (*ayün* es amor), en elejíacos, entristecedores o enfermadores, *cutrankelchi ül;* cantos para brindar o *llaupeyüm chi ül;* los episódicos o bélicos i algunos de índole relijiosa.

Se designa a los cantores o poetas con el nombre de los que hay entre *ülcatufe*, i los hai mui afamados en los dos sexos como buenos improvisadores i por su memoria auditiva; los más diestros en este arte cantan con un repertorio antiguo i mui variado. Pero no se ha llegado a formar la profesión de cantores o de individuos remunerados por sus cantos, al menos en la actualidad. Antiguamente eran agasajados por el dueño de una fiesta i aún estipendiados con regalos.

---

(1) Noticias suministradas al autor.

El padre o el abuelo son los que enseñan a cantar a la familia o parientes jóvenes, quienes imitan las modulaciones de la voz i aprenden la letra de memoria. Sirven también de escuela de canto las fiestas i ceremonias relijiosas.

El mapuche no canta nunca fuera de sus reuniones, sino cuando el licor aviva su imajinación i aguijonea sus sentimientos, por lo jeneral ocultos. Entonces es cuando se declara a alguna niña de su gusto por medio de estos cantos, que se repiten a veces i se hacen vivos i accionados. Por medio del canto suelen galantear los jóvenes a las niñas que pastorean el ganado. Resultan por eso las canciones de amor las más numerosas.

Los cantos elejíacos tienen por tema algún asunto triste, como la muerte de un deudo, la ausencia del marido, la desgracia de no tener hijos, la de encontrarse pobre i otros que espresan nostaljia o una situación especial de dolor. Compaséanlo particularmente las mujeres i se les distingue con la denominación de *llamecan*.

Los de amistad o para brindar se entonan de preferencia por los que se hacen *trafkiñ* o que cambian objetos, como mantas, animales, etc.

Los episódicos, vestijios de los siglos de guerra de la raza, celebran los hechos de algún luchador de nombradía, cuyo recuerdo ha conservado la tradición; el éxito de un *malón* o el viaje de algún cacique a tierras lejanas con su séquito de mocetones, son temas mui frecuentes.

La frase es más larga en éstos, por lo que suelen cantar con *trutruca*, el instrumento largo de colihue perforado. El héroe nacional que figura en estos

cantos se graba tan profundamente en el espíritu popular, que con dificultad se olvida en el trascurso de muchos años.

Los relijiosos, por lo jeneral mui escasos, contienen una invocación o una súplica a *Ngenechen* o Dios, según el concepto moderno del araucano.

Las canciones de la machi (*machi ül*) reflejan las supersticiones indíjenas, los procedimientos de curación i conservan ciertas frases arcaicas i misteriosas.

El *ñuin ül* era la cantiga de la trilla con los pies.

Había canciones propias de las mujeres (*llamecan*) i otras esclusivas para hombres. Nunca se cambiaban las especialidades.

En estas canciones no hai versos propiamente dicho. Son frases rítmicas que los traductores arreglan en forma de tal i en estrofas. En estas frases cantadas, el número de sílabas varía según el asunto que sirve de tema. Deja su carácter de prosa mediante ciertos accidentes perceptibles al oido del indio, como son los acentos distribuídos simétricamente. Cuando falta una sílaba en la cláusula rítmica, de ordinario yámbica, se alarga una vocal de ella. El verso resulta así de una medida variable; son más difíciles para la entonación los cantos largos. El ritmo no se manifiesta bien pronunciado ni uniforme dice el padre capuchino Sigifredo, de la misión alemana de Bajo Imperial.

Este mismo anotador prolijo de los modos particulares de las tribus que se estienden por el litoral desde el río Imperial hasta el Toltén, consigna, entre otras noticias sobre la técnica de estas canciones, las que siguen. «Lo que es verso en la poesía indíjena sólo se conoce en el canto, por la inflección

de la melodía. Hai, pues, que recurrir al canto para saber con alguna certeza cuantas palabras tiene cada verso. Lo mismo debe decirse del ritmo. Este, sin duda se funda en el compás de la canción. Con las partes acentuadas del respectivo compás han de concurrir siempre las sílabas acentuadas o graves del texto, pudiendo su duración comprender una o más partes del compás» (1).

Se repite con frecuencia el verso cuando es del agrado del cantor o del auditorio, sobre todo en los temas amorosos. Si esta repetición no está ajustada a la regla estética, revela ignorancia. Cuando el cantor no falta a la cadencia, se dice de su canto *küme inane efi*, se sigue bien.

El mapuche no declama jamás, porque en los pueblos primitivos canto i métrica constituyen un conjunto inseparable.

Suelen acompañar las canciones araucanas con el tambor, *cultrun*.

Los cantos se ejecutan ante un auditorio por los jeneral numeroso, de los dos sexos.

Como muestra de estas canciones, ya recopiladas en buen número, van las siguientes, vertidas libremente del mapuche al castellano (2)

Por mi amor

Al mirarte te quise,
amor, mañosito;

(1) Frai Félix J. de Augusta, *Lecturas Araucanas*, páj. 307.

(2) En el *Folklore araucano* del autor se rejistra una colección más o menos completa.

muere mi corazón
por tu pensamiento perdido.
Si quisiese el Dios
llevarse tu corazón,
ñañatui, por todas tierras
lloraría por mi pérdida.

Por ella

Habiéndose nombrado buena mujer,
vine por tí,
hermanita; galopeé
cuatro días, sí.
Hermanita, por tu
buena planteada figura,
eres linda, hermanita.
Por tu pensamiento
muere mi buen corazón;
te mira i te adora
hermana, hermanita.

Señorita

Señorita, señorita,
cuatro días viajaremos;
pasó, pasó dirán
por otras tierras
tal como son;
si tuviese dos animales,
en caballo aparte iríamos,
pero por la pobreza a la grupa vamos
hermana, hermanita.

Canto brindador

Mamita querida,
mamita querida,
tienes una hija,
tienes una hija,
me han dicho,
me brindarás una,
te digo, mamita.

Canto de la machi

Serás *machi* me dijo
el rei de la tierra;
sola me he mandado;
machi ¡ai! me dijo
el rei de la tierra;
«aproxímate,
soi el rei médico
i te digo seas médica»;
por eso con mi solo poder
no he sido *machi*.

La excitación del licor incita asímismo en los indios el gusto por el baile, que practican por diversión i no por ejercicio. Aunque antes fueron más dados al arte coreográfico, no imitaron los bailes españoles ni los naturales contemporáneos han aprendido los populares chilenos. Han abandonado varios que mencionan los cronistas, entre ellos los bélicos por haberse extinguido la pasión guerrera.

Sus danzas no han alterado el ritmo lento i sin distinción que las caracteriza. No han alcanzado las formas que tienen en otros pueblos aboríjenes. Se practican ahora indiferentemente por hombres i mujeres; en la antigüedad bailaban separados. A menudo jiran en círculo, dan a las piernas, el busto i la cabeza movimientos especiales, según la clase de baile, i con un paso saltado, marcan el tiempo con un golpe seco del talón en el suelo.

Como en todos los pueblos aboríjenes de América, entre los araucanos hubo tres categorías de danzas: la de la guerra, de la caza i del amor; secundariamente les seguía la relijiosa.

Las danzas (*purun*) varían, pues, conforme a las circunstancias. Entre las que perduran, se cuentan las relijiosas en todas sus clases; la llamada *cüimitun,* es la jeneral de las machis; *ngeicurrehuen,* la que se ejecuta en las reuniones de estas curanderas, i una denominada *llancatun,* cuando mueren.

A la de imitación de animales pertenece la llamada *treguilpurun,* en la que se mueven la cabeza i los pies. De caza, el *Choiquepurun* (danza del avestruz) o *puelpurun.* En estos bailes tratan los indios de darse la apariencia del animal que intentan cazar o que han cazado ya. Fué orijinaria de las tribus arjentinas, de donde pasó a los araucanos.

Llaman los indios *loncopurun* el baile ordinario que se ejecuta en honor de un cacique cuando llega a una fiesta.

La danza erótica popular entre los mapuches lleva el nombre de *nomir nomir purun.*

Este baile se ejecuta entre los hombres i mujeres, alternados. El número de ejecutantes varía en-

tre seis i quince individuos, según los disponibles. El hombre va tomado de la cintura de la mujer i ambos dan pequeños saltos uniformes hacia los lados i uno hacia adelante. Este baile, de duración indeterminada, se ejecuta en círculo, entre individuos jóvenes i por lo común enamorados. Con frecuencia se practica al son del tambor, en los juegos de chueca i en los entierros; era de ejecución casi obligada en las trillas a pie, hoi en olvido porque el indio paga maquila en el fundo de su vecindad para que le trillen a máquina su trigo o su cebada.

Los bailes de amor lascivo, en los que el jesto que los acompaña tiene un realismo grosero, se han creado recientemente entre los mapuches. Denomínanse *peraf* i *patrin*. Ejecútanlos a media ebriedad mozos alegres o vividores ladinos que recorren las fiestas para entretener con ellos a los espectadores, que los celebran con estrepitosa alegría. Fueron en un principio una sátira a las machis i en seguida una mezcla de movimientos caprichosos. Los hombres casados, siempre celosos, no permiten de ordinario que sus mujeres los presencien.

Aman realmente la música de instrumentos, en particular la que se obtiene con los de metal, lo que se comprueba con las marcadas consideraciones con que favorecían antes a los desertores o mestizos que tocaban la corneta. Era gran honor para un cacique llegar a una reunión con uno de estos individuos que sabían producir algunos sonidos semejantes a una marcha.

Han quedado también rezagados en la ejecución con estos instrumentos: no han aprendido a producir la belleza del sonido ni imitar algunos aires

chilenos; resalta en sus tocatas la variedad del timbre con ausencia de toda armonía.

El hombre únicamente toca estos instrumentos; la mujer, en especial la *machi*, sostiene el canto con el tambor i nada más.

Una música tan pobre, se concibe que concuerde con instrumentos mui sencillos i destemplados, ninguno de cuerdas, como los que se detallan en seguida.

Cultrun o *rali cultrun*, el tamboril de la *machi*, formado de una fuente honda de madera o de la mitad de una calabaza grande i cubierto por un lado con cuero de caballo. Se toca con un palillo forrado con lana en la punta o con un calabacin.

Caquecultrun, mayor que el anterior, hecho del tronco de un árbol i que se toca por los dos lados.

Püfillca, pífano de madera; antes los hacían de piedra o de las canillas de los prisioneros condenados a muerte.

Trutruca, especie de trompeta con un cuerno en la estremidad de un colihue de cuatro o cinco metros de largo.

La fabrican abriendo un colihue i sacándole la pulpa interior. En seguida la amarran con una envoltura de hilo, sobre la cual va un forro de tripa de caballo para que no salga aire. Por el lado en que se toca lleva una lengüeta.

En las tribus del sur usan un instrumento semejante a éste, que llaman *lolquin*. Adaptan al cuerno, en vez de un colihue, la caña de un cardo conocido con el nombre de *troltro*. Lo usan también en sus bailes.

Cullcull, es el cuerno de buei. Antiguo instru-

mento de guerra que se tocaba entre otros casos para dar la voz de alarma, arriba de los cerros i de reducción en reducción.

Quinquecahue, violin formado de dos arcos de mimbre amarrado con crin.

Pincuihue, colihue como de media vara; le sacan el interior, le hacen cinco o seis agujeros i le ponen en la estremidad superior una lengüetilla. Da un tono de tiple como el flautin.

Palquin, de un arbusto leñoso llamado así; lleva una boquilla i abajo un cuerno o una hoja grande de árbol en forma de embudo. Tiene un eco mui delgado producido por la aspiración.

Huada, calabaza que sonaba con las pepas que le quedaban dentro o con las piedrecillas. Ha sido reemplazado con los cascabeles.

Cadacada, conchas grandes rayadas, que producen al frotarlas, algo semejante al de las castañuelas. Instrumento esclusivo de la costa.

Clarin, o corneta de metal del ejército, que aprendieron en algunas ocasiones de los desertores i mui raro ahora por su precio i escasez; de gran lujo para algunos caciques en reuniones solemnes.

En el departamento de Imperial lo reemplazan por un instrumento denominado *troltro clarin,* hecho de la caña del cardon de ese nombre; produce sonidos que se parecen a los del clarin de metal.

Para cada uno de estos instrumentos hai especialidades que son a la vez músicos i fabricantes. Nunca tocan reunidos, en orquesta, sino por separado, menos en los *ngillatun* i *machitun.*

Entre el menaje que se amontona en las viviendas se guardan cuidadosamente los instrumentos musicales.

El número de personas que habitan en la casa, como se ha dicho, es variable. Cada una tiene su sitio determinado, o en el interior de la ruca o en los camarotes (*catrintuco*). Estos departamentos sirven para dormir los catres mapuches (*cahuito*).

El individuo tiene los objetos que le pertenecen en el lugar que se le ha señalado.

La aglomeración de personas, de arreos de montar, instrumentos de labranza, vasijas para graneros, utensilios domésticos, dan al interior de la casa araucana un aspecto de suma estrechez.

Entre los objetos que la llenan, se ven aún muchos de piedra, que se emplean todavía en los menesteres domésticos. La edad de piedra no concluyó con la conquista española; siguió subsistiendo hasta entrado el siglo XIX.

Si se toma en cuenta uno que otro resto de piedra en bruto desenterrado hasta en nuestro territorio, cabría en lo posible suponer que su antigüedad alcanzaba hasta la época *paleolítica* o de la piedra de tosca talladura.

Pero, si confusamente se ve al hombre en aquella enorme distancia del tiempo, al contrario, en la *neolítica* o de la piedra pulimentada, aparece en plena existencia i asociado en pequeñas agrupaciones.

A este período prehistórico pertenecen los innumerables instrumentos de piedra pulimentada estraidos en las rejiones del sur.

Muchos de estos restos provienen de los montones de conchas que permanecen cubiertas por la tierra o la arena a lo largo de la playa i que se estienden, en lugares no escarpados de la costa, desde el Biobío hasta Chiloé.

Otros objetos se han sacado de las minas de carbón fósil de Puchoco, de Lebu i otras situadas en la provincia de Arauco.

Los demás se han recojido, en cantidad abundante, del valle central i de la zona andina, ya de las cavernas o acumulaciones aluviales, ya de los despojo de cementerios u orillas de ríos o lagos.

No cabe duda por esto, como por la densa población que hallaron los conquistadores españoles, que la masa más compacta de los aboríjenes chilenos se había fijado al sur del Biobío.

Entre todos los instrumentos pertenecientes a la arqueolojía prehistórica, ninguno se ha recojido en la frontera en número tan crecido como las piedras horadadas.

Se encuentran en las sepulturas antiguas, dentro del agua en los esteros, en las quebradas, incrustadas en las raices de los árboles; enterradas en las faldas de los cerros i en los llanos.

Desde tiempos pasados los coleccionistas i los campesinos las recojen por centenares, sin que disminuya su número hasta la escasez.

Se han recojido desde Nacimiento hasta el Toltén i desde el mar hasta los Andes; pocas en Villarrica i en la zona que sigue al sur de este lugar hasta el Reloncaví.

Todas están hechas de piedras redondeadas en el lecho de los ríos, por lo que su perfil ordinario es circular. Mui pocas, quizás el diez por ciento, son ovaladas; más raras aún son las cónicas.

De tamaños variables, las más grandes pesan 4.500 gramos i las más pequeñas sólo 270.

Unas, achatadas, presentan la forma de discos i otras, redondas, se aproximan a la de una esfera.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

La perforación, de diferentes diámetros, es bicónica o de dos embudos truncados que, unidos, presentan lo ancho hacia afuera. Rara vez se encuentran con agujeros cilíndricos.

La superficie de las piedras se presenta sin trabajo alguno, a escepción de una que otra bien pulimentada o con algunos golpes lijeros de cincel. Este detalle demuestra que no era objeto de atención artística, sino que estaban destinados a usos comunes de la vida doméstica de los aboríjenes.

Entran en su fabricación las rocas porfídicas, sieníticas, cuarzo, graníticas, areniscas y aún las de lavas o pómez, de estructura porosa, tantas del material duro como del blando.

Discutida ha sido hasta la actualidad la aplicación que los aboríjenes daban a estas piedras. Las opiniones de los etnógrafos no han concordado acerca del particular, al menos en Chile.

Se ha creído que sirvieron de armas arrojadizas o de porras, monedas, martillos, torteras de husos, pesos para hundir la red o sujetar en el telar los hilos. Hasta se ha supuesto que eran una especie de ídolo que representaba el órgano sexual femenino.

Hoi día la investigación se ha adelando: estas piedras se usaron principalmente para estraer de la tierra papas i raíces i secundariamente en otras aplicaciones de las enumeradas.

Sabido es que uno de los elementos primordiales de la alimentación del indio era la gran variedad de tubérculos de producción espontánea que había en el territorio.

Aquellos chuzos primitivos de que hacen referencia algunos cronistas debieron ser, por consiguiente, palos de uno, dos o tres ganchos afilados en la

parte de abajo con la piedra agujereada en la de arriba, con los que hacían los surcos de sus reducidas siembras.

Hai otra razón que esplica su uso: estas piedras se encuentran en mayor cantidad en los campos agrícolas, ya en laderas o terrenos con declive a los ríos, ya en los llanos productores de papas silvestres.

Por último, el problema de la aplicación de estas piedras a fines agrícolas, queda resuelto con la coincidencia de haberse empleado en otras partes con el mismo objeto, como entre los aboríjenes de Estados Unidos, del Perú, Bolivia, Arjentina, Brasil, etc. (1).

Bien que en menor cantidad que las piedras agujereadas, abundan igualmente en el sur, en la costa como en el centro i los valles andinos, las hachas de piedras de varias dimensiones.

En cuanto a su tallado, las hai de dos especies: unas completamente pulimentadas i otras a medio pulir, en su mitad inferior por lo jeneral. Estas señalan un término medio entre las edades de la piedra tallada i la pulida.

Se han encontrado, bien conservadas de ordinario, sobre la superficie del suelo o enterradas, a profundidades variables.

Se adaptaban a un mango de madera, atadas con un trenzado de juncos o tiras de cuero. Se utiliza-

---

(1) Según las últimas publicaciones arqueolójicas de esos países.

En el tomo I de la *Historia de la Araucanía* por el autor, se anotan más datos sobre estas piedras, de las cuales hai en su colección una gran cantidad.

ban así engastadas en diversas labores domésticas i como armas. Las de filo mui delgado i en forma de escoplo, se supone que serían para separar el marisco de las rocas, pues en la costa es donde se las ha encontrado en mayor número (1).

Algunas de estas hachas tienen arriba una pequeña perforación. Esmeradamente bruñidas, muchas son delgadas i anchas, varias de un tamaño doble de las comunes sin agujero. Los indios las pulían probablete restregándolas en otra piedra grande i suave. La horadación ha debido hacerse en todas las piedras agujereadas con un taladro de madera, hueso o pedernal, que se movía con un poco de agua i arena.

Es curioso que la superstición de los indios haya contribuído a la conservación de tales restos arqueolójicos.

Una anciana de la provincia de Malleco esplicaba la posesión de una de estas hachas contando que una noche de tempestad cayó un rayo sobre un roble mui corpulento i antiguo; la mitad del árbol quedó reducido a cenizas. Al otro día la jente hizo escavaciones al pié del roble para buscar la piedra del rayo. Después de mucho trabajar, se encontró debajo de una capa superficial de tierra.

Desde entonces la piedra había servido de preservativo contra los rayos, tan frecuentes en las altas montañas.

Indios i campesinos atribuyen la misma procedencia a estas hachas, con la diferencia que los primeros las consideraban con propiedades misteriosas i reveladoras del porvenir.

---

(1) Colección del autor.

Así, los *huilliches* llevaban estas hachas a sus *ngilatum*, rogativas, como signo del rayo que manejaban los *pillanes*. Otras reducciones solían emplearlas para conocer la suerte de un malón por la dirección que tomaban algunas gotas de agua colocadas sobre ellas.

A la invasión española se usaban mucho estas hachas de trabajo esmerado; las llamaban *troqui* i pertenecían a los jefes de tribus, que las llevaban colgadas al cuello como distintivos de autoridad en las ceremonias públicas. Heredaba el hijo mayor la de algún cacique famoso. De aquí provenía el nombre de *toqui* dado a los caciques principales.

Los indios las distinguen al presente con este mismo término.

Escasos han sido los hallazgos en la Araucanía de las insignias de mando que representan una cabeza de loro. Solo en Temuco se desenterró un ejemplar, tal vez exótico, que lleva grabado en el dorso una especie de lagarto.

Abundan de igual modo las puntas de flechas, recojidas en particular en las acumulaciones de residuos de comidas que se estienden a las orillas del mar, desde Puchoco, en la bahía de Arauco, hasta Llanquihue i Chiloé. Las hai de todos los tipos conocidos i dimensiones (1).

De Puchoco i Lebu se han estraído muchas, casi todas de esquita arcillosa. Tienen cierto parecido a hojas de árbol i están escavadas en la base.

Su elaboración se remonta, a no dudarlo, a la primera edad de la piedra en Chile. Si se toma en

(1) En la colección indíjena del autor se cuentan varias decenas.

cuenta su variedad de formas, hai que convenir que estaban destinadas a usos diferentes.

En los valles i llanos centrales son menos abundantes; se les han solido encontrar aisladamente. Se encuentran muchos ejemplares en las colecciones del sur.

Pero quedan aún en cantidad no tan insignificante en los valles de la cordillera andina, morada de las tribus cazadoras. Estos indios i todos los de las faldas orientales, usaron la flecha hasta el siglo XVIII.

Las de mayor dimensión servían de puntas de la za i algunas miden 7 cm. × 3 i 12 × 3, respectivamente de largo i de ancho.

Como la punta de flechas, las piedras de boleadoras, *lacai*, fueron armas e instrumentos de caza para los araucanos.

A escepción de las piedras horadadas i de las hachas, ningún objeto abunda tanto como éste, sobre todo al sur del Cautín i en los valles de los Andes. Escaso número queda en las faldas de Nahuelbuta i menos aún en la costa.

De forma un tanto ovalada o redonda, llevan una cintura en que se amarra un trenzado de correas. Es la misma arma de caza i combate que usaron los aymarás, incas, atacameños i calchaquis.

Aunque raras, suelen encontrarse algunas piedras a que los araucanos atribuían significado relijioso.

Como en el resto del país, hai en el territorio de la frontera, en las colinas suaves, algunas rocas planas que se inclinan un poco en dirección del cerro donde están. Presentan en su cara superior algu-

nas depresiones, por lo común circulares, honduras i diámetros mui variados, de distancias irregulares.

La imajinación popular atribuye su existencia a riquezas enterradas por hechiceros. Llámanse vulgarmente «piedras de crisoles» en algunos lugares i en otros «de los platitos», «de las ollitas».

La casualidad muchas veces o el examen atento de personas ilustradas, han dado con ellas en distintas localidades de estas provincias.

La más conocidas i que sobresalen por sus detalles son las de Picoiquén, cerca de la ciudad de Angol; la de Retricura en Curacautín, i la del Estero de las Canoas, a legua i media al norte de Temuco.

Distintos usos se han atribuído a estas rocas con escavaciones. Han sostenido algunos etnógrafos la hipótesis de que fueron sacrificaderos humanos; otros la de que estuvieron destinados al juego de tejos i no faltan quienes sostengan que, según la creencia indíjena, personificaban algún antepasado de tribu. La opinión más jeneralizada por los investigadores que han estudiado la arqueolojía del Perú, Bolivia, Atacama i Arjentina es que sirvieron de morteros. (1).

Está averiguado que en el norte i centro de Chile tuvieron esta aplicación, traída por los incas i quizás antes. Seguro es que en alguna estación del año se reunían las familias en lugares determinados a ejecutar la tarea de la molienda de granos, con especialidad del maíz, para la preparación del gui-

(1) Dr. Robert Lehmann-Nitzche, *Los morteros de la capilla del Monte* (Arjentina). Revista del Museo de La Plata. 1903.

so llamado locro. Se practicaba el ceremonial usado en todas las parcialidades; en esa ocasión se invocaba a un antepasado o al espíritu del mortero para evitar heridas o contratiempos imprevistos.

En el trascurso del tiempo, la molienda hubo de cambiarse en otros medios más espeditos i rápidos en el mismo hogar, pero persistió la costumbre de reunirse en esas rocas a celebrar rogativas a los antepasados u otros espíritus protectores. Se concluyó por considerarlas al fin solamente penetradas de una virtud superior que se personificaba en algún antecesor. Así se esplica la elaboración de algunas en caminos i sitios lejanos de las residencias i las escavaciones en caras laterales de los bloques, donde no se ha podido moler sino depositar ofrendas (1).

Los araucanos tenían además la piedra de mortero, grande i fácil de trasportarse que llamaban *tranatripihue* para moler ají; *tranachadihue,* para moler sal. Trituraban el maíz en la piedra plana de moler o golpeándo con una mazo una porción envuelta en un jergón.

Es preciso descontar de estas rocas las que por efecto del desgaste de una corriente en ellas por piedrecillas acumuladas encima producen concavidades más o menos profundas, que muchos confunden con las hechas por el hombre. Son mui co-

---

(1) El autor de este libro ha recojido últimamente tradiciones que no se han borrado en las provincias de Colchagua i Curicó acerca de las reuniones que las jentes de los lugares vecinos a estas rocas practicaba hasta el primer tercio del siglo XIX. como una sobrevivencia de costumbre antigua. Esas reuniones se verificaban en una fecha determinada del año.

munes en las orillas de los ríos del sur, entre otros del Malleco i del Cautín. Son las que en otros países tienen la designación de «piedras de remolino».

Propiedades ocultas i misteriosas atribuían los indios a ciertas piedras de figuras raras, que buscaban en dirección de los aerólitos. Se las dominaba «piedras *cherrufe*» i su poseedor, cacique de ordinario, creía tener un talismán de virtudes estraordinarias, entre las cuales se contaba la de proporcionar riquezas.

Efecto supersticioso atribuían igualmente a unas piedras pequeñas que las *machis* colocan dentro del tmbor i que llaman *ilcan*, de pórfido negro.

Otras piedras dotadas de propiedades ocultas i misterosas eran las que los indios abajinos llamaban pelpel (*e sorda*) i *troquitúe*, de pedernal trasparente o piedra de chispa. Suelen encontrarse en los cementerios antiguos. Los indios estraían estos guijarros pequeños i de formas variadas del fondos de los ríos o de algún salto de agua.

Los caciques las enterraban en los corrales para el aumento del ganado.

No ofrece la menor duda que la aplicación supersticiosa de estas piedras, proviene igualmente de los peruanos, que las tenían con igual significado.

Las *machis* poseen también el *troquihue*. Empléanlo en sus curaciones, haciendo creer a los espectadores i al enfermo que atraviesa el cuerpo de éste, desde la cabeza hasta un pié: si sale limpio la curación es segura; si sale manchado o con sagre, la muerte sobrevendrá irremediablemente.

Los antiguos araucanos poseían una variedad

completa de utensilios tallados en piedra arenisca o en rocas de estructura blanda.

A pesar de ser rarísimo en el día los pocos ejemplares salvados de la destrucción, permiten clasificarlos entre las vasijas para la mesa i la cocina.

En las provincias de Malleco i Cautin, se han estraído platos para desleir la pintura con que se adornaban las mujeres. Su nombre indíjena es *ralicura*, plato de piedra (1).

En una caverna de Purén se desenterró una taza de piedra i en otros lugares se han extraído ollas de una hechura parecida a las de greda.

Ménos comunes que los anteriores, son ciertos objetos que han necesitado mayor esfuerzo de trabajo. Entre éstos se puede colocar la caja de piedra, llamada en araucano *travoncura* i destinada para guardar granos. Una conservaban los indios de Picoiquen como herencia i recuerdo de sus antepasados. Se quebró al trasladarse en carreta de la reducción a casa de un vecino de Angol.

Fuentes bajas i estendidas que se utilizaban para remojar los granos, conservan aún el nombre moderno que les dan los indios, *patiacura*, batea de piedra.

Hasta en las orillas de los ríos solían labrar estas fuentes en rocas fijas. Una se ve en el río Rehue, i otras en varias localidades.

Hasta hoi día han persistido en varias reducciones los martillos de piedra, mango corto i golpeador redondo, todo de una pieza; el triturador de hojas i raíces para tinturas i remedios, de pie-

(1) Colección del autor.

dra tableada en la base i sobresaliente arriba para tomarse; la piedra plana para afilar, *llimeñ*, el punzón i la tortera de huso. En todas quedan las piedras planas de moler, *cudi*, con la llamada mano, *ñun cudi*.

Los araucanos tenían particular propensión a fumar. Para esto cultivaban una planta que conocían con el nombre de *petrem*.

Debe suponerse entonces que las pipas de fumar, *ritra*, fuesen, a la par que mui antiguas, abundantes.

Su uso proveniente de los pueblos del norte, fué posterior a la absorción de rapé.

Los tipos más antiguos son de piedra. Posteriormente los indios las han trabajado de greda i madera. Usábanlas los indios en sus fiestas i reuniones, en las ceremonias oficiales i en numerosas aplicaciones májicas i las *machis* en las prácticas de su oficio (1).

Entre los indios del departamento de Temuco i los del sur de Cautin solía emplearse un curioso instrumento destinado a la estracción de muelas. Lo designaban con el nombre de *nentuvorohue*. Compónese de una piedra redonda con dos agujeritos que la atraviesan; por ellos pasa una correa que se amarra a un palo recto.

He aquí cómo se opera. El paciente se coloca de espalda. El operador afirma la estremidad del instrumento en la muela i da un golpe en la piedra.

---

(1) En el capítulo «El tabaco i las pipas prehispanas en Chile», del *Folklore araucano*, del autor se dan detalles sobre este particular.

Para sangrarse empleaban el instrumento de pedernal que denominaban *queipu* o *queupu*. Era una pequeña punta de flecha metida en una varilla hacia abajo i en una estremidad. Un papirote hacía introducirla en la parte dañada. Una punta de vidrio reemplazó después a la de piedra.

En gran número se han estraído de las sepulturas más antiguas las torteras de huso, de piedra i greda, lo mismo que las piedras de moler, *ñuncudi*, que en nada difieren de las actuales, i las destinadas a sobar pieles i alisar vasijas de greda, *ilcoihue*.

Usaron los indios el cincel de piedra para picar la de moler o para perforar otras. Lo abandonaron cuando obtuvieron barras de hierro o de acero para ejecutar con mayor facilidad este trabajo. En araucano se denominaba *retrihue* i vulgarmente «piedra de piñón» por su forma.

Los silbatos araucanos llamados *püfilca*, tan comunes ahora en madera, comenzaron con los de piedra que debieron llegar del norte. Algunos ejemplares se han hallado en Angol i Valdivia.

Desde mui antiguo circulaban entre los araucanos unas pequeñas piedras agujereadas, de silex, que llamaban *llanca* i les servían de moneda i adorno. Ahora mismo son mui comunes en las sepulturas antiguas. Se han hallado también unas piedras pequeñas i delgadas, con perforación en la parte de arriba que han servido seguramente de aros.

En las provincias de Cautín i de Arauco han sido desenterrados algunos ídolos de piedra, destruidos por sus dueños. Semejantes en sus rasgos

fisonómicos a las figuras que los indios colocaban en sus cementerios.

Otras piedras se han hallado con algunas figuras grabadas, tal vez por españoles prisioneros, como una de Huequén, en la cual se ve un corazón atravesado por una cruz.

En el departamento de Traiguén hai una que conserva las líneas de un San Antonio.

Debieron hacer hasta figuras talladas en piedra i madera.

De ahí vienen los milagros de santos encontrados en las montañas.

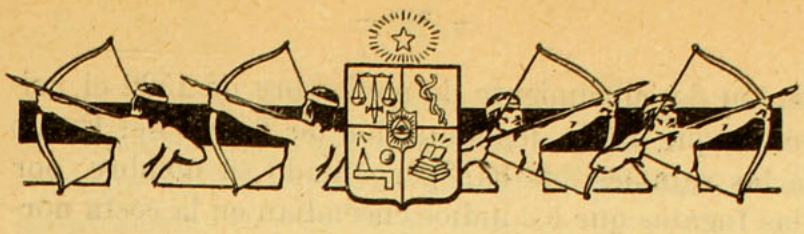
Contemporáneos a los objetos de piedra eran los de huesos, como cuchillos, torteras, alisadores de pieles, anzuelos, etc.

Necesario es advertir, para terminar este somero examen de la arqueología primitiva de Arauco, que los indios del sur desconocieron toda metalurjia: no supieron obtener el bronce ni extraer el fierro, que sólo aprendieron de los españoles a forjarlos. Así este pueblo pasó directamente de la edad de piedra a la de hierro, sin haber tenido la del bronce (1).

---

(1) La reproducción de hechos etnográficos i arqueolójicos publicados en libros anteriores del autor, ha tenido que ser en éste, en la parte de los araucanos, indispensable para la unidad del conjunto i sucinta, además, por la limitación exijida a una obra de hilación con otras relativas a nuestra historia en sus diferentes aspectos.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCIÓN CHILENA



CAPITULO XXIII

Los fueguinos

Desconocimiento de las tribus fueguinas por los colonizadores españoles.—Falta de relaciones antiguas i abundancia de las modernas.—Denominaciones de las razas fueguinas, su ubicación i orijen.—La población.—Causas de la estinción de las ramas fueguinas.—Caracteres antropolójicos.—Las ocupaciones de los onas, la caza i la pesca.—Las armas, los alimentos, las habitaciones.—El perro.—El traje i los adornos.—El fuego.—La industria.—La familia.—Las instituciones.—Las creencias relijiosas.—La psicolojía del fueguino.—Las ocupaciones de los yaganes.—Rasgos corporales i psíquicos.—Los curanderos.—La pubertad.—Concepciones relijiosas.—Ritos funerarios.—La familia.—Vida material, psíquica e intelectual de los alacalufes.

Hallaron los descubridores españoles en la estremidad austral del continente unos indios a quienes aplicaron el nombre jenérico de fueguinos, que han conservado hasta el presente.

Informan los historiadores que fué Magallanes

en su descubrimiento de noviembre de 1520 el primero que dió la denominación de Tierra del Fuego a las rejiones que han perpetuado su nombre, por las fogatas que los indios encendían en la costa norte de la isla grande.

Estos indios fueguinos pasaron casi inadvertidos a las actividades de los colonizadores de la conquista, por el alejamiento en que se mantenían de los centros de ocupación española i por las condiciones climatolójicas estremadamente ríjidas del territorio. No eran, por consiguiente, apropiadas para establecer en ellas colonias ni el sistema de encomiendas, basado primordialmente en las ocupapaciones agrícolas i pecuarias o minerales.

Forman el archipiélago magallánico un sinnúmero de islas llenas en sus costas de abras i estensas entradas mediterráneas. En algunas, sobre todo en la grande, se levantan montañas elevadas i cubiertas de nieve durante todo el año. Sepáranlas un crecido número de canales, casi todos de fácil acceso. En el interior crecen bosques en algunos espacios i en otros se dilatan llanuras donde vejetan pastizales apropiados para la ganadería.

Corrientes pequeñas i ríos de mayor cauce, lagunas i lagos suministran sobradas cantidades de agua a cada una de las secciones jeográficas en que se divide el territorio.

El clima es frío i lluvioso; las neblinas son frecuentes i el cielo se cubre de nubes densas en ciertas estaciones del año. No obstante, la temperatura es menos baja que la europea de la misma latitud i apropiada a iguales cultivos, como la papa, los nabos, la avena i otros frutos de rejiones heladas i nevosas.

Las mismas causas climatológicas i jeográficas continuaron inspirando durante la colonia la indiferencia de los españoles por estas apartadas e inhospitalarias tierras. Solía tocar en las costas una que otro buque náufrago o de navegantes de paso, que iban en busca de madera combustible o para reparar sus embarcaciones.

Sólo en la época moderna se ha efectuado su aplicación al pastoreo i el conocimiento de los aborijenes ictiófagos i cazadores que las habitan.

Semejante abandono por los colonizadores del archipiélago magallánico, trajo como consecuencia natural una pobreza de relaciones antiguas sobre la etnografía i los demás aspectos de estos primitivos. Pero en la época moderna se ha producido una literatura abundantísima acerca de estas razas, a pesar de no haber tenido participación alguna en la historia i en la composición étnica de la nacionalidad chilena; únicamente la ha ispirado el interés científico.

Tal riqueza de informes contemporáneos, bien podría evitar en este libro un estudio de síntesis; más, la dificultad del lector no especialista que no pueda o quiera imponerse de esa literatura, justifica la tarea de este capítulo, además de la conveniencia de formar para el lector estranjero un cuadro de conjunto de todos los aborijenes que poblaron el territorio de nuestro país (1).

---

(1) Entre los esploradores modernos i marinos que han dejado relaciones escritas sobre los indios fueguinos, se pueden indicar, la espedición de King, en 1826-1830; la de Fitz Roy, en 1831; el *Viaje de un naturalista*, de Darwin; la italo-ar-

Estas relaciones de viajeros i de esploradores más detenidos, han clasificado las tribus fueguinas en tres razas principales, conocidas con la denominaciones de *yuganes, onas* i *alacalufes*. Aunque de caracteres psíquicos más o menos semejantes, se diferencian en el idioma, en los rasgos físicos i en las ocupaciones.

Esploradores que han estudiado hace pocos años las particularidades que distinguen a los restos de sobrevivientes, fijan la residencia de estas tres ramas en las áreas jeográficas que siguen:

«Los *yaganes* viven en la parte meridional del archipiélago, al sur del canal de Beagle hasta las islas próximas del Cabo de Hornos, i como su vida se desarrolló casi completamente dentro de canoas, así se las distingue con el nombre de *indios en canoa*. El nombre que estos indios se designan entre sí es *yámana* i significa jente, hombres, seres racionales.

Los *onas* habitan la isla de la Tierra del Fuego,

---

jentina del teniente Bove, en 1882 (publicada en Génova); la del teniente arjentino Lista i del padre salesiano Fagnano, en 1886 i publicada en el Boletín Salesiano de 1887; la de Otto Nordensjöld, de la espedición sueca de la Tierra del Fuego; la espedición de don Carlos Gallardo, subvencionada por el Gobierno arjentino, i muchas otras de misiones científicas inglesas, norteamericanas, francesas i arjentinas. De las modernas, superan a todas los viajes del padre Martín Gusinde, jefe de sección del Museo Etnolójico chileno.

En la introducción del libro *Vida entre los patagones*, por G. Ch. Musters se lee un interesante resumen de las esploraciones antiguas verificadas en la Patagonia austral i en las dos costas del estrecho de Magallanes i canal de Beagle.

pero especialmente la parte oriental» (1). Los *yaganes* llamaban *aono-yámana* a los habitantes de la isla mayor, de donde proviene el nombre de *ona;* ellos se designan *selkenam.*

Pertenecían a los *onas* las tribus de estracción tehuelche que habitaban el continente i a las que el padre Falkener designa *Iacana cœny.* «Estos indios, dice, viven a la orilla del mar a uno i otro lado del estrecho, i no pocas veces se hacen la guerra entre sí. Se sirven de unas boyas lijeras, como las de Chiloé, para vadear el estrecho. Suelen atacarlos los Huilliches i los otros tehuelches que se los llevan como esclavos. Su alimento principal es pescado, que cojen ya zambulliendo, ya ensartándolos con sus dardos. Son mui lijeros de piés i así voltean huanacos i avestruces con sus boleadoras. Su talle es más o menos el de los otros Tehuelches, rara vez excede de siete pies, los hai a menudo de seis. Es jente inocente e inofensiva».

«Los *alacalufes,* como es sabido, frecuentan únicamente el continente, las islas i los canales occidentales de la Patagonia, desde el golfo de Penas, por el norte hasta el Estrecho de Magallanes, por el sur» (2). Estos aboríjenes han sido llamados también, como los *yaganes, indios en canoas.* Los *onas* los reconocían con el nombre de *airo* i los civilizados con el de *canaleses.*

Existe uniformidad de pareceres entre los autores en cuanto a la procedencia de los *yaganes* i *ala-*

(1) Antonio Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.* Revista de Historia i Geografía de Chile.

(2) Revista del Museo de Etnolojía i antropolojía de Santiago, año de 1920. Artículo del doctor A. Oyarzún.

calufes. Se hace descender a los primeros de los chonos i a los segundos se les asigna igualmente un orijen insular del norte. «Los *onas* habrían sido los últimos en llegar i serían una rama de los tehuelches de la Patagonia meridional, como lo demuestran las afinidades somáticas i linguísticas, mientras que las diferencias se esplicarían por la diversidad de clima i el uso del caballo entre los tehuelches, no ya entre los *onas*» (1). I en este aserto están igualmente de acuerdo todos los esploradores de la Tierra del Fuego.

El arqueólogo Max Uhle, perito de notoria autoridad, afirma en sus estudios sobre los indios primitivos del norte del Perú i de Chile que en sus dilataciones milenarias pudieron alcanzar hasta el archipiélago fueguino (2).

Con esta opinión fundamental i otras análogas, hai que aceptar que esas migraciones remotísimas se habrían escalonado sucesivamente hasta las islas del mar de Chiloé i el archipliélago de los Chonos, de donde afluyeron a las islas de más al sur, desde el grado 48 al 51. Dentro de esta zona étnica hacia la costa del mar tuvieron su morada la colectividad aborijen que los etnógrafos han llamado los *poy-yus* o *peyes* i la de los *keyyus* o *keyes,* desde el grado 51 hasta el Estrecho de Magallanes. Las tres últimas son las que se mencionan en las relaciones con el nombre de *vuta huilliches* o *huilliches* grande (3).

---

(1) Coiazzi, libro citado.

(2) *Discurso de incorporación al Instituto Histórico de Lima,* 1906.

(3) Padres Tomás Falkener, *Descripción de la Patagonia.*

En todas estas tribus insulares i de la costa occidental del continente, se notan rastros de tehuelches, debidos a una mezcla por infiltración lenta i no por irrupciones en grande, pues desde el grado 25 al 44, el territorio no estuvo sometido a invasiones de otros pueblos antes del siglo XV (1). I mucho menos al sur del último paralelo; porque al lado oriental de la cordillera vivían tribus tehuelches aisladas i por lo tanto incapaces de efectuar invasiones considerables, empresas propias de pueblos conexos i constituídos.

Siguiendo esta corriente milenaria hacia los estremos australes, hubo de llegar al laberinto de islas i canales situados al sur de Magallanes hasta el Cabo de Hornos. Existe tanta copia de verosimilitudes acerca de esta espansión costanera del norte al sur, que sería prolijo i ajeno a este libro enumerarlas aquí.

Hai antropólogos que atribuyen estracción patagona a los *alacalufes* i *yaganes* i no de los insulases del occidente. Llegan a esa conclusión basados en el dato craneal, de que los patagones son tipos de cabeza larga, plati-dicolicéfalos, forma que distingue igualmente a esas dos ramas de fueguinos. Pero es de advertir que entre los insulares desde los Chonos hasta el grado 48, predomina también el elemento dolicocéfalo i subdolicocéfalo.

Desde tiempos mui distantes existía una penetración mutua entre patagones i onas. Hasta los indios de otras dos secciones étnicas pasaban al continente para hacer ahí el tráfico de especies. Esto esplica, dicen los esploradores, la presencia en tierra

(1) Barros Arana, *Historia de Chile*, tomo I, páj. 35.

firme de tipos con los rasgos peculiares de fueguinos (1).

Fuera de las razas matrices enumeradas, se ha descubierto que existió otra, ya estinguida, que los esploradores llaman indios *haus*. Tenían su morada en la bahía Toetis, al sureste de la isla grande, principalmente en la península Mitre.

Uno de los últimos investigadores directos de los fueguinos sostiene esta opinión acerca de esa tribu: «En cuanto a las particularidades étnicas debe decirse que no existe diferencia alguna entre los *Haus* i los *Selknam;* ambos son cazadores nómadas con cultura netamente arcaica. Algunas diferencias somatolójicas, sin embargo, pueden observarse pues los *Haus* eran de menor estatura que los *selkmam*.

Con respecto a las particularidades lingüísticas ha de considerarse el habla de ambos como dos dialectos del mismo tronco» (2).

Hau i *onas* vivieron en el período de su mayor auje en perfecta armonía: no se hacían la guerra i al contrario se verificaban entre ellos frecuentes uniones sexuales.

Contados restos etnográficos sobrevivían de estas razas, que en épocas pretéricas formaron colonias más o menos densas. A principios del siglo actual, la población de los *alacalufes* se calculaba en 500 indíjenas, de los cuales apenas sobrevirán hoi unos 200. En 1870 se calculaba el número de los *yaganes* en 3,000; en 1884 bajó a 1,000 i al presente

(1) Dr. Verneau, *Les anciens patagons.*

(2) Padre Martín Gusinde, *Cuarta espedición a la Tierra del Fuego.* Revista de Etnolojía, tomo IV.

son menos de 100. De los *onas*, que eran en 1896 cerca de 4,000, quedarán a lo menos unos 270.

La causa de la estinción de las tribus magallánicas son las mismas que han obrado en las de los araucanos i en casi todas las colectividades americanas. La primera consiste en el aplastamiento de la raza superior sobre la inferior, que va causando en la última la nostaljia por la destrucción de hábitos e instituciones de los projenitores, por la pérdida de los campos i de una libertad sin vallas, por cambio de alimentación, de habitaciones i vestimenta i a veces por la aprehensión de mujeres.

En el caso de los fueguinos señalan los esploradores estas causas patolójicas: las epidemias importadas, entre las cuales el sarampión, la alfombrilla i la grippe han dado últimamente un porcentaje mui subido. De las enfermedades endémicas se mencionan la conjuntivitis, que da asimismo un alto coeficiente i que se orijina de las viviendas sin ventilación i llenas de humo del fuego que arde constantemente. En menor escala se anotan los males inherentes al uso de bebidas alcohólicas de ínfima calidad i que suministran las embarcaciones pescadoras de ballenas i lobos, los cazadores de nutrias i los almacenes de las estancias. La sífilis i la tisis pulmonar son estados patolójicos que rara vez hacen víctimas entre los *onas*.

Entran finalmente en esta enumeración las matanzas con armas de fuego que han hecho los estancieros i los traficantes que recorren los canales o el interior de las islas, dedicados algunos a la tarea infame de cazar indios para estraerles el cráneo, los cuales, por intermedio de otros comprado-

res, han ido a aumentar las colecciones de museos de Europa, particularmente de los ingleses.

Acerca de las peculiaridades morfolójicas de las tres ramificaciones matrices, los observadores dan detalles que guardan semejanza. «Los *yaganes*, dice uno de ellos, son de raza enteramente distinta de los *onas* por la estructura orgánica. En jeneral son bajos de estatura, de 1.44 a 1.64 i las mujeres de 1.417, pero son algo carnudos i de huesos grandes; el cráneo es ordinariamente mesocéfalo, los ojos inclinados como los de los chinos i los bigotes caídos i cerdosos como los de la raza amarilla.

Al contrario, los alacalufes son más altos de estatura, con una media superior de 1.65 m.; de la tez obscura i forma regular.

Verdaderos jigantes son los *onas*, los más altos de los cuales pasan de 1.90 m. con una media de 1.74. También tienen los ojos algo inclinados como los *yaganes;* pero sus formas son mucho más grandes i más proporcionadas. Su color es bronceado, pero algunos son morenos, con color rosado en las mejillas.

De las tres tribus, la que presenta mayor belleza física es la de los *onas*: ojos negros i brillantes en algunos i los labios finos o poco gruesos. La cabeza de las niñas no es elegante, pero tiene cierta gracia. En los jóvenes aún adultos se conserva un aire femenino i sus rostros no es nada feroz ni repugnante. En una palabra, los más presentan una belleza que agrada aún al ojo europeo» (1).

Otros rasgos fisonómicos: color bronceado claro i en las mujeres casi blanco; nariz aplastada; bo-

(1) Antonio Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.*

ca grande; el pelo negro, sedoso i abundante en tal cantidad, que estrecha la frente; el vello de la barba i del bigote es poco denso i los *onas* se lo arrancan con depiladores. Las mujeres son más bajas i gruesas que los hombres.

Las medidas craneométricas de estos indios *onas*, tomadas en Buenos Aires i en Europa, dan márjen para clasificarlos entre los dolicocéfalos o de cabezas largas, con un índice cefálico medio de 74.6. Los cráneos presentan un volúmen abultado, con una capacidad media que fluctúa entre 1.480 i 1.495 centímetros cúbicos.

Los *alacalufes* se clasifican por la forma del cráneo entre los subdolicocéfalos en su mayor número i dolicocéfalos en menor escala, según, las medidas practicadas en los esqueletos i en los vivos por los delegados de las misiones científicas que han recorrido parte de estas zonas etnográficas. El índice cefálico varía de 76 a 77.50 en los varones i llega hasta 79 en las mujeres i la capacidad media de los cráneos, de 1.230 a 1.300 centímetros cúbicos.

El parentesco de los *alacalufes* i de los *yaganes* con los isleños del sur de Chiloé, debido a una espansión de muchos siglos, puede considerarse como un problema étnico resuelto si se atiende a la semejanza de conformación craneométrica i de costumbres; los guaitecas i los chonos fueron tan dolicocéfalos como las aglomeraciones magallánicas, con un índice cefálico que varía entre 74 i 76.9.

Las diversas ocupaciones de estas familias étnicas constituían también distintas formas de vida: unos eran cazadores i otros esclusivamente pesqueros.

Las actividades de los *onas* se concretaban de

modo primordial a la caza i secundariamente a la pesca. Para el primero de estos quehaceres los habilitaba la cualidad sobresaliente de andarines i corredores, que distinguía igualmente a sus afines patagones.

No había abundancia de animales. Sobresalía en número i tamaño el huanaco (auchenia huanaco). La precaria existencia hallaba en esta res una fuente inagotable de recursos: carne i grasa para la alimentación, pieles curtidos para la vestimenta, cueros para las chozas movibles, correas i nervios para las flechas i las costuras.

Ejecuta el indio la caza del huanaco acercándose con suma cautela al sitio en que pace i lanzándole la flecha en el momento que el animal se da cuenta de su presencia, con la destreza que da el ejercicio en estas actividades. Otras veces lo espera oculto en alguna senda por donde ha de pasar el auchenio, i con frecuencia se forma un círculo de indios alrededor de uno o varios animales, contorno que se va estrechando hasta una distancia conveniente. Es el procedimiento de caza de los patagones. En este caso i en el de persecución por fuga del animal, desempeñan los perros amaestrados una función decisiva.

Las boleadoras les han servido también para la caza, del modo usado por los tehuelches del continente.

Aumentaban sus medios alimenticios atrapando las especies de roedores llamadas cururo (ctenomys magellanicus) i el tuco-tuco, de la misma especie pero menor; la zorra fueguina (canis magellanicus) i una gran variedad de aves acuáticas i terrestres, de las que utilizaban la carne, los hue-

vos i las plumas. Los procedimientos de caza consistían en matar a flechazos las especies mayores, en arrear a las acuáticas hacia la playa, donde se las ultimaba a palos; en cojerlas silenciosamente en la noche con antorchas que las encandilan i en cercar con varillas sus nidos dejando una salida con una lazada que toma al pájaro por el cuello.

Aunque los *onas* no poseen cualidades de mareantes ni se se arriesgan aguas adentro, practican la pesca para sacar de ella otro medio de subsistencia.

La baja marea toma en estas latitudes proporciones escepcionales. Las aguas se retiran hasta dos kilómetros i dejan en las playas bajas charcos, rocas i lagunas llenas de peces i moluscos. Las mujeres entran con cestos hasta donde pueden i ensartan con los arpones los pescados i cojen de las rocas los moluscos.

Los arpones están hechos de una vara de 1.50 más o menos, con punta de hueso que tiene al estremo inferior uno o dos ganchos.

Los hombres se dedican de preferencia a la pesca de lobos, que matan a flechazos.

Entre estos aboríjenes ha sido conocida también la red malla, trabajada de tendones de huanaco, rectangular, aproximadamente de dos metros de largo por uno de ancho. Se aplica en la pesca de agua dulce: dos indios la sostienen con las manos i los piés; otros espantan los peces que van huyendo hacia la red, los cuales son envueltos en ella por una rápida i hábil maniobra.

Las armas de que hacen uso los *onas* son la flecha, que consta de arco, dardo i pluma; el arco, he-

cho de madera dura i flexible, mide 1.50 a 1.70 de largo, un poco arqueado i más grueso en el medio que en los estremos; la cuerda es de tendones de huanaco, sometidos a una minuciosa preparación para adelgazarlos. Confeccionan el dardo del arbusto *calafate* (berberis keterophyslla) i la punta, de un pedazo triangular de vidrio, que ha venido reemplazando a las antiguas de piedra i hueso. Las plumas van atadas a la estremidad posterior del dardo i le sirven de aletas. La aljaba de cuero de huanaco o foca i con una lonjitud aproximada de 80 cm. de largo i 14 de ancho, contiene el haz de varillas para la caza.

Arma de antiguos tiempos, semejante a la de los patagones, ha sido entre los *onas* la honda, arreglada de un pedazo de cuero donde va la piedra i de tendones o correas los tirantes laterales. Siempre el indio de viaje o de caza llevaba la honda a la espalda o a la cintura i en el bolsón la cantidad necesaria de piedras.

La maza fué arma que usaron antiguamente los indios de la Tierra del Fuego.

Las dedicaciones de la caza i las obligadas i estensas marchas, las carreras i las luchas de fuerza tuvieron que fortalecer el organismo de estos aboríjenes. Los animaba una pasión decidida por las peleas corporales. Cuando por emulación luchaban dos, tomábanse del cuerpo según las reglas establecidas, i en presencia de testigos procuraban echarse al suelo.

A veces el pujilato se verificaba entre dos familias resentidas. En un sitio fijado de antemano se reunían los pujilistas con sus mejores capas, pintado el cuerpo de blanco i rojo i adornada la cabe-

za con una banda de cuero de huanaco. En otro círculo mayor i envolvente al de los hombres, se colocaban las mujeres como testigos del duelo. Se iniciaba una conversación tranquila que se iba agriando gradualmente hasta convertirse una gritería de injurias. De repente sale un indio, bota la capa i desafía; otro del bando contrario salta al encuentro i la lucha se traba hasta que uno cae vencido. Se renueva la pelea con otras parejas hasta que la victoria queda por uno de los bandos.

Ejecutaban las carreras desnudos i con unas cuantas plumas en el brazo izquierdo para adquirir la rapidez de las aves a que pertenecían.

La flora fueguina aporta a la alimentación de estos indios un continjente no insignificante. Los frutos i raices de algunas plantas, los tubérculos i una variedad crecida de hongos, les han suministrado siempre buena cantidad de comidas subsidiarias.

No someten sus alimentos a una asación completa; comen la carne i los pescados lijeramente quemados por encima en las llamas, en las brazas o en el rescoldo. Ignoraban hasta una época reciente la ebullición del agua.

Comen crudos los huevos, los frutos i raices de algunos arbustos. Soasan los tubérculos en piedras calentadas al fuego.

Son en estremo inclinados a los alimentos grasos, preferidos instintivamente como más apropiados a las altas temperaturas que requiere el organismo en estas latitudes. No usaban antes utensilios para impedir el derrame de las grasas de la carne i de los pescados, sino una pieza cóncava formada de omoplatos de huanacos o focas.

Los viajeros de otros siglos hablaban del canibalismo de los fueguinos, principalmente de uno de carácter guerrero: las mujeres comían el pecho i los brazos de los enemigos que sucumbían en la pelea, i los hombres, las piernas, el resto se arrojaba al mar (1). Estas costumbres de antropofajia han desaparecido en los tiempos modernos; seguramente ha influido en ello la conclusión de las guerras internas de las tribus i el contacto con los blancos.

Tan sólo las mujeres preparan los alimentos del hogar, que se consumen a horas indeterminadas, cuando arrecia el hambre o a la vuelta de las ocupaciones cotidianas.

De cortezas de árboles i de cueros cocidos o embreados al interior, trabajan una basija como balde de pequeño, en el cual bebían directamente o con una concha sólo el agua, pues no alcanzaron a conocer la fabricación de bebidas embriagantes. El alcohol que en épocas posteriores ha llegado hasta ellos, ha sido por cierto de introducción estranjera. Imitaron de cuero los vasos de vidrio, que obtenían de los blancos i que utilizaban en fragmentos, como las botellas, para hacer puntas de flechas.

Bien que los medios de subsistencia de los *onas* no alcanzaban o lo superabundante, tampoco podrían considerarse en la escasez que raya en miseria. Ha habido, por consiguiente, exajeración en las afirmaciones de los antiguos esploradores, los cuales, entre ellos Darwin, han clasificado en la escala mínima la vida nutritiva de los fueguinos. Los informes de los observadores modernos han venido a rectificar esta creencia arraigada.

---

(1) Fitz Roy, *Narrative of surveying voyages of Aventure and Beagle.*

Como en todas las colectividades aboríjenes, hai alimentos que se reputan vedados o de *tabú*, según el término jeneralizado por los etnólogos. En este número se cuentan algunos pájaros i peces que comen cadáveres. En las misiones de los padres salesianos rechazaban la carne de cerdo i de gallina, incluso los huevos, porque se nutrían con desperdicios humanos i de animales. Los hombres evitaban comer tendones, que producían la obesidad, i por temor a la esterilidad también los desechaban las mujeres, para las cuales estaba además vedada la carne durante el flujo menstrual i en los días que siguen al parto.

Se prohibía a los varones, cuando llegaban al período de la pubertad i se les sometía a cierta reclusión ceremonial, alimentarse de sesos de animales, riñones, huanacos recién nacidos, huevos, gorduras, entrañas i tripas (1).

No menos rudimentarias que las comidas eran las habitaciones. Para las paradas de alguna duración se construía antes i construyen todavía los restos sobrevivientes la choza cónica: varios palos plantados en círculo se unen por arriba i se cubren con cueros de huanacos; las junturas van tapadas con barro. Sirve de puerta una abertura que se cubre con un cuero. Todo se aglomera en el interior: colgados en los palos o en el suelo se ven las armas, los útiles de caza i pesca, cestos llenos de conchas, pedazos de carne i pescados, las cunas afirmadas en los maderos, trozos de botellas i de zunchos, bolsas

(1) Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.*

de cuero, tierras de color, piedras para trabajar las flechas i afilar los cuchillos, etc. En el centro arde el fuego i en sus alrededores se esparcen desperdicios de comidas, huesos, conchas i pellejos de huanacos.

Algunas de estas chozas diseminadas sin orden, forman estaciones transitorias que se abandonan cuando las faenas de la caza lo exijen; se trasporta lo meramente necesario i más liviano.

En los tiempos antiguos las comunidades se escalonaban al pié de las colinas que se levantan contiguas a la playa i que defendían las chozas de los vientos reinantes del oeste. Fué esta disposición la que hizo ver a los primeros navegantes hileras de fuegos que dieron nombre a la isla grande.

Para las permanencias cortas que requiere la vida nómada improvisan una tienda lijera en semicírculo, con estacas de un metro de alto i tapadas con cuero en el lado del viento. En la parte abierta practican una escavación que rellenan de paja i les sirve para descansar i dormir. En el centro de esta diminuta habitación arde el fuego.

La movilización de un lugar a otro se ejecuta de esta manera. Con las pieles, palos i otros utensilios cargan las mujeres, que llevan además el niño en lactancia i cuidan de los más crecidos. Abren la marcha los hombres armados con sus flechas i seguidos de los perros, a los que se les amarra una pata delantera al cuello para evitar que se alejen i se pierdan.

El perro se considera como parte de la familia; las mujeres lo cuidan desde pequeño con una solicitud maternal. Cuando adulto, es el compañero inseparable del hombre: toma parte en todas sus ac-

tividades, vijila el toldo i hasta abriga en la noche a los que duermen. El perro indíjena pertenecía a la especie denominada *canis megallanicus* que domesticaron los indios prehispanos en la América meridional. El de los fueguinos, el mismo de los patagones, se parecía a la zorra magallánica. Actualmente se ha estinguido por la guerra que le han hecho los estancieros. La especie nueva es una mezcla de la indíjena con la del galgo, que se ha multiplicado en estado salvaje.

La vestimenta de los *onas* ha sido en estremo simple. La pieza esencial consiste en una capa de cuero de huanaco o de zorro, con el pelo para afuera, con que se envuelven. Sujetan la parte delantera con las manos cruzadas sobre el pecho. Suelen usar una correa atada a la misma cintura. Sobre le frente usan una planchuela triangular de cuero que se amarra con un trenzado de nervios. Preservan el pié del frío i de la nieve con una ojota o calzado a manera de sandalia, sujeta con tiras de cuero i a veces con plantillas de yerbas secas.

El traje de las mujeres se reduce a un delantal de piel de huanaco i una especie de chal que, desde los hombros le envuelven todo el cuerpo.

Los adornos completan esta indumentaria femenina. En el cuello se coloca un collar de tendones cruzados o una sarta de pequeñas conchas agujereadas o huesos de aves. Los tobillos i muñecas lucen pulseras de conchas más diminutas, sobre todo en circunstancias especiales. El pelo se arregla suelto i peinado con una mandíbula de lobo sobre la espalda i en la frente va recortado en la línea de las cejas.

Entre los *onas* no se practica el tatuaje, sino la

pintura en el rostro i el cuerpo, los que se untan con grasa i tiñen con arcilla blanca i roja o negra, principalmente en ocasiones prescritas por el ceremonial. Posiblemente la pintura ha debido tener algunas diferencias en el trazo i los colores con que se distinguían las comunidades zonales.

Los *haus*, tan semejantes en todo a los *onas*, además de la pintura del cuerpo, practicaban el tatuaje hasta las mujeres. Con puntas de vidrio se hacían incisiones en los brazos que cubrían en seguida con polvo de carbón.

Tan pobre ropaje, simplificado aún en los niños, exije una calefacción corporal contínua que contrarreste los efectos de la temperatura estremadamente baja. En efecto, los *años* i las otras ramas del archipiélago hacen del fuego un elemento primordial de vida. Junto a la llama permanecen en el día i duermen en la noche, sin preocuparse de las quemaduras frecuentes.

Ha debido ser remotamente pretérito el procedimiento que emplean para obtener la combustión. Consiste en el choque de dos pedazos de sílece que producen chispas que van a caer sobre un fragmento de madera podrida. Como tal operación les demanda trabajo i demora, se afanan en mantener siempre el fuego encendido, para lo cual las mujeres lo atizan constantemente en el día i en la noche cubren algunos tizones con ceniza.

La industria en sentido jenérico, no ha existido entre los *onas*. Trabajaban de hueso o de piedra sus armas i algunos utensilios. De sílece eran sus cuchillos, raspadores i otras herramientas de uso manual.

De todos los utensilios de aplicación repetida a

cada momento sobresalía el cuchillo. De una porción de sílece de un largo proporcionado i plano por un lado, arreglaban una hoja gruesa de forma trapezoidal con dos filos i alisaban con una piedra la cara con asperezas. De ordinario les servía de cuchillo un pedazo cualquiera de sílece con un solo corte.

Desde que entraron en comunicación con los europeos, confeccionaron las puntas de flechas con fragmentos de botellas i los cuchillos con pedazos de zunchos, que hallaban en las playas u obtenían de los viajeros; sacábanles filos i adaptábanlos a un mango de madera forrado en cuero de huanaco.

Los almacenes de las estancias i las embarcaciones surten ahora a los indios de cuchillos de fierro i otras herramientas, armas de fuego, conservas, jéneros i prendas de vestir..

A cargo de los hombres corría la fabricación de las armas; los demás trabajos manuales eran de incumbencia de las mujeres: a ellas les correspondía la preparación de bolsas de cuero, el curtido i la costura de las pieles. Diestras eran con especialidad en los trabajos de cestas, hechas de junco i de forma que se asemeja a una esfera con asa.

Hoi algunas mujeres han adquirido en las misiones inglesas i en las salesianas la práctica del hilado i del tejido. Los hombres han sido utilizados por estancieros como cuidadores de los rebaños de ovejas, para lo que han resultado perspicaces, listos i conocedores de los vericuetos de las comarcas.

El comercio no pasa de los límites de un reducido intercambio de especies entre los individuos de un mismo grupo, de tribus distintas, i entre los indios i los estranjeros.

Así, los moradores del norte de la isla grande se

trasladaban al interior de la misma con un cargamento de carcajes o bolsas de cuero de lobo para guardar las flechas, de trozos de pedernal i otros objetos que trocaban por tierras colorantes i materias de que ellos carecían.

Con los civilizados canjeaban pieles de todas clases por armas, cestos, punzones, leznas, botellas, jéneros, comestibles i a veces monedas, cuyo valor desconocen. Es el mismo sistema de trueque de los araucanos, con menos preámbulos.

La propiedad de los objetos era individual i familiar la zona de caza. Cada familia poseía una porción de terreno perfectamente determinada por los accidentes topográficos, dentro de la cual únicamente los miembros del grupo emparentado tenían derecho a cazar, recolectar frutos i pedernales i rastrear los nidos de pájaros.

La introducción de estraños a esta demarcación territorial sin previa licencia, no se verificaba comunmente, porque en caso de apremiante necesidad de un grupo, el anciano jefe la solicitaba de los vecinos, los que en espera de la reciprocidad nunca se negaban a otorgarla.

Sin embargo, los viajeros antiguos advierten que los choques entre fracciones locales o tribus se orijinaban principalmente de la entrada de una en las demarcaciones de caza o pesca de otra.

La familia de los *onas* fué en jeneraciones distantes de las últimas de la raza de filiación materna, como lo dejan de manifiesto los rastros, aunque ya borrosos, que de ese réjimen se descubren en algunas costumbres.

En la sucesión de los tiempos el poderío femenino debió aminorarse por varias circunstancias has-

ta llegar al olvido completo, pero sin que se estableciera en cambio un patriarcado definido. Los que conocen a fondo la organización de estas tribus, aseguran que no hubo en ellas caciques ni otros jefes equivalentes, sino la autoridad del padre i la nominal de algunos ancianos, respetados seguramente por su saber i por la sujestión que las canas de los varones ejercen en las sociedades bárbaras.

El conjunto de varias familias formaba una tribu o comunidad independiente. Cada una hablaba un dialecto diferente i hacía la guerra de continuo a las otras. Los navegantes i viajeros antiguos dividen estas tribus en varias ramas i les dan nombres especiales.

La familia de los períodos posteriores ha sido oxogámica, es decir, formada por uniones sexuales de grupos distintos, i además poligámica. La pluralidad de mujeres antes dependía de la voluntad i recursos del hombre; de ordinario alcanzaba a cuatro. Había interés de las en servicio en que llegaran otras que compartieran con ellas las cargas asignadas al sexo.

Existió entre los *onas* el rapto como botín de guerra.

Otra forma de unión era la de convenio por lucro o por influencia social de las familias, sin tomar en cuenta la inclinación de la niña, procedimiento semejante al de los patagones i de los araucanos.

Había además un matrimonio de libre elección. La costumbre solo exije que los amantes fuesen oriundo de lugares distantes.

Sencillo era el ceremonial de estas uniones. El pretendiente sondeaba la disposición de ánimo de la

niña con respecto a él. Cuando se cercioraba de que su inclinación no sería desatendida, iba un día a la choza de la jóven i a presencia de los padres i demás miembros de la casa, la ofrecía un arco pequeño hecho con toda la perfección del arte *ona*. Si esta lo aceptaba, el consentimiento quedaba asegurado. La novia por su parte confeccionaba un trenzado fino de nervios i con él envolvía otro día la muñeca derecha del que sería su marido. Quedaba solamente el acto público: se reunía la mayor suma posible de huanacos i otros animales; concurría la jente de la vecindad en un día fijado. En un momento que el uso fija, se presentan ante el concurso los dos comprometidos cuidadosamente adornados i pintados. Sigue a continuación una fiesta entre los concurrentes que se prolongaba a veces hasta una media semana.

La mujer guardaba con todo solicitud el arco pequeño que había recibido de mano del que la conquistaba para entregarlo como juguete al primer hijo cuando llegaba a la edad de infante (1).

Cuando la mujer se siente próxima al parto, se traslada al bosque vecino, corta varios árboles, los reune en un pesado haz que conduce con lentitud al toldo. Este acto tiene una finalidad májica, dar al feto la mayor suma de fuerza.

Al alumbramiento asiste solamente una anciana partera. El desenlace del parto se efectúa de ordinario en el bosque i no en la choza. Sigue un período de baños de varios días i de abstinencia de al-

(1) Padre Martín Gusinde, *Cuarta espedición a la Tierra del Fuego.*

gunos alimentos, entre los cuales es *tabú* estricto *la carne.*

El hombre entretanto no se preocupa en absoluto del suceso ni pregunta nada con referencia a él. Asiste a la choza como de costumbre, come lo que la mujer le prepara i no la habla durante muchos días hasta que ella rompe el silencio.

El nombre que se le pone al niño es en conformidad a algún rasgo físico que lo caracterice o un simple apodo, como cuello largo, nariz aplastada, dormilón, etc. Por espacio de dos años se le ata con una banda para aguzarle la vista i se le somete a masajes con tierra blanca i gradualmente desde el pecho hasta los pies.

Los hombres i las mujeres se desarrollan prematuramente; las mujeres a los 10 i 12 años.

La institución principal de los *onas* es la iniciación de los jóvenes cuando llegan a la pubertad, en el conocimiento de los espíritus o poderes misteriosos que intervienen en los destinos de la raza. Llámase este ceremonial *klóketen.* Al decir de los conocedores de las modalidades *onas,* su derivación se remonta a las edades del matriarcado. Para conservar su autoridad, las mujeres atemorizan a los hombres desde que entraban a participar en la vida colectiva como adultos. Para esto se disfrazaban de espíritus o poderes misteriosos i los conminaban con males terribles si se rebelaban contra el dominio femenino. Las tradiciones que corren a este respecto aseguran que los hombres poco a poco irían descubriendo la superchería i un buen día cayeron sobre las mujeres i las ultimaron, con lo cual pusieron término al predominio uterino.

Lo probable sería que este sistema de reglas su-

persticiosas que rijió en la familia uterina, ha debido continuar en el de ascendencia de los varones. El hecho cierto es que el *klóketen* se practica hasta hoi.

Los espíritus o representaciones son ocho, que los indios esteriorizan con disfraces de cueros pelados de huanacos i la pintura que corresponde a cada uno de estos endriagos. Hai autores que lo describen con minuciosidad.

Uno es los espíritus de las piedras blancas, personificado en un individuo deforme i de pintura del mismo color, que golpea i asusta a las mujeres; otro es el espíritu de las nubes, pintado de blanco, cuyo papel consiste en arrebatar mujeres i niños i devorarlos en las alturas del espacio; un tercero, embadurnado de rojo, representa una hermana de la anterior, mujer feroz que vive bajo la tierra. Los demás son personificaciones de otros espíritus, con difraces i roles distintos, de las piedras negras, del árbol vivo, del árbol seco, del cielo i del curandero prodijioso.

La finalidad de esta práctica tiene por objeto iniciar a los jóvenes en los secretos i las obligaciones de la edad a que van a entrar, i a formarlos físicamente como hombres valerosos i firmes para afrontar las contingencias de la vida.

A varias pruebas se someten los aprendices de los secretos de la edad adulta, entre ellos a resistir la presencia repentina de estos espíritus simulados, en la choza i a la orilla del fuego. A ésta se agregan otras: «debe ayunar mucho, i le permiten dormir pocas horas solamente; durante el día debe caminar incesantemente a través de bosques i montañas, a fin de que salga lijero i ájil en la caza; de-

be ejercitarse en el manejo del arco i de la flecha, i practicar la lucha romana, el juego predilecto de los *onas*. Se le amenaza con la muerte segura e inmediata si se atreviera a descubrir lo más mínimo de esos secretos; quieren que el último *ona* sobreviviente los lleve consigo a la tumba» (1).

Después de esta iniciación, que se prolonga por espacio de un mes, el jóven queda emancipado de la tutela de las mujeres.

Otra institución que sigue en importancia al *klóketen*, es la de los *kon*, médicos hechiceros, individuos temibles por estar en conocimiento de los secretos de la brujería para causar males a la jente o para neutralizar los que le han injerido en el cuerpo otro de la misma profesión pero de diferente lugar.

Esta casta de los curanderos tiene muchos puntos de similitud con los del igual oficio de los araucanos i patagones. Como entre éstos, se somete al neófito a un largo aprendizaje de los detalles i simulaciones del oficio.

Su procedimiento curativo está basado en la estracción del daño. Jeneralmente un *kon* o curandero de otra estación ajena a la del paciente, ha metido en el cuerpo de éste puntas de flechas, fragmentos de madera o hueso, insectos, etc. Llamado el curandero, se presenta a la choza del enfermo vestido con los arreos propios del oficio, con arena o ceniza en la cabeza, una faja de piel en la frente, con varias plumas que rodean la cabeza, el cuerpo i la cara

(1) Padre Martín Gusinde, *Cuarta espedición a la Tierra del Fuego*. Revista del Museo de Etnolojía i antropolojía, 1924.

pintados. Observa al enfermo i en seguida anuncia a los espectadores qué clase de objeto le ha introducido un *kon* o brujo de otra parte (1).

Acto contínuo da principio a la curación: tiende en el suelo una capa de huanaco i pone sobre ella al paciente de rodillas i desnudo; a cierta distancia emprende una serie de vueltas que va estrechando gradualmente i entonando un canto monótono, en tono alto, ya bajo. En estas vueltas lanza esputos a la rejión dolorida del enfermo i queda al fin cerca de él. Luego frota la parte dañada i tapándose con las manos los lados de la boca, finje absorber, se endereza i arroja al aire en contínuos resoplidos i levantando los brazos algo que ha estraido. Esta maniobra se repite a voluntad del operador. Por último, simula vómitos que recibe en las manos, ahí va el contenido nocivo, que ha ocultado en la boca i escurrido en este instante con mucha destreza.

Si el enfermo recobra la salud, aumenta el curandero su prestijio i su remuneración; si el mal sigue i el enfermo se agrava, el ejecutor dice que la cantidad excesiva de objetos introducidos en el cuerpo imposibilitan la operación i pronuncia un diagnóstico de muerte. En tal caso i después de alguna espera, él mismo lo mata o algún miembro de la familia, para librarlo de sufrimientos inútiles.

Se cuenta que los misioneros anglicanos han defendido de tan cruel ejecución a individuos que después han conseguido una cabal mejoría.

Como en todas las razas de primitividad infe-

(1) Los escritores de las costumbres de estos indios llaman al curandero *kon* o *jon*.

rior, entre los fueguinos las especulaciones relijiosas han sido mui indijentes i monótonas. Tanto los *onas* como los *yaganes* i los *alacalufes* no han tenido ídolos ni menos un culto concreto con adoración, invocaciones, sacrificios, ritos, ofrendas ni abluciones.

Durante la dominación de las mujeres tuvo que estar en vijencia el sistema del totemismo inherente a la organización social uterina. Era por otra parte el que practicaron su projenitores patagones. El padre Falkner dice a este respecto en su majistral *Descripción de la Patagonia*: «Se han imajinado una multitud de dioses, uno de los cuales creen que rije los destinos de cada estirpe o familia de indios que se supone haya creado él. Los unos se dicen casta del tigre, los otros del león, algunos del huanaco, como otros del avestruz etc. Se imajinan que cada uno de estos dioses tiene su morada aparte en cabernas, lagos, cerros u otra parte, donde van las almas a gozar de la felicidad en una embriaguez peremne».

Cuando sobrevino el dominio de los hombres, tuvo que aparecer la concepción común a casi todos los conjuntos étnicos de organización masculina acerca de una fuerza poderosa, única i recóndita, sin forma tanjible, o de un espíritu, según el término teolójico del cristianismo, bueno i que rije la conducta i los destinos de los vivientes, que castiga o premia, crea o destruye, vive siempre i posee la ubicuidad. Reconocían este poder con el nombre de *Temaulkl*.

Esta representación colectiva condensaba sin duda la esteriorización de los fenómenos de la na-

turaleza, de los deseos, pasiones i emociones de los indios. Los investigadores sacerdotes, discurriendo en conformidad a su criterio teolójico, atribuyen tal estado mental de los aboríjenes de todas partes a la existencia entre ellos de la idea de un Ser Supremo que prueba la universalidad de Dios.

Sólo con la intervención del cristianismo los indios adquieren una noción confusa de Dios. Así, los *onas* emplean estas dos palabras para espresar el concepto: *Schonkon,* que se traduce Cielo habitar.

Creían en la continuación de la vida después de la muerte en otra mansión de felicidad i abundancia para los que no habían infrinjido las reglas que constituían la moral de la raza. Los que violaban los preceptos consuetudinarios, iban a la morada de los malos, donde sufrían privaciones, hambres i miserias.

Mientras más baja es la escala de cultura de los pueblos primitivos, mayor proporción toman sus narraciones mitolójicas. La imajinación de los *onas* se manifiesta por eso fecunda en esta clase de producciones orales. Vienen a ser como una esplicación de los fenómenos de la naturaleza circundante o cristalizaciones de antiquísimas costumbres, leyes i organización.

De jeneración en jeneración las van trasmitiendo los conocedores de ellas. A la orilla del fuego las repiten en medio de un atento auditorio i con la superabundancia de palabras i repeticiones que caracterizan el entendimiento de bárbaros i primitivos. Se complace en ser fiel reproductor de las leyendas que relataban los antepasados i a menudo

pregunta a los oyentes si no las han oído de igual manera.

La mitolojía estelaria era rica entre los propios *onas*. Había constelaciones, reconocidas con un nombre propio, que representaban familias con el padre, la madre i los hijos, que eran las estrellas de menor tamaño.

Reconocían una constelación con el nombre de *Kuanip*. Una estrella roja figuraba al padre i otras a sus dos mujeres i dos hijos. El mito *kuanip* personificaba a un héroe, «que fué enjendrado en la tierra i nació precisamente de una montaña roja que está junto a Harberton (canal Beagle), que fué su madre, y del cabo Kayel (un poco al sur de Santa Inés), que fué su padre» (1). Este mito, es el principal del símbolo *ona* i ha dado tema a numerosas tradiciones acerca de sus particularidades i heroicas acciones.

Mitos de otra naturaleza enumeran los conocedores de esta raza: unos son fuerza o seres personificados que habitan grutas desiertas o en medio de selvas espesas, que aborrecen a los vivos, los persiguen, enferman i matan; otros de figura horripilante, calvos o con un ojo detrás de la cabeza, habitantes asimismo del fondo de los bosques, duermen en pié apoyados en los árboles i en acecho de la jente, vestidos de cortezas; varios representan viejos que se transforman en brujos i fantasmas que éstos invocan en sus conjuros; poderes misteriosos del bien i del mal, que causan las enfermedades, invisibles, pero materializados en forma de

(1) Antonio Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.*

punta de flecha, arpón u otro objeto, que los curanderos saben estraer, i tantos más con diferentes atributos.

Casi todos son antropófagos e invisibles, que muchos indios, sin embargo, declaran haberlos visto, como sucede entre los araucanos.

Enumerada en síntesis la cultura material de los *onas* i la espiritual, ésta en sus aspectos de artes manuales, idioma, especulaciones relijiosas, usos i costumbres, corresponde anotar el valor mental de la raza.

Como en las tribus salvajes más cercanas a la condición del hombre primitivo los hábitos mentales no se diferencian, los que distinguen a los *onas* son comunes igualmente a los *yaganes* i *alacalufes*.

Prevalecía en los actos de los individuos de las tres rejiones étnicas una impulsividad estraordinaria.

Una imprevisión casi absoluta era otra de las predisposiciones conjénitas de las tribus.

Carecían los fueguinos de los sentimientos de gratitud i amistad mientras no percibían el objetivo de la recíproca o del interés material inmediato.

Su existencia se hallaba encerrada en una terquedad impenetrable con los de afuera.

El amor sexual ocupaba el centro de sus afectos. Parece que todavía no sienten amor al prójimo o al individuo de otra parte, aunque muestran cierta compasión esterior o formal. A la par de este egoismo, obsesionábanlos la razón de la fuerza, el robo i la crueldad, bien que ésta ha sido exajerada por los viajeros.

El odio a los enemigos traspasaba el límite de la ferocidad i llegaban hasta el canibalismo en la an-

tigüedad de la raza. La malquerencia a los blancos asumía también una desmensurada proporción. Sin embargo, solían prestar eficaz cooperación a los náufragos i buscadores de madera: «bajaban muchos reunidos con sus armas, que eran arcos i flechas, i que su modo de hacer conocer que venían de paz i como amigos, era el de inclinarse para tender las armas en el suelo, después de lo cual de un salto se ponían de pié i se frotaban la barriga o le daban de golpes con las manos» (1).

La imajinación pertenecía al tipo reproductivo o lo que equivale a la de recuerdos más o menos confusos de sensaciones, de simples reminiscencias.

El tipo de la memoria del fueguino pertenece a la llamada reproductora o visual-motora, la más inferior en este orden de función intelectual, que abarca los recuerdos de la forma, del color i del movimiento.

Las imájenes de la forma, de las dimensiones i contornos de los objetos eran retenidas con toda prolijidad por los fueguinos. Las de los colores no llegaban más allá de los fundamentales. En cambio, superaban a ésta las de actos orgánicos o motrices, entre los cuales deben contarse las marchas dilatadas i diarias, los ejercicios de la lucha de fuerza o romana, la destreza en el manejo de las armas i en los trabajos manuales.

Incluida en la memoria visual-motora hai que considerar el enorme desarrollo entre los *onas* del sentido de los lugares i direcciones. Jamás se perdían en el laberinto de senderos i conservaban con

---

(1) Tomás Falkener, *Descripción de la Patagonia*, páj. 85.

notable minuciosidad las huellas en el pasto i en la nieve de los hombres i de los animales; calculaban con exactitud por las pisadas el número de huanacos que pacían por las cercanías i el sitio preciso donde estaban.

Este jénero de memoria aminora la aptitud de almacenar hechos lejanos. Sus recuerdos no caen más allá del horizonte de una o dos jeneraciones. Este quebrantamiento del sentido del tiempo no se debe a la manifestación de un estado morboso sino a la indijencia de conocimientos numéricos.

Desprovistos de la aptitud matemática, la idea i el nombre de los números no pasaban de cinco. Valíanse para contar de la numeración dijital o de los dedos, método estremadamente estendido entre las tribus primitivas; pero combinaban por yuxtaposición para alcanzar cifras mayores. Así, diez son las manos de un hombre i veinte, las manos de dos hombres.

La atención del fueguino es una facultad limitadísima, pues se manifiesta incapaz de concentrarla sobre hechos complejos i abstractos. Como esta facultad, fallan asímismo en las demás operaciones intelectuales, en la asociación, la jeneralización i la deducción.

Estas limitaciones no provienen de una incapacidad radical del entendimiento del hombre primitivo, sino de la organización particular de su mentalidad. Mientras más bajo es el nivel de su cultura, mayor dilatación toma en él la creencia en fuerzas i acciones misteriosas e imperceptibles a los sentidos, pero reales, de que se hallan penetrados los seres i los objetos.

En esta mentalidad tan recargada de fuerzas

ocultas i poderosas falta el principio de causalidad, el control de la esperiencia. Así un indio que enferma por resfriado no atribuye el mal a causas físicas sino a las fuerzas maléficas manejadas por un enemigo o por un brujo; la bala de un fusil no es la que mata sino un poder oculto i misterioso de que el blanco ha dotado el arma.

Consecuencia inmediata i necesaria de esta conformación mental es que «los primitivos viven, piensan, sienten, se mueven i se ajitan en un mundo que en un gran número de puntos no coincide con la nuestra» (1).

Los *yaganes* o yámanas se dedicaban de preferencia a la pesca de focas, cetáceos i pescados i a la rebusca de mariscos, erizos i cangrejos. Todos constituían el aporte principal de su alimentación. Las ballenas que las tormentas polares arrojaban al norte i baran en las costas de las islas, eran un recurso estraordinario de vida que daba ocasión a verdaderas orjías de carne. Estraordinariamente utilizaban la carne de pájaros i la de animales que atrapaban en el interior de las islas.

En las ocupaciones de los *yaganes* toma participación la mujer que sabe bogar con mucha destreza: maneja dos remos cortos i sin amarras en la canoa, mientras que el hombre sentado en la proa atisba los peces i las aves para ensartarlos con el arpón. Nada moviendo los brazos verticalmente i

---

(1) Dr. Lucien Lévy-Brühl, *La mentalité primitive.*

con una seguridad i lijereza admirables. Enseña este ejercicio a las hijas i no a los niños, porque la costumbre ha establecido como norma de educación que el hombre ignore o conozca a medias el arte de la natación.

«La canoa, que mide como cuatro metros de largo por uno de ancho, se fabrica por lo común de cortezas de roble i es propiedad de una familia. Varios trozos se colocan sobre un armazón, también de madera, i se atan con tendones trenzados o juncos, reforzando todo interiormente con travezaños de madera» (1).

El arpón se compone de una vara que varía en su dimensión de 1 a 3 metros, labrada en forma octagonal. En la estremidad superior lleva amarrada una punta de hueso en sierra de 25 a 30 centímetros i una correa de 15 a 20 metros que cae hacia abajo.

En medio de la canoa i sobre una porción de tierra, siempre se mantenían encendidos los tizones, que servían a la vez de cocina i reflectores.

Cuando principiaba la obscuridad de la noche, recalaba la embarcación en algún sitio abrigado de la playa i se improvisaba un toldo; se continuaba al día siguiente la navegación aprovisionándose primero la jente del marisco necesario.

El arsenal de armas se limitaba a un dardo o lanza pequeña de la misma hechura i largo del arpón pero sin la correa de tiro, i a la honda de cuero. El yagan no tenía rival entre los fueguinos como hondero de admirable puntería. Jamás abandonaba

---

(1) A. Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.*

esta arma con su repuesto de piedras. En cambio, no practicaba el manejo de la flecha i del arco.

Al contrario de los *onas,* no eran los *yaganes* buenos andadores. Durante la mala estación establecían campos de parada en algún sitio apropiado de la costa. Entonces solían emprender escursiones cortas al interior en busca de los elementos que no les proporcionaba el mar.

En estos campamentos levantaban sus chozas lijeras i permanecían algún tiempo para tratar de los asuntos concernientes de la familia, dedicarse a trabajos manuales i desarrollar el programa de creencias i usos consuetudinarios. Cuando se renovaban las escursiones, quedaban en estas residencias temporarias los niños i unos cuantos ancianos de los dos sexos al cuidado de los animales i enseres de la vivienda.

En el último decenio se han reunido en la bahía de Mejillones, al norte de la isla Navarino.

Estos cambios de estaciones de parada se han debido a la desapropiación de los terrenos indíjenas, para adjudicarlos a rematantes o a concesionarios, o bien al abandono por esta misma causa de los lugares ocupados por las misiones anglicanas, en las que los indios encontraban tranquilidad para mantener sus costumbres i todo jénero de protección contra los avances de los civilizados.

La perpetua permanencia en cuclillas tanto en sus botes como en contorno del fuego de las playas, contribuye a la deformación de los muslos i las piernas, que se adelgazaban demasiado i presentan en la rodilla un pliegue de feo aspecto. En cambio, la estructura corporal aparece bien desarrollada en al ancho de los hombros, en la circunferencia del

pecho i en los brazos mui largos en proporción a las piernas i el tronco.

La cabeza es grande i la cara ancha; el color, castaño, tirado un tanto a rojo. Se nota a la simple vista el ancho del pié, siempre desnudo. El pelo negro, grueso i largo, cae abundante hacia atrás i las sienes. Estos indios se arrancan el vello escaso de la cara i de las cejas con unas pinzas de conchas (1).

El deseo de producir sobre sí mismo i los demás una impresión sensitiva, agradable por el color, determinaba su gusto, como los onas, por la pintura de la cara i del cuerpo.

Las ocupaciones habituales tenían què desarrollar mucho en estos indios el oído i la vista, aunque no en la dilatación excesiva que le atribuyen las narraciones de los viajeros. Entre las particularidades visuales se debe incluir el sentido de los lugares: en ningún caso el yagan se perdía en la multitud de canales que se entrecruzan desde el de Beagle hasta el Cabo Hornos. Aún en días de tempestad recalaba con matemática exactitud al abrigo que elejía como término de su jornada.

Distan de la verdad, en consecuencia, las noticias que suelen dar los viajeros acerca de la fealdad i del ratiquismo de los yaganes. Sin ser agradables, en el sentido estético del civilizado, no discordaban en los especiales lineamientos del rostro de las demás razas americanas, de los araucanos i patagones entre otros. Tampoco estaban por debajo de éstos en vigor corporal: en contacto

---

(1) Germán Wieghardt, *Los fueguinos.*

con el ímpitu de los elementos naturales, como el mar embravecido, las tormentas de nieve i los huracanes, puede comprenderse la resistencia física i la sobrehumana fuerza de voluntad de estos indios.

Según el aserto de viajeros antiguos i modernos, en la característica de estos habitantes de la estremidad austral resaltaban su pereza i su inclinación a la venganza; para buscar al enemigo que enjendraba esta pasión, recorrían grandes distancias i sufrían privaciones de todo jénero hasta encontrarlo.

Hablan también las narraciones del egoismo i propensión al robo de estos indios, pero hai que tener presente que estos rasgos son comunes a todas las agrupaciones aboríjenes del mismo grado de cultura. Recuerdan, por último, entre las modalidades la sensualidad i su timidez en el trato con los blancos, a los cuales odiaban profundamente, sobre todo en épocas anteriores a la última de su existencia. Entonces huían a esconderse a la vista de las embarcaciones que divisaban a lo lejos.

Exajeradas han sido asimismo las noticias acerca de las crueldades de los yaganes, que no han superado a la de los otros aboríjenes del continente.

En los caracteres intelectuales no presentaban marcadas líneas de separación con los onas. La dificultad de fijar su atención sobre una misma cosa era una deficiencia resaltante de su entendimiento.

Como entre los onas i todos los pueblos de estado de barbarie inferior i superior, los yaganes con-

taban con la institución de los curanderos, los cuales a la condición de estractores del daño por el procedimiento jeneral de la sucesión, reunían las de mediums, májicos, adivinos i brujos, cuyas funciones se estendían a presajiar los cambios atmosféricos, atraer ballenas i peces a las playas en meses de hambruna, mejorar la situación precaria de las jentes, interpretar sueños, predecir el futuro i causar enfermedades i muerte por encargo de interpósitas personas. En suma, todo un sistema de atribuciones semejante al de los araucanos i patagones.

Como en todas partes, para adquirir el grado de curandero se sometía a los aspirantes a un largo i minucioso aprendizaje. Ancianos peritos en este arte, llamados *yékamush* en la lengua, servían de maestros de aspirantes varones solamente i entrados ya en la mayor edad.

La práctica, que dura alrededor de cuatro meses i en ocasiones más, se ejecuta en una vivienda cónica i separada. Los aprendices, dirijidos por un anciano esperto, se colocan como él sentados a piernas cruzadas, apoyando la cabezza en los cierros que rodean la choza, con el cuerpo tieso, los brazos caídos i la vista fija en el fuego central. Así colocados, siguen al maestro en un canto ceremonial, lánguido i lento, desde la tarde hasta horas avanzadas de la noche. A fuerza de repetir este canto, el aprendiz, llega tal vez en una particular estado insconsiente de histerismo o hipnosis, a entonarlo maquinalmente i entonces se cree penetrado del espíritu de algún famoso curandero. Siguen a esta práctica las otras del oficio, durante las cuales se limitan la comida i las horas de sueño de los

iniciados, quienes han pasado además escluídos del trato de los parientes.

Adquieren asimismo el oficio individuos que en sueños han visto espíritus de animalitos que cerca de él cantan i bailan i uno se les declara amigo, maestro i protector. Tal visión los habilita para el oficio, i guiado en la práctica de otros detalles por un anciano perito, queda apto i aceptado para ejercer las funciones de mágico i curandero.

El procedimiento de curación guarda conformidad con el de los onas. La causa del mal es una punta de flecha invisible, de arpón u otro objeto que ha lanzado a la distancia otro curandero, de ordinario por encargo de un enemigo. Se estrae el mal por succiones en la parte dolorida, acompañadas de convulsiones, estravismo de la vista i otros jestos i de los cantos i jiros de estilo. Si la curación fracasa, quiere decir que la acción del otro hechicero es superior al del operador.

También los yaganes, como los onas, celebraban la ceremonia de la pubertad, de hombres i mujeres, con el nombre de *chiejaus* i con detalles más o menos semejantes en ambas ramificaciones. Los operadores de esta ceremonia, se aislan en un rancho, someten a los púberes a las enseñanzas i pruebas tradicionales, según el sexo; se pintan el cuerpo i el rostro i atemorizan a las mujeres, contra las cuales va encaminado principalmente el aparato de la ficción.

Otra ceremonia de los yaganes es la que llaman *kina,* destinada únicamente a los varones que han practicado ya dos veces en el *chiejaus* i en consecuencia aptos para conocer los secretos que revelan los ancianos esperimentados. En el rancho del kina,

los hombres se pintan el cuerpo de diferentes maneras i se colocan varias clases de máscaras. Luego abandonan el rancho bailando, haciéndoles creer a las mujeres que son *espíritu* que salen del interior de la tierra o descienden del cielo, para castigar a las mujeres desobedientes y flojas: éstas creen en el engaño i aquéllos gozan satisfechos del éxito obtenido (1).

Las concepciones religiosas de los yaganes se caracterizaban por una simplicidad absoluta. En efecto, un examen detenido de los informes de viajeros de paso i de los esploradores científicos, da marjen para creer que entre estos indíjenas imperaba la dualidad de poderes superiores que ejercían dominio sobre los hombres i que eran comunes a todas las razas de la América meridional: una buena i otra maléfica.

Haciendo abstracción de las ideas relijiosas importadas i de sus influencias en las últimas jeneraciones, la causa del bien, que llaman *Vatauinewa,* representaba, aplicándole el término metafísico, un espíritu, poderoso i protector. También castigaba en circunstancias dadas; no se le rendía culto. La causa del mal representaba espíritus malefícos, enemigos de los hombres, a los que se complacía en dañar i matar. Entre los daños que causaba se incluían los vendavales, las lluvias i nevazones excesivas, etc. El arco iris se reputaba el precursor de la entidad mala; su aparición aterraba a las mujeres i a los niños e irritaba a los hombres, quienes lo insultaban i escupían. Otras representaciones maléficas

(1) Padre Gusinde, *Cuarta espedición a la Tierra del Fuego.*

son escollos que han sido hombres, unos habitantes solitarios i terribles de los bosques, siempre en acecho para matar.

Los *yaganes* tenían numerosos mitos, como los *onas,* que esteriorizaban las groseras creaciones de su imajinación aplicada a los ajentes naturales. Resalta en ese conjunto de craciones imajinativas los mitos del diluvio por inundación i los de animales; entre éstos, el del lobo que arrebató a una niña i se la llevó a una isla para hacer con ella vida sexual. Talvez sean estas leyendas reminiscencias de antiquísimos tótemes. Como en grupos étnicos de bajo grado de cultura, entre estos primitivos existía la creencia de que todos los animales i todas las cosas, como utensilios, armas, piedras, etc., se hallaban dotadas de una emanación invisible, fuerza misteriosa que obraba fuera de ellos, en otros términos, de un espíritu o alma.

Por cierto que no comprendían la muerte natural, que solo se originaba por sortilejio i nada más i que enjendraba entre los vivos la venganza individual o colectiva.

La vida futura era la prolongación de la terrestre en otra morada, que situaban en los bosques i montañas i donde los buenos disfrutaban de un bienestar sin interrupción i los malos padecían miserias i necesidades.

Desde poco antes de la muerte i después de ella los parientes del extinto i los amigos presentes lamentan el desenlace fatal con gritos i llantos estrepitosos; los primeros se barnizan la cara i las manos de negro en señal de luto i se tajean el cuerpo con instrumentos cortantes o conchas.

Sepultan los cadáveres con el ajuar fúnebre que corresponde al sexo, en posición estirada i en cualquier lugar, a causa de la movilidad contínua de su existencia. El apresuramiento del viaje los obliga en ocasiones a quemar los cadáveres.

Tales maneras de sepultación esplican la falta de cementerios, que dificulta la búsqueda de restos óseos que han emprendido las misiones científicas encargadas de recorrer el territorio fueguino. Otra dificultad para recolectar este material ha sido la calidad del suelo, mojado de ordinario i por lo tanto inadecuado para la conservación de esqueletos.

Parece que en seguida de la sepultación del cadáver se realiza otro escena de duelo o visita de pésame, como se manifiesta en la descripción que hace de ella uno de los últimos esploradores. «Falleció una anciana que estaba enferma desde hacía tiempo. Después de la sepultación de sus restos, los indios se reunieron en la choza del marido de la difunta para efectuar la ceremonia fúnebre acostumbrada. Se colocan alrededor del fuego, i con la cara pintada de distintas maneras, los hombres llevando un palo largo i las mujeres un remo, cada uno desahoga su tristeza por medio de cantos i frases cortas.

El tema principal de estos cantos i divagaciones es el reproche a *Vatauinewa*, el Dios de ellos, por haber mandado la muerte a una persona que, como dicen en su pesar, nada había hecho para merecerla, sumiendo así a la tribus entera en tanta tristeza.

En esta mismo ocasión, cada uno recuerda, a su turno a algunos de sus parientes que murieron en años anteriores, causándoles este recuerdo intensa aflicción.

Conviene anotar espresamente que en la mencionada ceremonia, cuando se dirijen a su Dios, usan términos, palabras i frases mui antiguas, fuera ya de uso» (1).

La constitución de la familia no presenta marcadas variantes de la de los *onas*. En el hogar predomina la autoridd del varón en la persona del padre, pero quedan en las costumbres rastros del pasado período de las mujeres, lo que vale decir que en épocas pretéricas la sociedad yagana fué netamente uterina.

La hija ha pertenecido a sus padres, los que la transferían a un hombre de otra de las unidades afines por un valor en especies.

Fuera de estas uniones sexuales, solían verificarse otras con individuos de distinta raza. Así, los *onas* en sus entradas en los lindes *yaganes,* adquirían mujeres por convenio mutuo entre padre i pretendiente o por rapto exogánico.

La población yagana se hallaba repartida, según se deja ver en las relaciones publicadas, en unidades familiares exogánicas con idénticas costumbres e instituciones, que alcanzaban a constituir agregados o tribus, sobre todo en los últimos tiempos.

Los alacalufes, acaso los menos estudiados, presentan bastantes analojías con los *yaganes* en sus métodos de vida. Permanecen embarcados una gran parte del año, por lo que se les denomina «in-

(1) Padre Gusinde.

dios en canoas» bien que se internan con más frecuencia que aquéllos en el interior de las islas, donde no escasean los arbolados de todas dimensiones, los pantanos, lagunas i arroyos.

Las canoas que construyen estos indios son también de cortezas de árboles corpulentos estraidos en la primavera con cuchillos de hueso o de zunchos. Los trozos varían de tres a cuatro metros de largo por uno i medio de ancho. Desprendidos por hombres, encárganse las mujeres de acarrearlas a la playa para construirlas ellas mismas la embarcación. «Resultan por lo regular de tres pedazos unidos en forma de barca por medio de lingotes de madera encorvados por medio del fuego, i cocidos con la segunda corteza de los árboles, que es filamentosa. Los agujeros de la corteza se hacen con espinas de pescados o con huesos, afilados en forma de lezna» (1).

Las filtraciones las hacen peligrar a cada momento si las mujeres no vacian el agua. Con posterioridad aprendieron a trabajar canoas de un tronco de árbol ahuecado a fuego o con herramientas de carpintería.

Las mujeres de mucho vigor corporal, poseen cualidades admirables de buzos, para nadar con rapidez, esplorar debajo del agua i conducir canoas con un brazo a largos trechos i aún en mar ajitado.

Han impulsado también los *alacalufes* sus canoas con velas de pieles de focas, sostenidas en un palo que va amarrado en uno de los travesaños, i hasta con pedazos de tela de buque recojidos en las pla-

---

(1) Antonio Coiazzi, *Los indios del archipiélago fueguino.*

yas o cambiados en los barcos balleneros. En el reducido esquife, dividido en cinco o seis compartimentos, se encierra la existencia entera alcalufe, vale decir, la familia, los perros, los utensilios, las herramientas, las armas i el fogón en constante actividad.

La meteorización de las islas que forman la rejión de los *alacalufes,* desde el Golfo de Penas hasta el Estrecho de Magallanes, es en estremo adverso a la habitabilidad del civilizado cuando no dispone de los medios necesarios de calefacción: las lluvias son constantes, las nevazones frecuentes, el cielo permanece cubierto de nubes la mayor parte del año i los vientos impetuosos levantan fuertes mareas (1). Pero el *alacalufe* connaturalizado a este clima ríjido, presenta un organismo férreo para resistir los efectos de la interperie. No obstante, contrarrestaba lo helado de las aguas del mar con el calor de las fogatas; mojado se aproximaba al fuego sin que el cambio le produjiese consecuencias nocivas.

Como se ha dicho, sus caracteres antropolójicos marcan una estatura baja, color castaño con un lijero tinte rojo, no siempre bien definible por la capa de grasa i pintura con que se tiñe el rostro i el cuerpo; tronco más grueso que delgado; facciones toscas sin llegar a la fealdad rechazante, tipo dolicocéfalo. Son esforzados i las leyendas anti-

(1) Libro descriptivo de valor primario es el titulado *Derrotero del Estrcho de Magallanes, Tierra del Fuego i canales de la Patagonia, desde el canal de Chacao hasta el Cabo de Hornos,* por el capitán de fragata don Ramón Serrano M. 1891.

guas refieren escenas en que las mujeres desplegaban una fuerza estraordinaria.

La residencia cotidiana en las canoas les ha deformado las piernas como a los *yaganes*, adelgazándolas en relación al tronco i los brazos.

Su alimento, como el de los *yaganes*, es primariamente marítimo i eventual en cuanto a vejetales i carne de aves i de uno que otro animalejo que cazan en las islas o algún huanaco de la costa. La comida se prepara a medio cocer.

La choza cónica tiene la misma sencillez i estructura de las otras ramas fueguinas: varios palos enterrados en circunferencia i unidos por arriba, forrados en cueros o ramas i una abertura de entrada contraria de los vientos reinantes.

Las armas se asemejan a la de los *onas* i *patagones;* se enumeran por los viajeros i se hallan en los museos el arco i la flecha de varilla de junco i punta de vidrio; la lanza corta, la honda, la maza i las boleadoras. El arpón guardaba analojía con el de los *yaganes* i los cuchillos i otros instrumentos cortantes son de conchas i de huesos.

En la vestimenta entraba la capa casi como prenda única; los demás accesorios i adornos eran limitadísimos.

Los rasgos de la modalidad de estos indios que anotan los viajeros, guardan concordancia con el carácter que se ha reconocido en las tribus fueguinas: desconfiados con los blancos, la presencia de los cuales temían como funesta para su tranquilidad, por el robo de sus mujeres i especies, atropellos de que los hacían víctimas en especial los colonos i los malhechores que se asilaban entre ellos, los que los embriagaban para cometer tales depreda-

ciones; dipsómanos desde la introducción del alcohol; inclinados al robo por considerarlo acción lícita o de revancha; egoistas i vengativos, como han sido todos los individuos de sociedades rudimentarias; de marcada ferocidad, aunque el canibalismo anacalufe de que hablan las narraciones antiguas no ha sido comprobado en los tiempos modernos; imprevisor, porque la previsión es el resultado del desenvolvimiento intelectual.

La vida intelectual de estos primitivos no se diferencia de la de los otros fueguinos; su memoria era limitada, menos la de los lugares que se desarrollaba en proporción desmensurada. Sus actividades eran nulas; limitábanse a la confección de los útiles i lazos de cuero, a los adornos de plumas i huesos pequeños, a los útiles de pescar, construción de canoas i al arreglo de flechas, arpones, cuchillos i hachas; algunos de los últimos eran de piedra.

A pesar del vacío que se nota en las relaciones publicadas acerca de los usos ceremoniales de los alacalufes, se sabe que practicaban el de la pubertad de las otras dos razas, la de iniciación de los púberes en los secretos i reglas tradicionales; que poseían, como los otros fueguinos, un ciclo de mitos orijinales, aunque poco numerosos.

Se infiere asimismo que en un período anterior al actual tuvieron un sistema totémico, tal vez concordante en algunas representaciones con el de las otras razas. Posteriormente se ha podido averiguar que entre sus concepciones relijiosas se halla la de una fuerza poderosa que materializan en un ser invisible, dueño de todo i bueno con los alacalufes, quienes imploran su protección en los tran-

ces aflictivos; reconócenlo con el nombre de *Tahuantu* i lo figuran como jigante que maneja una canoa enorme en el mar i en el aire, donde recoje a los ociosos i perdidos para transportarlos a su lejana montaña. Temen mucho encontrase con él, en particular en la noche.

No dejarían de participar de la creencia jeneral de la muerte por maleficio i de la acción benefactora de los hechiceros estractores del daño. El hecho anotado en las narraciones de algunos observadores es que no desconocían la representación de una morada futura, que radicaban para los buenos en un bosque encantador i provisto de alimentos i para los malos en cuevas subterráneas, donde quedaban aprisionados a perpetuidad.

La familia *alacalufe* era del tipo mono-exogámica. Mandaba el padre, pero se reconocían ciertos derechos a la mujer en la dirección del hogar. Tampoco había en ellos, como entre los otros fueguinos, caciques o jefes de autoridad omnímoda i permanente. La parentela se fraccionaba en unidades dirijidas independientemente por el padre, cuando los hijos contraían uniones sexuales.

Los indios de las tres ramificaciones fueguinas han recibido la acción civilizadora i educativa de los misioneros anglicanos i de los padres salesianos desde el siglo pasado hasta el presente.

Por concepto moderno de la enseñanza indíjena, han establecido colejios i talleres ubicados en los lugares más adecuados para reunir a los naturales en ciertas estaciones del año o por el mayor tiempo posible.

La finalidad de esta enseñanza se ajusta al criterio que ahora rije en este jénero de labor edu-

cativa: utilizar al indíjena en los trabajos industriales i agrícolas que exijen las correspondientes zonas. Ingleses i salecianos han inculcado a los hombres la técnica de las maderas, el pastoreo de las ovejas i la esquila. En otro orden de actividades se ha ejercitado a las mujeres, tales como en el hilado, el tejido, la confección de pieles i la cestería, aparte de habituarlas a las maneras civilizadas.

Sin poseer el idioma nativo, no es efectiva la educación de aboríjenes. Estos abnegados benefactores de las razas, comprendiéndolo así, han aprendido los diferentes idiomas, en los cuales han compuesto léxicos, gramáticas i rezos.

En otro sentido se ha dejado sentir su intervención, en el campo científico, ya en esploraciones topográficas, en estudios climatolójicos, etnográficos i en la anotación de monografías etnolójicas de relevante interés (1).

No entra en este examen de las razas aboríjenes del territorio chileno el de los habitantes oceánicos de las Islas Pascuas, porque no estuvieron bajo el dominio de los españoles i sólo en el siglo XIX fueron incorporadas al de nuestra república. Con referencia a esta estirpe, existe por lo demás una

---

(1) Para el arreglo de este capítulo hemos consultado las obras citadas en él i seguido más literalmente los trabajos sobre los fueguinos de los padres Coiazzi i Gusinde, por ser las últimas publicadas i venir de observadores directos de la población de sobrevivientes.

literatura tan abundante como la de los fueguinos (1).

(1) En la publicación de este libro no se ha adoptado la ortografía española, por cuanto se exije para las publicaciones de la Universidad de Chile la que esta institución considera oficial i propia.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

BIBLIOTECA NACIONAL
- 3 OCT. 1963
Secc. Control y Cat.

INDICE

INDICE

CAPITULO XIII

Los mitos

Págs.

Espíritus o potencias antiguas que pasaron a ser mitos modernos.—El *epunamun*.—La *anchimalhuen*.—El *meulen*.—El cuadro de los mitos modernos que circulan hasta hoy.—La leyenda del Diluvio.—Cuentos míticos. 3

CAPITULO XIV

Representaciones colectivas funerarias

Entierro provisorio en los siglos XVII i XVIII.—El primer entierro en la actualidad.—La autopsia del cadáver.—Atenciones con el muerto en el período de espera de las segundas exequias.—Las materias pútridas.—Duración del período de espera.—Invitaciones para el entierro final.—El ataud.—Llegada de los invitados.—La ceremonia final de la actualidad.—El ritual antiguo.—Lugares de sepultación en la antigüedad.—Modos de sepultación.—Los enterrato-

Págs.

rios modernos.—Viaje del alma a la mansión de los muertos.—Ubicación de la tierra de los muertos en las agrupaciones modernas i en las antiguas.—Residencia de las almas de los brujos.—La vida de ultratumba.—Metamorfosis definitiva de las almas, concebidas por los mapuches de hoi. 33

CAPITULO XV

Psicolojía araucana

La memoria.—Tipos de memoria indíjena.—El huerquen o mensajero.—Memoria auditiva i de los sentimientos.—La imajinación.—La oratoria araucana.—El sentimiento estético.—Las facultades intelectuales.—El proceso de asimilación en el araucano.—La educación.—Dificultades de renovación por el idioma.—El lenguaje de los jestos. 57

CAPITULO XVI

Organización de la majia

Caracteres de la majia.—El término espíritu correspondiente a una representación colectiva i no al concepto del cristianismo.—Rasgos esenciales de la mentalidad indíjena.—Fuerzas misteriosas incorporadas a los seres, plantas, objetos i sus partes.—En los objetos manufacturados.—En el subsuelo.—Las imájenes grabadas o pintadas.—En los nombres.—Las rejiones del espacio i los fenómenos físicos.—En las instituciones.—Influencia de la majia en las enfermedades i la muerte.—Los magos antiguos.—Los curanderos o *machis*.—Los adivinos modernos.—El machismo actual.—El *machitun* o el procedimiento de la curación.—El *ngeicurrehuen* o la ceremonia de la iniciación.—La brujería.—Los adivinos del amor.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCIÓN CHILENA

Págs.

—La majia maleficiaria.—Amuletos i talismanes.—En la institución de la majia había magos i no sacerdotes. 101

CAPITULO XVII

La moral i el carácter de los araucanos

La moral indíjena.—Diversas clases de *tabús* o prohibiciones de la moral negativa de los araucanos.—Los del ritualismos májico.—Los sexuales.—Los del orden social, agrícola i doméstico.—Consejos de los padres a los hijos, según las abstenciones.—La moral ordinaria o propiamente dicha.—Profundas diferencias de los sitemas morales de los indíjenas i españoles.—La moral social o el derecho.—Algunos caracteres psicolójicos: amistad, hospitalidad, compasión, pudor, virjinidad, venganza, orgullo.—La moral en la literatura oral.—El carácter araucano.—La evolución en tipos superiores de mentalidad. 153

CAPITULO XVIII

Organización de la justicia

Tipo de la justicia araucana.—El talión i la venganza.—Los caciques coma jueces.—Los asesores de los caciques.—Los hechos criminales entre los araucanos.—El robo.—El adulterio.—La brujería.—El homicidio.—Las heridas.—Los daños menores.—El aborto i el infanticidio.—La violación i la seducción.—La bestialidad.—La pederastia.—La difamación.—Estafa.—Dipsomanía. 195

CAPITULO XIX

Las industrias

Págs.

La alfarería araucana.—La cerámica inco-indíjena de Valdivia.—Los tejidos araucanos.—Las mantas.—Las lanas.—Los trarihues o cinturones.—Los choapinos.—La cestería.—La fabricación de objetos de plata.—Los arreos de montar con agregados de plata.—Otros oficios. 247

CAPITULO XX

Los recursos de la vida material

La agricultura a la llegada de los españoles.—Los frutos silvestres.—La caza.—La influencia española en la agricultura.—Los aperos.—La ganadería.—El *huequе*.—La pesca.—Los licores.—Las comidas.—El comercio.—La evolución del traje. 287

CAPITULO XXI

La complexión física del araucano

Noticias de los cronistas sobre la complexión de los araucanos.—Rasgos corporales del araucano moderno.—La estatura.—Craneometría.—La mezcla de indíjenas con españoles i chilenos.—Datos demográficos.—Causas de la estinción de la raza.—Potencia corporal de los restos sobrevivientes.—El aporte de sangre araucana de nuestras clases populares. 321

CAPITULO XXII

Las ocupaciones en las diversas edades i el contenido del hogar

Págs.

El parto.—Ocupaciones en las diversas fases de la existencia.—El fuego en el hogar.—Las fiestas.—Los juegos de azar.—Los cantos araucanos.—Las danzas.—Los objetos de piedra en el hogar antiguo i en el moderno.—Advertencia sobre omisión de detalles en este libro. 351

CAPITULO XXIII

Los fueguinos

Desconocimiento de las tribus fueguinas por los colonizadores españoles.—Falta de relaciones antiguas i abundancia de las modernas.—Denominaciones de las razas fueguinas, su ubicación i orijen.—La población.—Causas de la estinción de las ramas fueguinas.—Caracteres antropolójicos.—Las ocupaciones de los onas, la caza i la pesca.—Las armas, los alimentos, las habitaciones.—El perro.—El traje i los adornos.—El fuego.—La industria.—La familia.—Las instituciones.—Las creencias relijiosas.—La psicolojía del fueguino.—Las ocupaciones de los yaganes.—Rasgos corporales i psíquicos.—Los curanderos.—La pubertad.—Concepciones relijiosas.—Ritos funerarios.—La familia.—Vida material, psíquica e intelectual de los alacalufes. 389

ESTABLECIMIENTOS GRAFICOS
BALCELLS & Cº

SANTIAGO
CALLE FONTECILLA 260-268