

La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos

POR

RICARDO E. LATCHAM

Edición del Autor de 100 ejemplares numerados



Santiago de Chile
IMPRENTA CERVANTES

Moneda 1170

3124

La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos

POR

RICARDO E. LATCHAM

Extracto de "Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile"

Tomo III, p. p. 245 a 369



Santiago de Chile
IMPRENTA CERVANTES
Moneda 1170

1924

A mi distinguido amigo
D. José Coribio Medina,
cuyas "Aborígenes de Chile"
y otras publicaciones me
han servido en gran ma-
nera para la redacción
de este libro, junto con
el aprecio de este su
amigo afmo.

Santiago, Junio 23
de 1924.

R. E. Lortcham



LA ORGANIZACION SOCIAL Y LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS ANTIGUOS ARAUCANOS

POR RICARDO E. LATCHAM

INTRODUCCION

A contar desde mediados del siglo XVI, se han publicado numerosas relaciones de las principales fases de la sociabilidad araucana, tal cual se presentaba en la época respectiva, y en tiempos recientes, la vida y costumbres y aun la psicología y mentalidad de esta raza han sido objeto de estudios especiales.

Gracias a estas publicaciones, podemos formar una idea más o menos clara sobre su modo de vivir y condiciones sociales, después del prolongado contacto con los españoles, pero muy poco o nada sabemos del origen de algunas de sus costumbres tradicionales.

En cuanto a la sociabilidad de este pueblo en la época de la conquista, nuestros conocimientos son casi nulos. Los primeros cronistas, quienes detallan con minuciosidad

todas las guerras entre indios y españoles, callan casi por completo, lo que se refiere a las costumbres y vida familiar de los indígenas.

El motivo está en que los acontecimientos sucedieron en el sur de Chile de una manera muy diversa a la que pasó en otras partes de América. La conquista del territorio al norte del río Maule, se llevó a cabo con relativa facilidad, y diez o doce años después de la llegada de Pedro de Valdivia, toda aquella zona se hallaba prácticamente pacificada.

No pasó así en el sur, en la región que ha sido llamada Araucanía; o para ser más preciso, el territorio comprendido entre el río Bío-Bío y el golfo de Reloncaví. Allí moraban pueblos de otra índole, a los cuales se ha llamado, impropriamente y en conjunto, araucanos. Estos pueblos eran—unos más, otros menos—guerreros. La constitución física del territorio que ocupaban se prestaba de un modo especial al sistema militar de los indígenas, que se resolvía principalmente en guerrillas, emboscadas y ataques sorpresivos, aun cuando, en condiciones favorables, presentaban a veces batalla campal.

Los araucanos, arma en mano, mantuvieron su independencia por más de tres siglos, y durante este período, se puede decir que casi no hubo un año de paz. Hablando de estas continuas guerras, dijo uno de los gobernantes españoles: "las guerras de Arauco costaron más en vidas y en dinero, que la conquista de todo el resto de América".

En consecuencia, los cronistas e historiadores del primer siglo de la ocupación se preocuparon casi exclusivamente de las guerras y sólo de paso dieron algún dato concerniente a la vida y costumbres de los indios.

A partir de mediados del siglo XVII, las crónicas traen más detalles; pero son defectuosas en algunos respectos, contradictorias en otros y a menudo erróneas, por cuanto

los observadores no podían desprenderse de los prejuicios de la época, especialmente los de religión y de raza. Debido a esto, las costumbres descritas, con frecuencia han sido mal interpretadas y por haberse modificado con el tiempo, su verdadero significado ha quedado oscurecido.

Por otra parte, después de la llegada de los españoles, las costumbres, el régimen social y aun las creencias de los indígenas sufrieron grandes cambios. Los trastornos, provocados por un estado de constante guerra, hicieron que la vida civil y social se subordinara casi completamente a las necesidades de un régimen militar. La introducción de animales domésticos y semillas europeas, también impulsó rápidos cambios en la economía y modo de vivir de los naturales, a la vez que la confederación frecuente de diferentes tribus contra un enemigo común, produjo nuevas relaciones entre ellas, que terminaron en modificar, por no decir destruir, la organización social que antes imperaba.

Todo esto hace que sea sumamente difícil reconstituir las diferentes fases de la vida indígena durante y anteriormente al siglo XVI y se ha hecho posible una leve investigación en este sentido, solamente debido a la publicación en las últimas décadas, de un gran número de documentos, expedientes, cartas, cédulas y otras piezas de la época; que hasta aquí habían permanecido inéditos.

Revisando estos documentos, hemos hallado numerosos datos que faltan en las relaciones de los cronistas e historiadores, los cuales, a pesar de ser incompletos, nos proporcionan material suficiente para bosquejar en sus líneas generales la organización social indígena, en tiempo de la conquista; organización que se modificó esencialmente durante los primeros siglos de su contacto con los europeos.

A la luz de los nuevos detalles así proporcionados, es posible comprender mejor ciertas costumbres que han

perdurado entre los araucanos hasta nuestros tiempos, y las observaciones de los cronistas, frecuentemente viciadas por el fanatismo de la época, adquieren una nueva significación, que permite entrever el verdadero modo de pensar de los indígenas.

No pretendemos que nuestra interpretación de los hechos sea absolutamente correcta en todos los casos y en todos sus detalles. No aspiramos a otra cosa que a hacer una exposición lógica de nuestras deducciones sobre el conjunto de material que hemos podido reunir, relacionado con la organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos; o sean los indígenas del sur de Chile.

Mucho se ha escrito en este sentido durante los últimos veinte años; pero en gran parte se ha tratado de aplicar, aunque sea a la fuerza, las generalizaciones sacadas de obras de conjunto sobre estas materias, sin tenerse datos verídicos suficientes para justificar este procedimiento, o bien ajustando los hechos averiguados de manera que coincidiesen con teorías premeditadas.

Este abuso de las generalizaciones, sin base suficiente, ha sido la causa de que algunos autores incurrieran en errores y confusiones que hacen desmerecer mucho sus obras como fuentes de referencias. Es también el motivo principal por qué la mayoría de los argumentos, hechos y deducciones de nuestro presente trabajo se hallan en pugna con las opiniones de otros escritores.

Indudablemente tendremos que recurrir con frecuencia a las generalizaciones, para explicar hechos y detalles incompletos en sí, pero en ningún caso subordinamos los hechos a las generalizaciones. Ponemos siempre en primer lugar los datos comprobados, los hechos documentados y atestiguados por personas que los presenciaron o que tuvieron fundados méritos para ser creídos. Cuando las ge-

neralizaciones observadas en otras partes pueden aplicarse lógicamente a la explicación de estos hechos y datos, usamos de ellas de una manera prudente, para sacar deducciones que nos parecen legítimas. En ningún caso tampoco, formamos teorías, sino en vista de los datos presentados, y no tenemos empeño en hacer que nuestras conclusiones al respecto concuerden con lo que antes se ha pensado.

Por esto, no estamos siempre de acuerdo con las generalizaciones, aun cuando éstas se deban a especialistas cuya palabra sea de mucho peso; porque en un estudio de esta naturaleza, en un terreno prácticamente virgen, se presentan hechos nuevos o poco observados en otros pueblos, o bien los mismos hechos observados se encuentran modificados de tal manera, que hacen opinar de otro modo. En semejantes casos, el ceñirse demasiado estrictamente a las deducciones sacadas del exámen de otras organizaciones conduce fácilmente a errores de fondo.

Así lo hemos comprendido, por ejemplo, al investigar el totemismo de los antiguos araucanos. Este, en muchos puntos, difiere de lo que se ha descrito como perteneciente a otros pueblos y nos hemos convencido que algunas de las generalizaciones hechas sobre esta institución y consideradas esenciales, no lo son en cuanto a los araucanos se refiere.

La forma especial de totemismo que hallamos imperante al tiempo de la conquista española es la que podemos llamar transitoria, conjeturada, pero raras veces observada; y tuvo influencias directas sobre la organización social de los araucanos, haciendo que ésta fuese diferente en muchas fases de la de otros pueblos y en especial de la de los antiguos peruanos.

Hacemos especial hincapié en este último punto, porque la costumbre de ascribir a los peruanos la introducción

de toda la cultura hallada en Chile, especialmente en la parte sur, ha sido fructífera en graves errores y ha desviado casi completamente el correcto estudio de la prehistoria de la región.

Al mismo tiempo que aprovechamos todos los datos proporcionados por los documentos a que hemos hecho referencia, utilizamos, para corregir y complementarlos, nuestras propias observaciones, anotadas durante un período de más de cinco años, que pasamos en íntimo contacto con los araucanos actuales (1888—1890 y 1892—1895) en las regiones subandinas de Malleco, Lonquimay y Llaima; y después en la de los llanos entre Traiguén y el Cautín, especialmente en la vecindad de Cholchol. Durante dos años, vivió el autor en las mismas habitaciones de los indios y tuvo abundantes oportunidades de observar la mayor parte de las costumbres, sin que los indios tuvieran esa desconfianza y preocupación que casi siempre demuestran a los extraños. Contribuyó a este fin, el hecho de que casi todos los hacheros de la faena a nuestras órdenes, ocupada en abrir caminos a través de los bosques, eran mapuches. En los campamentos, terminadas las tareas del día, conversando con ellos, pudimos progresar en nuestros conocimientos de su lengua y poco a poco ganarles la voluntad y confianza.

En el desarrollo del tema que nos hemos propuesto, nos vemos obligados a tratar, tanto del aspecto social como del religioso, porque se hallan de tal modo entrelazados, que sería difícil hablar de ellos separadamente. Generalmente se han descrito estas fases, como si fuesen instituciones diversas; pero nuestras observaciones nos han convencido de que la vida social de los araucanos es solamente una proyección de su vida religiosa.

Esto sorprenderá a muchos, quienes se han acostumbrado a mirar a nuestros aborígenes como ateos, sin religión,

o cuando más, entregados a ciertas prácticas de hechicería que han sido consideradas como obras del demonio.

Dos causas principales han ejercido influencias en fomentar esta mala comprensión del estado psicoreligioso de los araucanos.

Era la primera, las preconcepciones del clero encargado de su cristianización; y la segunda, la falta, en aquellos tiempos, y aún en los nuestros, de términos adecuados para explicar la ideología indígena.

Los principales cronistas que han tratado de la etnología araucana, como Rosales, Ovalle, Olivares, Molina, Gómez de Vidaurre y Sors, eran sacerdotes, y aun cuando, por la época en que vivían, tenían buena ilustración, no podían desprenderse de los prejuicios que calificaban de demonismo todo lo que no se conformaba con las ideas religiosas de aquellos tiempos. En su celo de remediar este estado de cosas, el clero hizo lo posible para desarraigar toda costumbre que no era de su aprobación. Como consecuencia, los indios, sin reformar sus costumbres, ocultaban su ejercicio y miraban con desconfianza a todos los que querían hacer averiguaciones sobre sus prácticas o modo de pensar y especialmente fué este el caso con los misioneros enviados a doctrinarlos.

La doctrina solamente podría propagarse entre los indios de paz, o sean los conquistados, y como éstos vivían en un estado de esclavitud, no podían substraerse de su predicación, y la aceptaban, a lo menos aparentemente. Sin embargo, sus resultados eran solamente superficiales y ocultamente practicaban sus antiguos ritos y ceremonias, quedando en pie todas sus supersticiones.

Durante el primer siglo de la ocupación, encontramos en las Actas de los Cabildos y en las Ordenanzas del Reino, constantes decretos que mandaban suprimir, con severas

penas, las juntas de indios en que se practicaban todas sus antiguas costumbres y ritos.

La segunda causa consiste en el empleo de términos sacados de la filosofía, metafísica y teología cristianas, para interpretar expresiones y modos de pensar de los indios y ha sido otra fuente de graves errores de concepción de la mentalidad indígena; errores que persisten hoy día y, dificultan la verdadera comprensión de la psicología araucana. Ni aún todos los autores más modernos han podido desligarse de los efectos de esta mala interpretación.

Los términos más abusados en este sentido, son los que se refieren a las ideas espirituales: así encontramos las voces alma, ánima, espíritu, Dios, demonio, culto, divinidad etc., etc., tan empleadas por los cronistas y escritores posteriores, y que en su mayor parte, no tienen traducción a la lengua araucana, por carecer el indio del concepto de semejantes ideas. En cambio, voces mapuches como, *píllu*, *píllán*, *huecuwu*, *am*, *huenu*, *ngenchén*, etc., que pertenecen a otro orden de concepciones, han sido maltratadas y obligadas a desempeñar interpretaciones de ideas, fuera del alcance de la mente indígena.

De esta manera se propagaban convicciones respecto de las creencias indias que estaban muy lejos de los conceptos verdaderos de los naturales y en las predicaciones destinadas a inculcarles la doctrina cristiana se incurría, a menudo, en contrasentidos, que debían ser ininteligibles o parecer absurdos a los indígenas, quienes entendían de otra manera los términos empleados.

Aun el vocablo *religión* necesita una definición concreta y especial, si lo hemos de usar en relación con las ideas extraterrenales de los araucanos. Algunos cronistas declaran que estos indios no tenían religión; pero si analizamos lo que quieren decir, resulta que entienden por religión, el culto de un Ser Supremo, universal, omnipotente y crea-

dor. En este sentido tenían razón, porque las ideas de los araucanos respecto al cosmos, aun no habían evolucionado, a ese grado. Sin embargo, tenían algunos conceptos cosmogónicos: creían en ciertos seres sobrenaturales, tenían ideas respecto de la vida futura, distinguían a su modo el bien y el mal y habían formulado algunas vagas teorías metafísicas relacionadas con el origen del universo.

Si ensanchamos la definición del término religión para incluir estos conceptos, veremos que los araucanos eran un pueblo bastante religioso, aunque de una manera distinta de religiosidad que la de los pueblos civilizados.

Los que han estudiado esta fase de la psicología indígena a menudo se han ofuscado por la diferencia de ideas, costumbres y modo de pensar; imputando todo lo que no han comprendido a obra del demonio o a la perversidad de la raza. Han cometido el error de juzgar con criterio de civilizados, conceptos que pertenecen a un orden menos desarrollado de inteligencia, y al igual de los antiguos misioneros, no han comprendido ni han sido comprendidos.

La intransigencia de los conquistadores en materias religiosas, carácter común a la época; sus supersticiones poco menos marcadas que las de los indígenas; el profundo desprecio con que miraban todo lo que era indio y la poca ilustración de la mayor parte de las personas que llegaron a Chile en los primeros tiempos de la colonia; fueron todos motivos para que fuese mal entendido o tergiversado todo lo relacionado con el culto de los naturales y estos errores se han ido repitiendo hasta nuestros días.

Una investigación sobre las creencias primitivas de los araucanos se hace día por día más difícil, por la lenta infiltración de ideas pertenecientes a las religiones cristianas. Muchas veces se han adoptado voces castellanas para expresar las nuevas ideas; pero a menudo se han aplicado otros atributos y significados a términos ya existentes en la

lengua, de modo que estos tienen hoy una interpretación muy diversa de la que tenían originalmente.

La parte más ardua de nuestra tarea ha sido rastrear estos términos a través de los documentos más antiguos, para descubrir su primitivo significado, cotejarlos con los empleados en sus ritos tradicionales y compararlos con aquellos usados por otros pueblos en parecido estado de cultura. Para esto, hemos tratado de despojarnos de todo prejuicio o concepción; dedicándonos durante largos años solamente a la recopilación de datos y hechos, sin formar conclusiones entretanto considerábamos insuficiente o defectuoso el material recogido.

Otra dificultad sería que se presenta es la de poderse colocar en el punto de vista del indio. Este no carece de inteligencia; solamente en lo relacionado con las ideas abstractas y abstrusas tiene poco desarrollada esta facultad. Su comprensión poco alcanza a lo que nosotros llamamos lo espiritual. Sus ideas son principalmente materialistas y dota con caracteres corpóreos lo que nosotros consideramos incorpóreo. Sus conceptos de la naturaleza son distintos de los nuestros y a menudo confunde causa y efecto. Los fenómenos naturales son, para él, actos de volición de parte de los objetos naturales que ve a su alrededor. Poco se preocupa en investigar causas, considera toda la naturaleza poblada de seres misteriosos, quienes provocan todos los hechos que su experiencia no alcanza a explicar, y no busca mayores razones. Es en extremo conservador y se conforma con hacer y creer todo lo que le ha sido transmitido por sus mayores.

El investigador tropieza con otra fase de la mentalidad araucana, común, no solamente a este pueblo, sino a todos los que se encuentran en más o menos parecido estado de cultura, que hace aún más difícil conocer su verdadero modo de pensar. Es esta la costumbre, innata en ellos, de

contestar cualquiera pregunta sobre sus costumbres o creencias, de la manera que creen agrada más a la persona que les interroga. Son muy suspicaces y desconfiados, y por lo general ocultan cuidadosamente todo lo referente a sus antiguas costumbres y conceptos religiosos; en parte, por temor al ridículo y, más aun, por no dar a saber que todavía las practican. Cuando alguien les hace una pregunta directa sobre estas materias, contestan afirmativa o negativamente según creen satisfacer más al que les interroga; pero no se les ocurre ofrecer una explicación que acabaría con el error o la duda. Por esto, tiene razón Guevara cuando dice que la penetración de la psicología religiosa del mapuche ha de hacerse siempre por el método indirecto. (1)

Sobre este punto de la interrogación directa de los pueblos inferiores, el Padre Trilles escribe lo siguiente:

“Par caractère, l'on a toujours remarqué cette tournure de l'esprit noir, et par désir de se débarrasser de vous, ou encore de vous plaire, ils sont toujours enclins à “dire comme vous”, à approuver vos idées. Aussi, arriverait—on à des conclusions diamétralement opposées à la vérité en leur posant des interrogations directes. À une phrase posée ainsi: «Ce tigre es rouge; cette route est longue, n'est-ce—pas»? infailliblement le Noir répondra neuf fois sur dix: “Certainement”. Et une minute après, demandez: “Ce tigre est bleu, cette route est courte?” la réponse sera la même: “Certainement”.

“Tous les rapports militaires ou d'exploration signalent ce fait, en concluant que le Noir est un “fieffé” menteur. Pour nous, oui, mais pour lui, certes non, car il estime simplement que le Blanc désire une réponse affirmative, et il lui fait ce plaisir, qui lui est parfaitement égal. Mais nullement,

(1) Psicología de los Araucanos, p. 234.

dans son idée, il n'a répondu ce qu'il croit vrai, lui-même, et ne s'imagine pas qu'on réclame de lui la vérité telle qu'il la voit" (1).

La desconfianza con que miran a todo extraño, es causa de que a veces se encierran en un mutismo o se esquivan, alegando ignorancia, lo que ha hecho que muchos investigadores los creen menos inteligentes y menos cultos de lo que son.

La falta de comprensión de todos estos caracteres mentales del indio, ha sido el motivo de muchos de los errores que se han propagado respecto de su cultura, instituciones y costumbres, que no son, muchas veces, lo que se ha pintado. También fué una de las causas principales del poco éxito de los antiguos misioneros en cristianizar a los araucanos. Los catecismos, confesionarios, y sermones que hemos podido estudiar, de aquellos abnegados padres, todos tenían el defecto capital de estar basados en la psicología europea de la época y no acordaban en absoluto con la mentalidad indígena. Así por ejemplo, el confesionario del Padre Valdivia hace una serie de preguntas sobre las creencias religiosas de los indios, basadas en el concepto que él había formado de sus ideas y ritos. Les preguntaba si adoraban a tal o cual ente, deidad o demonio; si les ofrecían sacrificios, o si creían en tal o cual superstición. Fieles a su costumbre de agradar al interrogante, los indios se confesaban de muchos pecados que ni siquiera les habían pasado por la mente y que tampoco comprendían. Se confesaban de haber adorado al demonio, sin tener ni adoración ni demonio en su culto. Aseguraban que el *Pillán* era su dios o que era el diablo según la pregunta que se les hacía. De esta manera los misioneros quedaban confirmados en sus opiniones y

(1) Le Totémisme chez les Fans, par le R. P. H. Trilles. C. S. S. P. Pág. 261. Biblioteca Anthropos. Tomo I. Vol 4. pp. XVI + 653. Munster 1912.

propagaron como conceptos de los indios, ideas que ellos habían sido los primeros en formular.

En cuanto a las voces indígenas que empleamos en este estudio, hemos preferido la ortografía antigua de los léxicos, en vez de la moderna y más fonética, para facilitar el cotejo con las publicaciones y documentos que citamos, indicando la pronunciación actual de aquellos vocablos que son escritos de diferentes maneras por los cronistas o gramáticos de épocas pasadas.

Por último, nos hemos servido mucho de algunos de los cronistas, especialmente de la Historia del Padre Rosales, por ser el que nos ha dejado el cuadro más completo de las costumbres araucanas del siglo XVII y porque escribió con un criterio más acertado y con menos prejuicios que los demás escritores religiosos de la época. De los escritores militares y civiles también hemos aprovechado aquella parte de sus relaciones que se refiere a la organización indígena; y aún hemos recurrido a las poetas de Ercilla y de Oña, para citarlos en algunos casos, en comprobación de noticias recogidas de otras fuentes.

Hemos preferido ceder la palabra a los cronistas, cada vez que haya sido posible, en el desarrollo de nuestra argumentación, porque eran generalmente observadores de primera mano y en muchas ocasiones los únicos testigos presenciales de los hechos que relatan. Sin embargo, no siempre aceptamos las interpretaciones que ellos dan a los hechos que observaron, dándoles otra, más en conformidad con los conocimientos modernos respecto de la psicología y mentalidad de los indios, estudios desconocidos en aquellos tiempos. A menudo cotejamos y comparamos las costumbres y creencias observadas hace tres siglos, con las de los indios actuales, para hacer notar las principales modificaciones que han sufrido y sus probables causas.

En cuanto a las hipótesis nuevas que avanzamos respecto

de la antigua organización y culto de los araucanos, hemos tratado de presentar la documentación más completa posible; pero aun así, muchos puntos no quedan enteramente esclarecidos y referente a ellos no hemos podido ofrecer mas que argumentos lógicos sacados de casos análogos estudiados en pueblos de estado parecido de cultura y de mentalidad.

Nadie puede reconocer mejor que nosotros los defectos de que padece este estudio; pero nos conformamos con abrir el camino a una investigación más científica y moderna, dejando a otros corregir los defectos mencionados y llenar los vacíos que hemos tenido que dejar.

CAPITULO I

ETNOLOGIA ARAUCANA

Apreciaciones anteriores.—Diversos pueblos que habitaban la Araucanía preespañola.—Invasión de un pueblo de ultracordillera.—Indicios de esta invasión.—Lo que nos enseña la arqueología.—Las habitaciones.—La filiación.—Dialectos.—La denominación "araucano".—Puelches.—Hallazgos arqueológicos en la Patagonia imputados a los araucanos antiguos.—La agricultura entre los araucanos.—La ganadería.—Estas industrias no se debían a los incas, Mapuches y Huilliches.

Hace algunos años, publicamos el resultado de nuestras investigaciones sobre la antropología del país, demostrando que la supuesta homogeneidad de los indios chilenos era un mito fundado en razones lingüísticas. Señalamos las que, a nuestro parecer, eran las principales razas o pueblos que habían contribuído a la formación de la entidad que hablaba la lengua común que se ha llamado impropriamente araucana, pero que era indudablemente la nativa del país.

En los años que han pasado desde entonces, hemos teni-

do el agrado de ver apoyadas o confirmadas por estudios posteriores, una gran parte de nuestras apreciaciones, las que hasta aquí hemos tenido ocasión de modificar en muy pocos detalles.

Con la revisión de nuestro material y de mayores investigaciones con motivo del presente estudio, hoy podemos aclarar un poco algunos puntos que habían quedado oscuros en nuestras primeras exposiciones. Como nos ocupamos casi exclusivamente de la zona entre el Itata y el golfo de Reloncaví, o sea el territorio ocupado, al tiempo de la conquista, por los diferentes pueblos a que se ha aplicado el nombre genérico de araucanos, no nos es preciso entrar en averiguaciones sobre el origen de aquellos de otras regiones del país.

En trabajos anteriores (1) dejamos constancia de haber existido en la zona referida, dos pueblos antiguos que habitaban en la costa y los llanos centrales, encontrándose mezclados en las inmediaciones de las caletas abrigadas y desembocaduras de los numerosos ríos. Uno de ellos, el más antiguo, y quizá autóctono, era pueblo de pescadores y a ellos se deben los conchales que se encuentran esparcidos por las playas del mar. Su cultura, como demuestran sus sepulturas, era baja. No se dedicaban a las faenas agrícolas, al menos en cuanto se sabe. Este pueblo era dólico o subdolicocéfalo y de él hemos escrito: "En las sepulturas más antiguas, y en los conchales, era este el tipo más numeroso, y lo encontramos con bastante frecuencia aún hoy día, entre los indios actuales.

"Las paredes del cráneo son gruesas y los huesos de la cara macizos. La frente es angosta y algo deprimida y el occipital muy pronunciado, a diferencia de los mapuches que lo tienen aplastado o capsular.

(1) Antropología Chilena. Santiago y Buenos Aires 1908, y Elementos Indígenas de la Raza Chilena, 1914.

“En los vivos se nota la cara más larga y angulosa, los pómulos más salientes y el color del cutis más claro. No hemos podido resolver a qué raza pertenece este pueblo, que volvemos a encontrar en varios puntos de la costa hasta Caldera” (1).

Posteriormente llegó a la zona, desde el norte, otro pueblo más culto, que se extendió por el litoral y valle central hasta el Seno de Reloncaví, y el cual, al parecer, pasó también a las islas del archipiélago de Chiloé, donde se fusionó con los chonos, que las habitaban entonces, formando el elemento que llamamos chilote. Este pueblo puede identificarse con aquél que ocupaba las provincias centrales de Chile en tiempo de la conquista de ellas por los incas y posteriormente por los españoles, y de él era la lengua que se hablaba en todo el país y que llamamos araucana.

Era pueblo de poca estatura, dedicábase a la agricultura y a la crianza de animales domésticos. Conocía varias industrias, se vestía de la lana de sus ganados, fabricaba alfarería adornada de dibujos pintados y, al extenderse hasta Chiloé, llevó consigo su idioma, que los españoles hallaron generalizado por todo el país al sur de Coquimbo. Este pueblo absorbió el de los pescadores, con el cual se fusionó en la costa, donde todavía hallamos tipos intermediarios entre las dos razas.

Encontrando el medio y el clima propicios, y tal vez por tener pocos enemigos extraños, se multiplicó rápidamente hasta formar una población bastante densa.

En la cordillera y especialmente en el valle del alto Bío-Bío, habitaba, en la misma época, otro pueblo de cazadores nómades, cuyas correrías deben haberse extendido a las pampas argentinas, pero quienes, por otra parte, encontraban abundantes medios de sustento en ésta, su morada favorita.

(1) Antropología Chilena, p. 295.

Se le ha llamado Pehuenche, porque la zona que ocupaba es la de los bosques de *pehuenes* o pinos (*Araucaria Imbricata*), cuyos piñones hasta hoy forman uno de sus principales alimentos. Allí también abundaba la caza de guanacos, ciervos, aves de numerosísimas clases, fuera de los cánidos y felinos salvajes que tampoco despreciaban. Eran los *chiquillanes* de los cronistas.

Los pehuenches antiguos eran dolicocefalos y posiblemente descendían de la raza arcaica del Río Negro.

Es más que probable que, dadas las costumbres exogámicas de los pehuenches y quizá de los otros pueblos vecinos, que hubiese cierta fusión o mezcla entre ellos. Los pehuenches tenían mayor estatura que los llanistas y se diferenciaban de éstos en otros caracteres físicos; pero en las regiones subandinas se encuentran restos que pueden haber sido de una mezcla de ambos.

Estando las cosas así, llegaron, de las pampas argentinas, sucesivas migraciones de un nuevo pueblo, distinto en cultura y en caracteres físicos a aquellos que ocupaban el territorio. Entrando por los pasos bajos y fáciles de la cordillera que enfrenta esa zona, poco a poco se esparció por los campos entre el Toltén y el Bío-Bío, extendiéndose más tarde al norte de este último río hasta el Itata. Para el efecto de distinguir este pueblo, le llamaremos *moluche*—gente de guerra (1).

No sabemos si esta invasión se haría pacíficamente; estimamos que debe haberse hecho a sangre y fuego, como era costumbre en aquellos tiempos; pero el hecho es,

(1) No pretendemos que esta denominación sea histórica o que sea siquiera apropiada, solamente falta por completo un nombre para distinguir este pueblo y hemos creído que sería conveniente usar uno más o menos conocido en la literatura y no inventar otro nuevo, sin pretender por un momento confundir este pueblo con el que más tarde llamó moluche el Padre Tomás Falkner.

que, con el tiempo, se hicieron dueños de toda la zona indicada. En parte se amalgamaron con los antiguos habitantes, especialmente en la región de la costa y en ambas faldas de la cordillera de Nahuelbuta hasta el Cautín. Poco avanzaban al sur de este río, y al sur del Toltén casi se pierden sus rastros.

Además de los indicios de esta invasión, indicados por nosotros en trabajos anteriores, podemos agregar ahora los siguientes:

Entre los nombres personales y geográficos, como también entre los apellidos o denominaciones totémicas de las familias araucanas al tiempo de la conquista española, existían varios que eran comunes; pero que no podían haber tenido su origen, sino al éste de la cordillera de los Andes. Entre ellos se pueden citar *nahuél*—tigre (*Felis onza*), *cheuque*—avestruz (*Rhea americana*), y *huanque*—también avestruz (*Rhea Darwinii*). Ninguna de estas especies formó parte de la fauna chilena ni hay noticias que alguna vez siquiera se haya encontrado una de ellas en territorio nacional, siendo todas comunes en la Argentina. Sin embargo, hallamos en la toponimia de la Araucanía los nombres Nahuelbuta, Nahuelco, Nahuelhuapi, Cheuquecura, Cheuquén, Cheuquelevún y otros. Entre los caciques araucanos de importancia en tiempo de Pedro de Valdivia y de García Hurtado de Mendoza, mencionados por las crónicas, hallamos Lonconavál, Netinahué, Piuquenavál, Contanavál, Naupillán, Nahuelantü, Navalhueno, Navaltureo, Manquenavál, Guelguanavál, Navalñamcu, Ancanavál, Llancacheuque, Rancheuque, Lepuncheuque, Huanquemán, Huanquecura, etc.

Uno de los bailes mas celebrados en sus ceremonias, se llamaba *choiquepurún* o *cheuquepurún*—baile del avestruz, conocido también por el nombre de *puelprún*—baile del éste. Estos bailes eran practicados especialmente por los pueblos subandinos y no pueden haber sido originales del suelo.

Otro indicio parece ser la diferencia en la situación de la tierra de los muertos, la cual para los costinos se hallaba allende el mar o en la isla de Mocha, para aquellos que vivían a la vista de esta isla, mientras para los pueblos de los llanos centrales y los subandinos, esta tierra se situaba al otro lado de la cordillera de los Andes, donde siempre imaginaban que vivían sus antepasados.

Por otra parte, la arqueología de la zona acusa un cambio brusco en la cultura indígena, en una época no muy lejana de la en que llegaron los españoles. En muchos puntos de la costa, entre la Bahía de Arauco y la desembocadura del Cautín o Imperial, se han encontrado sepulturas antiguas de tipos desconocidos en épocas posteriores y en ellas alfarería pintada y otros artefactos cuya fabricación no se practicaba ya cuando llegaron los españoles. Se vuelve a encontrar esta misma clase de objetos en las sepulturas de Mariquina, San Juan de la Costa, en Osorno y en otras partes de las provincias de Valdivia y Llanquihue, pertenecientes a una época mucho más tarde, lo que demuestra que el arte no se había perdido, sino que había emigrado. Según Guevara y el Padre Amberg, restos de esta naturaleza se encontraron, en tiempos más recientes, en la vecindad de los grandes lagos y suponen que la industria habría sido llevada allí por tribus que emigraron de más al sur.

Otro hecho significativo es la diferencia en la construcción de las *rucas* o casas entre los indígenas al norte y al sur del río Cautín. En la región Bío-Bío—Toltén, los ranchos eran relativamente pequeños, de forma cónica, circulares u ovalados, con muros bajos de ramas embarradas y techos que casi llegaban al suelo. Cada hombre casado habitaba una *ruca* aparte con su familia inmediata. Los hijos construían sus *rucas* al lado de las de su padre, y el conjunto de ranchos perteneciente a un grupo familiar de tres o cuatro generaciones se llamaba *lor*.

Al sur del Cautín, las casas eran hechas de otra manera. Cada familia, incluso los abuelos, los padres, los hijos y los nietos ocupaba una sola habitación la que era bastante extensa y en ciertas ocasiones contenía sesenta, ochenta o más moradores. Estas casas no se construían en inmediaciones de otras, sino algo distantes, pero a la vista unas de otras.

Pedro de Valdivia, hablando de los indios de Imperial, dice: "las casas tienen muy bien hechas y fuertes con grandes tablazones, y muchas y muy grandes y de a dos, cuatro y ocho puertas" (1).

Esto lo confirma Mariño de Lovera, quien, hablando de la misma región, dice: "las casas son muy grandes, de a cuatrocientos pies en cuadro cada una y algunas más y aun no pocas de ochocientos pies". El autor afirma que "por su contenido" medía varias y continúa: "cada indio de estos tenía muchas mujeres y así había en cada casa catorce, quince o más puertas para que cada mujer tuviese su puerta aparte" (2).

El Padre Sors anota lo mismo y dice: "todo su terreno está muy poblado y viven en cada rancho de treinta a cuarenta almas y en otros de indios muy hacendados pueden llegar a ochenta o noventa almas entre chicos y grandes" (3).

Cortés Ogea al describir la provincia de Ancud habla de "casas grandes de cuatro y seis puertas" (4).

Hay también motivos para creer que la descendencia por línea paterna o al menos los derechos paternos, conocidas entre los mapuches del tiempo de la conquista, fué una innovación introducida por éstos, y que fuera del territorio

(1) Carta a S. M. fechada en Concepción el 25 de Septiembre de 1551.

(2) Crónica del Reino de Chile, p. 123. Col. de Hist. de Chile. Tomo VI.

(3) Historia del Reino de Chile, por el P. Fray Antonio Sors. Publicada en la Revista Chilena de Historia y Geografía. 1921 y 1922, p. 43.

(4) Gay Documentos. Tomo II, p. 93.

ocupado por ellos, todavía persistía la filiación materna y que la propiedad y dignidades se heredaban por línea femenina. Todas las denominaciones de parentesco empleadas en el siglo XVI corresponden exclusivamente a las que se emplean por pueblos en estado matriarcal, como tendremos ocasión de observar más adelante.

Por otra parte, todos los cronistas hablaban de los indígenas del sur del Cautín, como de pueblo de otra índole y no los confundían con los que llamamos mapuches, o sea el pueblo mezclado de la zona de que hablamos.

Fuera de las numerosas citas sobre este punto que hemos dado en otras partes, podemos agregar la opinión del Padre Rosales, quien dice: "Los indios del distrito de la Imperial fueron muchos, doziles, y de buenos naturales, nobles de condición y no tan guerreros como los demás" (1).

Aún en su modo de hablar el idioma, los indios del norte del Cautín eran distintos de los del sur del mismo río. El Padre Augusta, en el prólogo de su *Diccionario Araucano-Español*, dice al respecto: "En general, se puede decir que las diferencias dialécticas aumentan en proporción con las distancias que separan a los indios entre sí, de modo que los del norte que viven en la provincia de Cautín o más al norte, tropiezan con cierta dificultad como ellos mismos lo confiesan para entenderse con los de la región de Osorno... Allí y en general al sur de Valdivia, hay sonidos que apenas podemos reproducir.

"Los costeños se distinguen de los del valle central y más aún de los que viven al pie de la cordillera".

Tomando en cuenta estos dialectos, y aceptando nuestra argumentación, es de creer que la forma pura y a la vez más arcaica de la lengua será la hablada por los indios huilliches de Valdivia al sur, que sufrieron menos por los

(1) Historia del Reyno de Chile. Tomo I p. 456.

cambios introducidos en la pronunciación por los invasores moluches.

Todos estos argumentos están a favor de la intrusión de un pueblo extraño en la zona de que hablamos; pero es indudable que en la época de la conquista española se había fusionado completamente con los pobladores más antiguos, formando así una nueva entidad, a la cual aplicamos el nombre de *mapuche*.

El término *araucano*, inventado por Ercilla para hablar de los indios del *ayllarehue* de Arauco, se extendió más tarde para incluir los *ayllarehues* de Marihuenu, Tucapel, Licanlebu, y parte de aquél de Purén, que se acostumbra llamar el Estado de Arauco, por estar siempre federados bajo el mando de un Gran Toquí, para proseguir la guerra contra los odiados españoles. Molina fué el primero en dar un sentido más amplio a la denominación araucano, y usarla para hablar de todos los indios que habitaban al sur del Bío-Bío. Desde entonces su empleo en este sentido se ha generalizado y poco a poco se ha perdido la costumbre de distinguir entre los pueblos diversos, reconocidos hasta fines del siglo XVIII, confundiéndolos todos en una sola denominación.

Al sur del nacimiento del Bío-Bío, en la región de la Cordillera y de los grandes lagos, se había radicado otro pueblo nómada, proveniente de las pampas argentinas. A este pueblo se ha dado el nombre de *Puelches* (gente del éste). Era probablemente una rama de los antiguos *querandies*, tan nombrados por los primeros cronistas de La Plata. Cazadores como los pehuenches y moluches, encontraron abundante sustento en su nuevo "habitat"; en parte se unieron con los antiguos pobladores, adoptaron su lengua y parte de sus costumbres, llegando a formar un pueblo sedentario en contorno de los lagos. La otra parte habitaba la cordi-

llera y, conservando sus hábitos vagabundos, hacían frecuentes correrías a los llanos a ambos lados de los Andes.

A los indios que vivían al sur del Toltén, los mapuches los llamaban *huilliches* (gente del sur). Este pueblo era, como hemos visto, de la antigua raza que ocupaba todo el país antes de la llegada de los *moluches* y por tanto de la misma estirpe de los del norte del Itata. En la región subandina se había mezclado algo con los *puelches*, como antes lo había hecho con los pescadores de la costa. Estas mezclas eran la causa de las diferencias dialécticas que se notan entre la región costina y la subandina.

A la llegada de los españoles, las fusiones locales de estos diversos pueblos se habían efectuado y por todas partes hablaban la lengua de la tierra, la que llamamos araucana, pero que era a todas luces la del pueblo antiguo que antes habitaba todo el país, y que era adoptada por las tribus advenedizas.

Sin embargo, las diferentes entidades se mantenían aisladas, formando cuatro grandes pueblos o naciones. Eran estos los *mapuches* (mezcla de los moluches con los antiguos habitantes), los *huilliches*, descendientes directos de los antiguos habitantes, los *pehuenches*, en la cordillera, al norte del Cautín, y los *puelches* en la misma cordillera más al sur. Estos pueblos se mezclaban más o menos francamente en la región subandina.

No es posible por el momento indicar cuál fué el pueblo que inmigró del otro lado de los Andes y dejó huellas tan profundas en la zona que llamamos Araucanía.

Sin embargo, hace poco, la prensa argentina dió cuenta de unos hallazgos arqueológicos hechos en la Patagonia, que se atribuyen a los araucanos prehistóricos, quienes, se supone, hayan trasmontado la cordillera para establecerse en las pampas. Se funda en la similitud de algunas hachas de

piedra halladas entre los restos, que no son del tipo patagónico y se asemejan mucho a los tipos chilenos.

La prensa de Santiago, haciéndose eco de estos rumores, copió la noticia y los párrafos que trascribimos aparecieron en uno de los diarios (1).

“Ampliando la información sobre los hallazgos arqueológicos realizados en Loncopué por el señor Teodoro Aramendía, se comunica que ha estudiado prolijamente el paradero indígena. Se observa desde luego que es antiquísimo. Entre la infinidad de objetos primitivos retirados, se hallaron más de sesenta hachas de mármol blanco características, que el descubridor declara no haber visto, en los años que ha recorrido el sur patagónico, ni en Chile en los tres viajes de estudio que ha realizado. Las hachas miden de quince a treinta centímetros, son de tres tipos: cuneiformes, rectangular y trapezoidal dos de ellas; algunos trozos se hallan pulidos, pero la mayoría presenta un trabajo primitivo. Los vientos fuertes de la región taparon el paradero de ellas en épocas antiguas, hoy día se descubren, en la confianza de que han de aparecer sorpresas del hombre primitivo.

“Como las hachas se apartan del tipo patagónico y tienen cierta similitud con aquellas que trabajaban los antiguos araucanos, no sería aventurado suponer que las tribus chilenas pasaron Los Andes en la época prehistórica, como es la creencia general.

“El paradero o taller indígena se halla sobre los terrenos terciarios y es antiquísima, siendo innegable que el hombre primitivo trabajó en mármol, porque esa materia prima abunda en la región.

Suponiendo que estos hechos sean exactos, caben dos hipótesis para explicarlos: la comunicación entre uno y otro lado de la cordillera sería mucho más antigua de lo que se supone, y los indios chilenos, desde tiempos inmemoriales

han establecido colonias en las pampas de la Patagonia; o bien los tipos de hachas citados no eran chilenos en su origen, sino traídos a este país por el pueblo emigrante y difundidos aquí con posteridad.

Creemos que de estas teorías, la primera es la más verosímil; porque los tipos mencionados de hachas se han encontrado en sepulturas indígenas más antiguas que la inmigración a este lado, del pueblo de que hemos hablado.

Después de la conquista de Chile por los españoles, las comunicaciones a través de la cordillera han sido constantes; y la nomenclatura geográfica de las pampas, desde las primeras noticias que tenemos de ella, acusa la predominación en toda la región al norte del río Negro, de la lengua de los indios chilenos.

En el siglo XVIII, según Falkner, los moluches se extendieron por ambos lados de la cordillera de Los Andes. Dice al efecto: "Se hallan esparcidos por todo el territorio, tanto al éste como al oeste de la Cordillera de Chile. Los que habitan al éste de la cordillera son llamados Puelches, por los del otro lado. Puel significa éste. Pero por otros, que viven hacia el sur, son llamados Picunches, Conocí algunos de sus caciques, cuyos nombres eran: *Tjeucan-antu*, *Pilque-pangi*, *Caru-pangi* y *Caru-lonco*" (1).

Estos nombres son netamente araucanos y significan: Sol que derrite, Flecha de león, León verde y Cabeza verde.

Pero no hay que confundir estos puelches (simple nombre geográfico) con los puelches de los primeros siglos de la colonia, quienes eran de otra estirpe, llamados indios pampas o querandíes, en la época de la conquista.

Posteriormente y en especial en el siglo XIX, los huilliches del sur del Cautín se extendieron por toda la Pampa,

(1) La Nación, Abril 29 de 1923.

(2) A Description of Patagonia and the adjoining Parts etc. by Thomas Falkner. Hereford, 1774.

llegando a dominar un territorio de más de quince mil leguas cuadradas, y durante más de cuarenta años fueron el azote de los pueblos fronterizos desde San Luis hasta Buenos Aires (1).

No existía ninguna forma de gobierno central entre estos diversos pueblos, ni siquiera en el seno de las diferentes estirpes, las cuales, para mayor claridad, llamaremos naciones, ni, en cuanto hemos podido averiguar, tenían nombres para distinguirse. Cada una de ellas se llamaba *mapuche* que significa gente de la tierra, y para hablar de las demás, las daban nombres geográficos que solamente indicaban el punto cardinal en que cada una habitaba.

No hemos mencionado el pueblo al norte del Itata, y solamente lo hacemos ahora para completar el cuadro. Siguiendo su costumbre, los mapuches llamaban *picunche*, gente del norte, a este pueblo, y como hemos visto, los picunches y los huilliches eran dos ramas de un mismo pueblo, de una sola cultura original, que puede haber seguido rumbos un poco distintos después de su separación, lo que puede explicar las diferencias que se notan en su desarrollo posterior.

Las cuatro naciones a que hemos hecho referencia, eran bien definidas a la llegada de los españoles, y cada una se consideraba dueña absoluta del territorio que ocupaba, pretensión reconocida y respetada por las demás.

Los mapuches y los huilliches se dedicaban a la agricultura de una manera bastante extensiva. En algunos de nuestros trabajos anteriores, habíamos insinuado que estos cultivos entre los mapuches deben de haber sido esporádicos y de poca importancia. Durante los últimos años hemos tenido ocasión de hacer investigaciones más profundas sobre

(1) Una vívida relación de estas guerras y del poderío de los araucanos de la Pampa en esta época se halla en la obra de Estanislao S. Zeballos, titulada "Callucura y la dinastía de los Piedra. Buenos Aires, 1890.

este punto para un trabajo que tenemos en preparación (1), y hemos tenido motivo para modificar esta opinión. Ahora podemos decir con seguridad que los mapuches dependían principalmente de la agricultura por sus medios de sustento, y 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 *chulihueques* y la utilización de su lana para vestirse.

La primera mención que encontramos de la agricultura de estos pueblos indígenas es la de Juan Bautista Pastene, en 1544, quien en el informe de su viaje de exploración de la costa dice que encontraron en el puerto que llamaban San Pedro, *muchas sementeras*. En la punta de San Mateo, los indios le regalaron una oveja (llama) en seguida "fuimos a dos poblezuelos que estaban dos tiros de arcabuz de la costa, y tomamos veinte ovejas que no quisimos más y maíz y otras cosas más que los indios tenían en sus casas" (2).

Según carta de Pedro de Valdivia, Alderete, en la primera pasada que hicieron los españoles del Bío-Bío, volvió en la tarde "con más de mil cabezas de ganado de ovejas, con que se regocijó el campo".

En la misma carta, al describir sus actividades, dijo que pasó "corriendo la tierra ocho días, a un lado y a otro, llamando todos los caciques de paz y tomando ganados para sustentarnos donde hubiésemos de asentar el pueblo" (3).

Fundada Concepción, mandó a Pastene "a que corriese la costa de Arauco y trajese los navíos cargados de comida. Topó una isla de hasta mil indios de poblazón (Santa María) e los trajeron de paz é le servieron é cargaron los navíos de maíz.

(1) La Agricultura precolombiana en Chile y países vecinos, en preparación para la prensa.

(2) Medina. Col. de Documentos inéditos. Tomo XIII.

(3) Carta al Rey, fechada en Concepción el 15 de Octubre de 1550.

“A tres meses torné a enviar al dicho capitán e piloto por más comida; e navegó veinte leguas más adelante de la primera isla donde halló otra isla de más población; e *cargando los navíos de maíz* dió la vuelta”. Esta isla era la Mocha.

Tal era la abundancia de maíz y otros productos que tenían los indios, que para tratar de terminar la guerra y reducirlos por el hambre, tanto Valdivia como los gobernadores siguientes mandaban “talar las comidas” pero a pesar de ocuparse el ejército en esta tarea por meses enteros, no podían jamás sujetarlos por este medio, porque otra región socorría a la amagada.

Pedro de Valdivia también nos da otras noticias respecto de la agricultura, ganadería y vestimenta de los araucanos. Refiriéndose a la comarca de Concepción, dice que era “abundante de gente, de ganado e mantenimientos” (1).

En otra carta, hablando de la región de Cautín, dice: “Es todo un pueblo en una sementera, próspera de ganado como la del Perú; abundosa de todos los mantenimientos que siembrén los indios para su sustentación, así como maíz, papas, quinoa, madi, agi, y frisoles; la gente es crecida, doméstica y amigable y blanca, vestidos todos a su modo todos de lana aunque los vestidos son algo groseros; son grandísimos labradores” (2).

En la *Relación del Viaje de Don García Hurtado de Mendoza* hasta el Seno de Reloncaví hallamos el siguiente párrafo referente a los indios de aquella zona: “Sus costas estaban pobladas de indios de buena disposición y *criaban diversos ganados*. Su vestido consistía en una especie de *muçeta de lana*, sumamente fina y peluda, debajo de la cual llevaban camisetas. Cubrían la cabeza con capuchas de lo mismo y gastaban calzones, a causa de ser la tierra muy fría” (3).

(1) Carta de la misma fecha.

(2) Carta fechada en Concepción el 25 de Septiembre de 1551.

(3) Gay. Documentos. Tomo I, p. 222.

El mismo documento dice que la comarca de Osorno era "abundantísima de mieses, de ganado etc; y que los indios eran "amigos de sembrar y criar".

Estos datos y otros que se encuentran dispersos en las crónicas de la conquista, no dejan lugar a duda que los araucanos de aquellos tiempos tenían buenos conocimientos de la agricultura y que además se dedicaban a la industria de la ganadería (1).

No puede imputarse a los incas la introducción de estas industrias, porque encontramos sus vestigios en toda la zona, en tiempos anteriores a la llegada a ella de los moluches, lo que evidencia que la antigua raza primitiva era agricultora y con seguridad los nuevos venidos, al mezclarse con ella, aprendieron muchas de sus costumbres y artes. Al sur de Valdivia, donde no alcanzó ni la dominación moluche ni la incaica, es donde más vestigios se hallan y donde al parecer la agricultura se practicaba más intensamente. Igual cosa pasó en la isla de Chiloé, donde Cortés Hoguea halló una agricultura floreciente y abundantes ganados.

Ni los pehuenches ni los puelches se dedicaban a la agricultura, sino en muy pequeña escala y en aquellos distritos donde, habiéndose mezclado con las tribus más cultas de los llanos, adoptaron costumbres más sedentarias. Eran esencialmente nómades y cazadores. Algunas de sus costumbres eran parecidas a las de los araucanos, pero, en verdad, sabemos muy poco de ellas, y para el efecto de nuestro estudio las dejamos a un lado.

En resumen, tenemos que tratar, bajo el nombre general de araucanos, de dos pueblos distintos: uno de los cuales hemos llamado *mapuche* y que consideramos una mezcla de

(1) Para quien desee conocer más detalles sobre este punto, le indicamos la publicación de don Tomás Thayer Ojeda, titulada 'Ensayo crítico sobre algunas Obras Históricas', pp. 174 a 184. Santiago, 1917.

los moluches invasores con el pueblo antiguo que podemos decir autóctono, y al sur de ellos los *huilliches*, que, al parecer, eran los restos de este mismo pueblo autóctono.

En general, sus costumbres eran parecidas, si no iguales, como lo eran también sus creencias, supersticiones e instituciones sociales. Por esto deducimos que los de la antigua raza, numérica y culturalmente superior al elemento moluche, logró mantener casi intacta su cultura e imponerla en gran parte a los recién llegados.

BIENESTAR NACIONAL
BIBLIOTECA AMERICANA
TORIBIO DE LUENA

CAPITULO II

LAS INFLUENCIAS PERUANAS EN LAS COSTUMBRES ARAUCANAS

Opiniones de algunos autores modernos al respecto.—Algunas citas.—Un resumen de las influencias supuestas.—Definición del término "culto".—Los araucanos no tenían deidades.—Culto de los antepasados.—Los *ngillatunes* o rogativas.—Diferencias entre el culto de los incas y el de los araucanos.—El culto del sol, del agua y de las piedras.—Su relación con el totemismo.—El totemismo araucano no era de origen incaico.—La alfarería en la cultura chilena.—Los artefactos postespañoles revelan influencias incaicas.—Razones de esto.—En las culturas más antiguas no aparecen estas influencias.—Interrupción brusca de la cultura preincaica en la Araucanía.—La agricultura precolombiana.—Supervivencias.—Conclusiones.

La vecindad del imperio de los incas y la conquista de norte y centro de Chile por esta dinastía, han dado motivo para que la mayoría de los autores que han escrito sobre los indios chilenos imputase a influencias incaicas toda cultura o adelanto que se encontraba en el país a la llegada de los españoles. En tiempos recientes, los que más han propagado estas ideas han sido los señores Diego Barros Arana y Tomás Guevara.

Este último autor es el que tal vez más ha hecho para afir-

mar esta creencia; porque ha publicado una serie de obras extensas, especialmente dedicadas a estudiar la etnología araucana en sus diversas fases. En todas ellas se empeña en demostrar estas influencias. Sus obras *Psicología del pueblo araucano*, y *Mentalidad Araucana* abundan en observaciones de esta naturaleza, pero donde más insiste es tal vez en su libro *Folklore Araucano*, del cual extractamos las siguientes citas, que demuestran el concepto que, sobre este punto, se ha formado el señor Guevara.

P. 219: "La cultura peruana alcanzó a penetrar hasta el fondo de Arauco, en todas las manifestaciones de la vida indígena".

Da en seguida un resumen de los puntos salientes del culto de los incas y opina (p. 226): "No hay lugar a dudas que los incas trasmitiesen sus ideas y prácticas religiosas a los pueblos con que vivían en relación o subyugaban por las armas.

"Esto explica la sorprendente conformidad del sistema araucano con el de los incas, la mezcla en el primero de nociones propias con las tomadas, las asimilaciones de nuestros aborígenes del ceremonial importado".

P. 232: "El culto del sol aparece, pues, en un fondo real en el conjunto de prácticas rituales de los araucanos, aunque en contornos un tanto borrosos. Esto se explica en el hecho de que al arribo de los españoles, la razón superior de los incas comenzaba a imponer sus nociones religiosas, a la inferior, la araucana, la cual conservando las suyas, se asimilaba en cierta proporción las importadas. . .

"Sin embargo, muchos elementos de la religión de los peruanos alcanzaron a radicarse en Chile. Uno de ellos es la deificación del trueno o de los fenómenos atmosféricos en sentido antropomorfista, es decir, representados con atributos y también en forma humana".

Al hablar de los sacerdotes del culto, dice en p. 233: "No

deja lugar a duda que estos primeros adivinos y ejecutores del culto eran imitación de los sacerdotes peruanos, que se recluían y usaban una vestimenta especial, venidos seguramente en las expediciones que ocuparon el país.

“En esta misma época las mujeres ejercían el arte de curar por sugestión a los enfermos, adivinar y hacer invocaciones, es decir, las funciones de la hechicería o la magia; eran las *machi* primitivas. Esta participación de las mujeres en el ritualismo araucano había sido importado seguramente del Perú, donde la institución de las *mamaconas*, o encargadas del ceremonial de los ídolos del sol gozaba de un crédito tan grande como antiguo”.

P. 234: “El culto de los muertos o de los antepasados se hallaba extraordinariamente desarrollado en el Perú... Pasó al territorio chileno y llegó hasta el fondo de la región araucana”.

P. 235: “Los manantiales o puquios de los peruanos, habitados por ranas, comunmente se consideraban sagrados. Este tótem pasó a Chile; hasta ahora un sapo de color especial y la rana, que viven en algunas aguadas, se consideran protectores de la humedad, dueños del agua.

“En el Perú habían deidades de las aguas termales. Los araucanos creían que las termas pertenecían a ciertos espíritus buenos a los cuales ofrendaban diversos objetos.

“Este culto no puede considerarse como originario, sino como importado”.

Hablando de las rogativas para pedir lluvia, dice (p. 244): “El *ngillatún* (rogativa) fué pues una ceremonia traída por los incas, por cuanto en ella se manifiestan todos los caracteres esenciales del sacrificio en el culto peruano”.

Aun la manera de elegir sus caciques o toquis debe haberse traído por los peruanos, entre quienes existe igual forma de elección. (p. 171).

No solamente en sus ideas religiosas, sino también en otras

actividades, los araucanos, según el señor Guevara, debían la mayor parte de sus conocimientos a los peruanos.

“La influencia peruana operó una modificación en la organización totémica antigua de los araucanos y favorecía la sociedad patriarcal, que se incrementaba a mediados del siglo XVI.

“Trájeles también la cultura incásica mejores condiciones de existencia, con un progreso incipiente en agricultura, artes manuales y comercio”.

Este último concepto lo encontramos repetido en todas sus obras.

“Débese a esta misma influencia peruana una transición en las ideas religiosas de nuestros aborígenes”.

Estas son algunas de las citas, entre las muchas que podríamos sacar del libro a que hemos hecho referencia. Las demás obras del mismo autor abundan en otras semejantes. Por ejemplo: en la *Mentalidad Araucana*, p. 34, encontramos lo siguiente: “Sorprende, en realidad, al especialista que indaga estos problemas de etnología ante-histórica la semejanza casi completa del culto de las piedras y otros detalles del totemismo de los incas, con las huellas que ha dejado en el sistema araucano.

“Esta semejanza tan resaltante en los detalles ¿será un indicio que permita presumir que el totemismo araucano, cuyos rastros quedan expuestos, no sea sino un reflejo, una continuación del sistema peruano, impuesto como otros adelantos sociales por la civilización incásica?

En la página 42 de la misma obra leemos: “La conquista peruana trajo a Chile algunos adelantos que mejoraron la condición de existencia de los aborígenes, siendo los más trascendentales el cultivo del maíz o trigo indiano, de la quínoa y otras plantas y la cría de dos o tres especies de animales. Fué el principal de estos el *weke* (llama peruano), fácilmente aclimatado y reproducido en el territorio chileno”.

Otra costumbre que hace derivarse de las influencias incásicas, va en la cita que copiamos, de la página 117.

“La ceremonia agraria que ha tenido una persistencia más notable ha sido, sin duda, la destinada a regularizar la lluvia, el *ngillatun* de los araucanos, para hacerla llegar cuando la sequía se prolongaba, para hacerla cesar cuando caía con exceso. En todas sus escenas resalta manifiestamente el relieve sagrado y misterioso.

“Llegó con seguridad a la nación de estirpe araucana con la invasión de los incas”.

Y en la página 125 hallamos: “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”.

¡A qué citar más! Ya vemos que en el concepto del señor Guevara, la mayor parte de las costumbres, ideas, creencias, e industrias de los araucanos, las deben a los incas. Resumiendo, resulta que en cuanto a creencias religiosas, los araucanos tomaron de los incas: 1.º su ceremonial; 2.º el culto del sol; 3.º la deificación del trueno; 4 la representación antropomórfica de los fenómenos atmosféricos; 5.º los ministros del culto—adivinos y machis—quienes eran imitaciones de los sacerdotes y mamaconas peruanos; 6.º el culto del agua 7.º el culto de los muertos o antepasados; 8.º el *ngillatun* o rogativa; 9.º el culto de las piedras; y 10. el totemismo, que era continuación y reflejo del de los incas.

Tocante a la vida material y diaria los araucanos deberían a los incas: 1.º sus conocimientos de la agricultura; 2.º sus conocimientos de las artes manuales; 3.º sus prácticas comerciales; 4.º la manera de elegir sus caciques; y 5.º sus plantas cultivadas y animales domésticos.

Si quitamos de los araucanos de antes de la invasión de los incas todas estas creencias, costumbres y conocimientos,

es difícil imaginar el estado de salvajismo en que debían encontrarse; porque ni los fueguinos, ni los australianos, ni los boschimanos, considerados entre los pueblos más atrasados, se hallaban en semejante estado de pobreza mental y material.

¿Pero tendrá razón el señor Guevara al imputar a los incas la introducción de tantas cosas e ideas entre los araucanos? Por nuestra parte opinamos enfáticamente que no, como trataremos de demostrarlo.

Antes de todo, es preciso establecer el sentido que se da al término *culto*, en relación con las ideas religiosas. El señor Guevara no deja duda de que lo emplea en el sentido de adoración de divinidades. Para dejar en claro su modo de pensar sobre este punto, copiamos algunos párrafos de su libro *Folklore Araucano*, p. 220:

"En el círculo del animismo se hallaban englobados otros cultos, como el de los astros y el de los fenómenos atmosféricos o de la lluvia, vientos y truenos. Sobre una cantidad crecidísima de *divinidades* locales, resultado del animismo y del totemismo primitivos, se imponen por la selección religiosa de los tiempos, en armonía con el desenvolvimiento intelectual, las del sol (Inti) y del agua (Quonn).

"Las *divinidades* de las tribus conquistadas por los incas se sometían también a la *divinidad* vencedora. Todo lo que aún quedaba del totemismo, serpiente, león, buho, etc. estaba subordinado al culto del sol.

"No había pues una religión única; era una multitud de cultos locales que se yuxtaponían o desaparecían.

"Se *divinizaba* la fuerza fecundante del astro solar y su complemento indispensable para la vida, la lluvia, que hac a brotar la vegetación en una tierra abrasada por el calor".

Esto lo escribe el autor, al describir las ideas religiosas de los incas—ideas que impusieron después a los araucanos como vemos por los párrafos siguientes, p. 230:

“Los soldados del inca extendieron en el territorio chileno su sistema religioso en transición, en el cual iba imperando lo que se llama antropomorfismo o la tendencia de las deidades a tomar figura humana y a mezclarse familiarmente a los mortales.

“En la propagación de sus nociones religiosas aparecía en primer término el culto popular al sol.

“El papel preponderante que el *culto a la deidad luminosa* había tomado a la llegada de los españoles, se atestigua con pasajes de los cronistas y lexicógrafos de la lengua indígena”.

De aquí se desprende que, según el señor Guevara, los cultos a que se refiere se distinguen por la adoración de deidades o seres divinizados. Si los cultos que supone introducidos entre los araucanos por los incas se basaban sobre este concepto, entonces toda la suposición cae inmediatamente al suelo; porque los araucanos jamás tuvieron culto alguno en tal sentido, ni tuvieron deidades, ni conocían seres divinizados, ni adoraban nada, y todo esto a pesar de las citas de algunos cronistas.

En otro capítulo, hemos citado la opinión de los misioneros y de los civiles que más conocían a los antiguos araucanos; como los PP. Rosales, Ovalle, Sors, Molina; los militares González de Najera, Núñez de Pineda, etc. etc. y todos están acordes en negarles toda divinidad o rito de adoración que encerrara la idea de un culto divino.

Más adelante veremos en qué consistían los cultos que el señor Guevara llama del sol, de la lluvia, de los muertos, de las piedras etc.; hechos que en el fondo son ciertos, pero en cuya interpretación se han producido muchos errores.

La antropomorfización y deificación de los fenómenos naturales o atmosféricos, tampoco se conocía entre los araucanos y la inepción de este error sólo resulta de una confusión de ideas.

Los araucanos no creían que los fenómenos citados

fuesen seres sobrenaturales y por tanto no tenían para qué antropomorfizarlos. No confundían tanto causa y efecto. Los fenómenos eran para ellos los efectos, y los causantes eran, en primer término, sus antepasados; quienes de este modo indicaban a los vivos sus sentimientos de contento o de enojo, de agrado o de displicencia. A veces estos fenómenos eran producidos por intermedio de los brujos, quienes, por sus artes mágicas, influenciaban a los espíritus que dominaban las fuerzas cósmicas. En ningún caso deificaban estas fuerzas y menos aun las rendían culto de adoración.

En cuanto al *ngillatún* o rogativa, es una de las formas más primitivas de reconciliar o tener propicios a los espíritus: se ha encontrado en todos los pueblos, en todos los tiempos, y no es necesario hacerla proceder de los incas ni de ningún pueblo extraño. El ceremonial que acompaña las rogativas, por su naturaleza, presenta semejanzas de un pueblo a otro, en más o menos igual grado de cultura o de desarrollo mental y encontramos en el ceremonial usado por los araucanos y en el usado por muchos pueblos africanos, melanesios y australianos, prácticas y ritos casi idénticos, sin que, por esto, podamos pretender que los unos han copiado de los otros, o suponer que los casos se relacionan directamente. Semejanzas de este estilo deben haber existido entre el ceremonial incaico y el araucano, pero como veremos, en detalles y en significado, eran completamente diversos.

Iguales observaciones debemos hacer en cuanto a los ministros de la religión. O los araucanos tenían ideas religiosas o no las tenían. Si las tenían, necesitarían ministros que se hicieran cargo de su ritual y ceremonias. Si no las tenían, no habrían ni ritos ni ceremonias ni ministros.

La religión (en sentido primitivo) de los araucanos se cifraba en la veneración de los antepasados, representados por el *Pillán*, a quien ofrecían sacrificios y otras ofrendas propiciatorias, implorando su protección y ayuda en los di-

versos trances de la vida. Pero sus ritos no contenían ningún acto de adoración, ni concebían los araucanos que se les castigara o se les premiara en una vida futura. El enojo del *Pillán* se causaba por la infracción de algún *tabu* o interdicción; por la falta de cumplimiento de alguna costumbre ritual; por la tardanza en hacerle los acostumbrados sacrificios o, bien, por alguna falta cometida en relación con las leyes totémicas, la que había ofendido al tótem o aliado de la tribu; y se expresaba por medio de los fenómenos naturales y en el acto. No esperaba una vida futura para hacer sentir los efectos de su ira. Todo esto lo hemos exployado en otra parte de este estudio, de manera que no es necesario repetir aquí los detalles.

El culto de los incas era más avanzado, y como indica el señor Guevara, había divinizado ya los principales espíritus de su cosmogonía, cosa que aun no había comenzado entre los araucanos.

Si es verdad que los incas imponían su culto a los pueblos que conquistaban, a lo menos en apariencia; no lo es menos que no destruían y apenas modificaban los cultos que hallaban establecidos y se contentaban con dar a su divinidad solar el lugar preferente en las ceremonias religiosas y consagrarle algunas fiestas especiales (1).

Por otra parte, su propaganda del culto del Sol tenía un doble objeto: teocrático y económico. Debemos recordar que el Inca era un gobernador teocrático, jefe del culto e hijo de la deidad. Correspondía al culto la tercera parte de todas las tierras y de los tributos, y para obligar dichas contribuciones, era preciso que el culto existiera en lugar prominente.

En Chile se modificó en gran parte el sistema. Por lo lejos

(1) En un estudio que está en prensa, titulado: *La Propiedad entre los Incas*, tratamos más en extenso este punto, demostrando, con acopio de pruebas documentales, las ideas erróneas generalmente sostenidas sobre el particular.

de la metrópoli, no era fácil administrar la repartición de tierras, como se hacía en el Perú, y por la dificultad de movilizar sus productos, no se exigía un tributo de esta naturaleza. En cambio, se estableció un tributo consistente en artículos de fácil transportación, principalmente el oro; y en todo lo necesario para el sustento y vestimento de las fuertes guarniciones que mantenían en el país.

La arqueología nacional no acusa el establecimiento del culto del sol en Chile. En ninguna parte encontramos restos de los grandes templos y obras de arte que los incas solían edificar en los lugares donde instalaban su culto y ningún cronista los menciona, ni tampoco hace referencia al establecimiento de semejante culto en tiempo de la conquista. Algunos idolillos y otros objetos que, con buena imaginación, pueden hacerse referir a ese culto, se han encontrado de vez en cuando; pero eso es lo natural en un territorio ocupado militarmente durante sesenta u ochenta años, por los que profesaban dicho culto. No obstante, no hemos encontrado prueba de que las ideas religiosas de los incas hayan hecho mella en las costumbres y creencias de los indios del centro de Chile y sería muy raro que lo hubiesen hecho en las de los araucanos, con quienes nunca estuvieron en contacto.

Las creencias religiosas, cualesquiera que sean, mueren o se transforman con suma dificultad, y las supersticiones, aun cuando se disfrazan, jamás mueren. Prueba de esto tenemos en las predicaciones infructuosas durante más de tres siglos, de los misioneros españoles, que trataron de cristianizar a los indios, sin lograr cambiar y apenas modificar en algunos detalles el culto primitivo de los araucanos. Aun en el pueblo chileno actual, no se ha podido extirpar un sin número de sus prácticas paganas y creencias supersticiosas comunes a los indios de antaño.

No es creíble entonces que las influencias indirectas de los incas, en tan corto período, hayan producido cambios tan,

transcendentales en todo el cuerpo de creencias y prácticas, como pretende el señor Guevara. Indica como ejemplo de esta rápida transformación el culto del sol. Hemos demostrado que el culto del sol, como lo entiende él, jamás existía en el sur de Chile. Los indicios del sol que se encuentran en las antiguas creencias y tradiciones se deben a otro orden de pensamientos. Al hablar del tótem, veremos que uno de los tótemes más comunes y más repartidos era *antü*, sol. Los vestigios de este astro encontrados en las tradiciones, leyendas, ritos y ceremonias son de orden totémico y sólo se relacionan con el culto, por cuanto el genio del sol era uno de los numerosos espíritus con quienes los *pillanes* o espíritus de los antepasados habían hecho alianza y a quienes dirigían sus rogativas y ofrecían sus sacrificios pero estaban muy lejos de ser una divinidad cuyo origen hubiera que buscarlo en las influencias incaicas.

Igual cosa puede decirse con respecto de los llamados cultos del agua y de las piedras. En Chile no han existido estos cultos en el sentido que les quiere dar el señor Guevara. Estos supuestos cultos se relacionaban en parte con el totemismo y en parte con el culto (1) de los antepasados, pero en ningún caso como cultos independientes dedicados a seres divinizados, idea que no ha pasado por la mente de los araucanos. En la actualidad, los indios todavía hacen ofrendas a las vertientes y a algunas piedras, como bien observa el señor Guevara, pero no tienen nociones de su significado, y al preguntárseles por qué lo hacen, no saben dar una razón y solamente dice: "Así hemos aprendido de nuestros ante-

(1) Debemos observar aquí que nosotros empleamos el término "culto" en un sentido diverso de lo que lo hace el Sr. Guevara. Cuando lo usamos como concepto propio, le damos el significado de "conjunto de prácticas y creencias referentes a cualquier grupo de ideas religiosas, contengan o no conceptos de divinidad". En cuanto a los araucanos, su culto no contenía tal concepto.

cesores". Este hecho lo hemos probado una y otra vez, no solamente en cuanto a sus costumbres religiosas, sino en muchas otras prácticas y supersticiones. Las costumbres perduran, las razones se olvidan.

En cuanto al culto de las piedras, repetiremos que uno de sus tótemes más comunes era *cura*, piedra y que además eran frecuentes, *lican* piedrecilla cristalina, como cristal de roca, cuarzo blanco u otra parecida, muy buscadas y usadas por las *machis*, para echar en sus tamborcillos *cultrún* y calabasas, *huada*; *queupu*, pedernal o obsidiano, de que hacían sus cuchillos, puntas de flecha y otros instrumentos cortantes; *llanca*, malaquita o azurita, silicatos de cobre, de que hacían sus cuentas, muy apreciadas como adorno y que les servía en vez de moneda. No consideraban que estos objetos en sí eran sus tótemes, sino los genios o espíritus que los habitaban o de que eran símbolos.

Como explica el señor Guevara, existían en numerosos lugares, dispersas por todo el país, piedras agujereadas, llamadas generalmente piedras de tacitas, y otras de perforaciones naturales o de formas extrañas y otras aún, cubiertas de dibujos pintados o grabados.

Al tiempo en que se vino a fijarse en estas piedras, ya los indios habían olvidado su uso, y ningún cronista las menciona. Pues son precisamente estas piedras que más llaman la atención de los indios por su rareza. No sabían qué destino habían tenido, pero sabían que eran reliquias de sus antepasados y los que llevaban el tótem *cura*, suponían que eran los símbolos de su *cüga* (tótem) y les dispensaban el respeto y la reverencia correspondientes, dejando en ellas sus ofrendas y a menudo haciendo sus rogativas en aquellos mismos lugares. Como símbolo totémico, conservaban el respeto, no solamente de los indios epónimos, sino de todos los demás, porque el respeto al tótem era inherente en todos ellos.

Pero de aquí a que fuesen objetos de culto propiamente dicho, hay mucha distancia.

El llamado culto del agua correspondía al mismo orden de ideas y de igual manera se relacionaba con el totemismo. Entre los tótemes comunes, encontramos *co* (agua), *leufu* (río), etc., y correspondía a los miembros de estos grupos totémicos reglamentar la debida provisión de agua; conseguir las lluvias necesarias, cuando estas hacían falta, hacerlas cesar cuando llovía mucho, vigilar que no se secasen las vertientes, etc.; como veremos cuando tratemos de las sociedades esotéricas de los araucanos. Pero todos estos deberes y las ceremonias con que se efectuaban no formaban un culto de agua, sino que eran una parte integrante del sistema del totemismo; y las rogativas y sacrificios ofrecidos en sus ritos iban dirigidos al tótem y no a una divinidad del agua.

Tocamos así brevemente estas cuestiones aquí, por tratar de ellas con mayor extensión en los capítulos que dedicamos al totemismo de los araucanos y de sus ideas religiosas.

Veamos ahora si le asiste mayor razón al señor Guevara en suponer que los adelantos materiales que ha señalado, como la agricultura, la crianza de animales domésticos, la introducción de las artes manuales, el comercio etc., se debían a las influencias de la ocupación incaica.

Algunos años atrás (1908) preparamos para presentar al Congreso Científico Pan-Americano, un trabajo que titulamos *Alfarería Chilena* (1), basado sobre el exámen y estudio de más de dos mil piezas de cerámica indígena sacadas de las sepulturas antiguas en diferentes partes del país. El trabajo en cuestión iba acompañado de mas de trescientos

(1) Este trabajo no se ha publicado por razones económicas. En varias ocasiones los rectores de la Universidad de Chile, señores Valentín Letelier y Domingo Amunátegui, quisieron encargarse de esta publicación, pero debido a lo costoso de la parte ilustrativa y la exigüedad de los fondos a su disposición, no pudieron llevarlo a cabo, y permanece aún inédito.

dibujos, muchos de ellos en colores, que representaban lo más típico de las diferentes culturas y épocas. Proceden de todas partes del país, desde Tacna hasta Puerto Montt. Son en su mayor parte precolombianas y pertenecen a épocas sucesivas, a que no titubeamos en atribuir una duración mínima de ochocientos años.

Prescindiendo de todas aquellas que corresponden al norte del Mapocho, nos quedan más de mil piezas procedentes de la zona, donde no hubo comunicación directa con el Perú, sino después de la invasión de los incas.

Pues bien; en esta zona se encuentran las mismas capas y culturas sucesivas que se reconocen más al norte. Algunas de estas culturas preincaicas demuestran influencias peruanas anteriores a las de los incas, especialmente las de la época de Tiahuanaco, cuyas formas y dibujos típicos permiten establecer una cronología más o menos aproximada. En estas mismas capas culturales se encuentran otros tipos de vasijas que deben ser netamente nacionales, por cuanto no se parecen, ni en factura, ni en ornamentación, a los tipos corrientes de las culturas circundantes de la misma época.

Estas piezas se han encontrado juntas con otros restos, en diferentes localidades del centro y sur del país hasta Puerto Montt y permiten establecer la antigua uniformidad de cultura en toda aquella región. De la zona que llamamos Araucanía, es decir, entre los ríos Itata y Toltén procedieron numerosos ejemplares; pero ninguna de ellas demuestra huellas de influencias incásicas y en general son anteriores al surgimiento de aquella cultura.

En una época anterior a la conquista española, había desaparecido repentinamente, en la región araucana, la cultura que dió origen, en esa zona, a los vasos pintados y es reemplazada por otra de índole diversa y no tan adelantada; la que continúa hasta la llegada de los españoles. Esta cultura se diferencia no solamente por sus artefactos,

sino también en su sistema de sepultación. No se encuentra más el entierro en cistas, que era típica de la anterior; sino que se acostumbraba enterrar el cadáver en toscas canoas o cajones de madera, labradas del tronco de algún árbol. Los artefactos hallados en las pocas sepulturas de esta naturaleza que han escapado a los estragos del tiempo son también de otra clase y todo indica, o una cultura completamente diferente o bien un retroceso, en que todos los artefactos han sufrido un desmejoramiento notable. Desaparecen casi por completo los objetos de alfarería, y las pocas piezas que se encuentran son toscas y sin ornamentación.

Empero, la cultura desaparecida en la región de la Araucanía, continuó en la zona al sur de Valdivia hasta mucho después de la conquista española y por sus vestigios podemos seguir las principales fases de su desarrollo, y es allí donde encontramos argumentos en contra de las influencias incaicas debidas a la conquista del norte de Chile por esta dinastía (1).

No solamente el señor Guevara sino también el Dr. Oyarzún (2) y el Prof. Max Uhle y otros han observado en los artefactos de los araucanos modernos, supervivencias de influen-

(1) Pedro de Valdivia en la carta a S. M. fechada en Concepción el 25 de Septiembre de 1551, dice refiriéndose a los indios de Valdivia: "tienen muchas y muy pulidas basijas de barro y madera".

(2) El Dr. Aureliano Oyarzún, en 1920, publicó un interesante folleto titulado *Contribución al estudio de la civilización peruana sobre los aborígenes de Chile*.

En él, reproduce varias piezas de alfarería que presentan formas o dibujos que estima derivados de influencias peruanas. Entre estas figuran algunas que son indudablemente incaicas, otras con ornamentación de la época de Tiahuanaco, y otros que sin lugar a duda son netamente nacionales, por cuanto su forma y ornamentación son típicas de Chile central y no se han encontrado en otra parte.

En cuanto a los objetos de plata y los dibujos en los ponchos fabricados por los araucanos modernos, véase lo que decimos al respecto, en el texto.

cias peruanas. Esto también es un hecho innegable, y salta a la vista de cualquiera que conozca un poco las dos culturas. ¿Cómo entonces reconciliar estas aparentes contradicciones? Nada más sencillo.

Cuando llegaron los españoles, los araucanos no trabajaban los metales y tampoco usaban ponchos. Si es verdad que usaban ropa de lana, esta era siempre de tejidos de un solo color y sin ornamentación de figuras. Pero los conquistadores trajeron consigo muchos indios del Perú, que usaban para la carga, para el servicio y para todas las faenas que había menester. En su avance al sur, llevaban también muchos indios sacados de los centros mas adelantados, dominados por los incas. Entre estos indios iban artesanos de todas las industrias conocidas de los naturales chilenos y peruanos. Después de las primeras escaramuzas y batallas con los españoles, un gran número de los indios que moraban en la vecindad de las nuevas ciudades fundadas, se sosegaron y fueron encomendados a los conquistadores. Sus nuevos amos los ocupaban en todas las faenas necesarias para la vida cotidiana, y como no conocían la mayor parte de estas faenas, fué preciso enseñárselas. ¿Quiénes fueron sus maestros? No los españoles por cierto, porque la mayor parte no tenía más profesión que la de las armas. Los que les enseñaban sus nuevas tareas eran los indios mansos, traídos en calidad de yanaconas desde el Perú y el norte de Chile: y estos sólo podían enseñar lo que ellos sabían, que eran las artes e industrias del antiguo Perú, con sus estilos, tipos, ornamentaciones etc. De manera que, se implantó en algunas partes de la Araucanía, para no hablar de otras regiones del país, y de golpe, toda una cultura peruana. No es de extrañarse, entonces, el encontrar supervivencias de esta cultura en época posterior, pero en cuanto sabemos, hasta aquí no se han hallado huellas de esta cultura incaica, en el sur de Chile, que se puedan imputar a un período preespañol.

Las antiguas sepulturas indígenas, examinadas por nosotros en Puchoco, en Laraquete, en Tirúa, en Traiguén, en Cholchol, en Lonquimay y otras partes de la frontera, nos han convencido de este hecho. En todas partes donde se han encontrado huellas de la cultura incaica, las sepulturas han sido postespañolas, como se manifiesta por el hallazgo en ellas de objetos de origen europeo o que indicaban influencias europeas.

En la vecindad de Valdivia, Osorno, San Juan de la Costa, San José de Mariquina y otros lugares al sur del río Calle-Calle, las sepulturas han demostrado la misma cosa. Los vasos pintados llamados vulgarmente de Valdivia, cuya ornamentación consiste en figuras geométricas de color rojo o café sobre un fondo blanco, solamente llevan combinaciones parecidas a los dibujos típicamente incaicos, cuando proceden de entierros postespañoles. Dichas combinaciones se hallan casi exclusivamente en las asas y golletes de cierto tipo de vaso y el resto de la ornamentación sigue los mismos antiguos dibujos preincaicos, característicos de la zona.

Se encuentra la misma clase de alfarería en la zona central del país, entre los ríos Maipo y Maule, con el mismo fondo blanco, los mismos dibujos geométricos y la misma inseguridad en la traza de las líneas. Pero se nota también una diferencia en la estilización. En la última época preespañola, las formas divergen y los dibujos de la región central se complican con nuevos agregados que parecen ser los principios de reproducciones fitogeográficas, pero, hechas con mano muy insegura.

La estilización al sur de Valdivia siguió otro rumbo y se nota principalmente en la forma de los vasos, que a menudo aparecen con asa unilateral y con el gollete estrecho, entretanto que los del centro tienden a ensancharse más y asumir a menudo la forma de pucos o platos.

Estos hechos forman una razón más, para creer que hubo

un tiempo cuando la cultura de ambas zonas era continua y uniforme y que, después de su separación, tuvieron un desarrollo independiente. Las antiguas sepulturas de la Araucanía forman un vínculo entre estas dos culturas y nos parece casi seguro que, en tiempos pasados, había una sola zona cultural desde el centro del país hasta Carelmapu.

Esta continuidad fué interrumpida por la invasión de los moluches, y en la zona que llamamos la Araucanía, la antigua cultura desapareció o fué trasformada y la encontramos reemplazada por otra más rudimentaria, la que perduró hasta la llegada de los españoles. Este período no parece haber sido muy largo y a nuestro parecer, el trastorno no se habría producido anteriormente al siglo XIV.

Años atrás, expresamos la opinión de que, juzgando por la antropología física, los araucanos formaban un pueblo nuevo en el territorio por ellos ocupado, producido, probablemente, por la fusión de un elemento intruso con los antiguos pobladores (1). Esta hipótesis se halla considerablemente robustecida por los hechos arqueológicos que acabamos de exponer.

Esta fusión debe haber sido rápida en la región de la costa, casi nula en la zona cordillerana y menos completa en el valle central. Es probable que una parte considerable de la población antigua se refugió al sur del Cautín; porque, en tiempo de la conquista española, se notaba una diferencia señalada entre los habitantes al norte y al sur de dicho río, no sólo en cuanto a caracteres físicos, sino también, en cuanto a índole y en algunas costumbres y creencias religiosas y sociales.

La raza invasora adoptó, en mucha parte, las costumbres de los nativos; adquirió la lengua de éstos y algunas de sus

(1) Antropología Chilena 1908 y Elementos Indígenas de la Raza Chilena. 19; trabajos en que se explica con mayor extensión el resultado de nuestras investigaciones antropológicas respecto de los indígenas de Chile.

artes manuales. Otras de éstas decayeron hasta desaparecer casi por completo. Entre éstas se encontraba la alfarería. Después de la invasión, no encontramos más, en toda la zona, los vasos pintados, comunes a la época anterior. Esta clase de vajilla fué reemplazada por otra de madera y casi las únicas piezas de alfarería que se hallan, correspondientes a la época araucana, son tinajas de diversas tamaños y formas, de fabricación tosca, sin ornamentación, y que parecen haber servido principalmente para guardar *chicha* u otras bebidas fermentadas.

Pero la industria que en ningún momento desaparece, es la agricultura. El pueblo antiguo cultivaba el maíz, la quínoa y otros cereales, desde los más lejanos tiempos y en las sepulturas más antiguas se encuentran granos y mazorcas de maíz. En las sepulturas de cistas, de la costa de Tirúa, se han hallado granos de maíz de cinco variedades distintas (1). En Puchoco, Cañete, Arauco y otros puntos de la costa se han hallado palas y azadones de piedra y de madera en sepulturas de época muy anterior a la araucana, lo que indica que aun en aquellos tiempos se cultivaba el suelo y que entre los granos cultivados se encontraba el maíz.

Cuando llegaron los españoles, encontraron una agricultura, no pobre, sino floreciente, lo que se prueba por las citas que en otra parte hemos dado; y esto no solamente en la Araucanía, sino hasta en la isla de Chiloé (2).

(1) En un trabajo extenso que preparamos para la prensa y que se titula *La agricultura precolombiana en Chile y países vecinos*, tratamos, con mucho detalle, de la agricultura indígena de esta zona y los datos que damos arriba son meramente ilustrativos.

(2) En una publicación anterior, pusimos en duda los conocimientos agrícolas de los araucanos. Posteriormente el estudio de la arqueología de la zona y de los documentos de la época de la conquista nos convencieron que estábamos en un error y que los araucanos (hablamos de la raza mezclada) habían adoptado los conocimientos agrícolas de sus antecesores. Al principio del siglo XVI los productos agrícolas formaban su principal elemento de sustento.

Es probable que algunas otras industrias habían sufrido de la misma manera como la de la alfarería; pero a la vez los nuevos venidos aprovecharon todas aquellas relacionadas con sus medios de alimentarse, y vemos que florecían la agricultura, la crianza del *huevo* y la pesca.

Presume el señor Guevara que el totemismo se debe en gran parte a las influencias peruanas y que fuese una continuación o un reflejo del sistema corriente entre los incas.

Según veremos, el totemismo araucano era una institución bien definida y tenía todos las señales de ser de gran antigüedad. Más aun, era probablemente una superposición de dos sistemas diferentes, uno aborigen y el otro traído de las pampas argentinas o quizá aun de más lejos.

Esta superposición, o más bien amalgamación, se habría producido por la fusión de los dos pueblos de diversa extracción, de que ya hemos hablado, pero, cuando llegaron los españoles, formaban una sola entidad, la cual, por falta de otro nombre más apropiado, llamamos araucanos.

No hemos podido averiguar, y el señor Guevara no nos dice en qué consistían las modificaciones o innovaciones que supone introducidas por los incas; pero lo que podemos asegurar es que, en el fondo, el totemismo de los araucanos, y especialmente el de los huiliches era arcaico ya, antes que pisara el suelo chileno el primer ejército del inca.

Es probable que, tanto los moluches intrusos, como los aborígenes invadidos, tuviesen muchas costumbres en común, al menos en cuanto a su totemismo, como por ejemplo, la exogamia, el culto de los antepasados etc; porque, en cuanto se puede juzgar por los escasos datos que poseemos al respecto, no eran muy diferentes las costumbres de los araucanos del siglo XVI, de las de sus vecinos del norte o del sur; y al describir dichas costumbres y creencias, los cronistas hablan en general de los indios de Chile, sin hacer mención de tales diferencias; las cuales, al haber existido, con seguridad les habrían llamado la atención. Lo más pro-

bable es que los nuevos venidos absorbieron gran parte de las costumbres establecidas en el país. Esto se hace más verosímil, si tomamos en cuenta que la mayor parte de sus mujeres sería, al menos en el principio, de la raza autóctona y las costumbres se arraigan más firmemente en el elemento femenino que en el masculino, siempre más propenso a cambiar de ideas.

En cuanto a supervivencias, encontramos los mismos mitos, supersticiones, costumbres, refranes, leyendas y cuentos populares, desde Coquimbo hasta Chiloé; mezclados, si se quiere, con mucho de origen europeo; pero que sin embargo contienen un fondo puramente indígena. Esto en sí es una prueba de la completa asimilación por los moluches de la cultura y hasta el modo de pensar de los aborígenes.

Por todo lo expuesto, vemos entonces, que las pretendidas influencias incásicas sobre la cultura araucana, son en gran parte míticas: que dicha cultura era profundamente nacional, y que; si en la actualidad se notan en los artefactos araucanos, estilos, dibujos, etc. que acusan ser supervivencias incaicas, éstos se deben casi exclusivamente a las enseñanzas postespañolas y no existían en tiempos anteriores.

CAPITULO III

LA FILIACIÓN MATERNA ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS

Origen de la filiación materna.—Su desarrollo.—Comienzos de la filiación paterna.—El problema araucano.—El *tótem*; origen del término y su alcance.—El *clan* y la *gens*; su significado moderno.—El *Pillán* de los araucanos.—Confusiones de algunos autores en el empleo de estos términos.—La forma asumida por el *tótem* en los diferentes estados culturales.—El *tótem* entre los araucanos.—Noticias de los antiguos cronistas respecto del *tótem*.—El resultado de nuestras investigaciones al respecto.—Los principales *tótemes* de los indios chilenos.—El *tótem*, entre los araucanos, se heredaba de la madre, filiación materna.—Pruebas que apoyan esta opinión.—Los grados de parentesco inmediato en el sistema de filiación materna.—¿Heredaban las hijas de los indios chilenos, en tiempo de la conquista española?—La dispersión del *tótem* en el régimen materno y su concentración en el régimen paterno.—Una nueva prueba de la filiación materna en tiempo de la conquista.—El *lacu*.—Epoca transitoria del totemismo entre los araucanos.—Ocultación de los nombres femeninos.

Al tratar de las instituciones sociales de los araucanos, empleamos la terminología corriente, consagrada por el uso, que se acostumbra en la generalidad de los textos de sociología.

En los casos en que los términos empleados pueden prestarse a alguna ambigüedad, dejamos establecido el sentido preciso que damos a ellos para los efectos de este trabajo.

Esto se hace tanto más necesario, por cuanto hallamos en las instituciones araucanas del siglo XVI, algunos aspectos que no han sido debidamente estudiados por los sociólogos, bien por ser fases especiales de este pueblo, o quizá porque han escapado a las investigaciones de los observadores. En uno u otro caso, son, por razón, dicha dignos de nuestra seria atención.

El estudio de la onomatología araucana en tiempo de la conquista, demuestra que, en contra de la opinión susten-

tada por los autores que, en general han tratado de la etnología de este pueblo, existía la costumbre de contar su descendencia por la madre y no por el padre, sistema que se ha llamado de filiación materna.

Según opinión general el origen de la filiación materna se derive de costumbres de promiscuidad (1) entre los sexos, por las cuales una mujer cohabita o puede cohabitar con diferentes hombres sucesivamente y sin trabas, lo que dificulta o imposibilita el establecimiento de la paternidad. No entramos a averiguar si en épocas muy primitivas los salvajes fuesen ignorantes de los resultados de las uniones sexuales y no se daban cuenta del papel que desempeñaba el hombre en la procreación de la especie. Basta, para nuestro objeto, saber que en la vida social de la mayor parte, si no de todos los pueblos, hubo un tiempo en que la descendencia sólo se contaba por parte de la madre, sin que el padre, generalmente desconocido, tuviera ninguna obligación moral para con la prole, la cual quedaba sujeta a la vigilancia inmediata de la madre y a la protección del grupo en común.

A medida que se progresaban las ideas sociales, más permanentes llegaron a ser las uniones particulares, hasta que el hombre comenzó a apartar, para su posesión propia y exclusiva, una o varias mujeres; las que, sin embargo, tenía que retener a mano armada, para impedir que se las quitasen por maña o por fuerza. Después de largo tiempo, la costumbre llegó a reconocer y a sancionar este derecho, y el

(1) Empleamos este término para expresar todas aquellas uniones sexuales poco duraderas, que se han encontrado o creído encontrar entre los pueblos salvajes, sin entrar a discutir formas especiales. Este estado corresponde a lo que varios autores llaman *poliandria*—pluralidad de maridos—y también incluye el casamiento por grupos en que otros hacen hincapie. Sin embargo las teorías respecto de la promiscuidad han sido muy exageradas; porque si es verdad que en ciertas tribus se reconocía el *derecho* de todos los hombres a todas las mujeres de la misma generación (forma más usual), de *hecho* regían las simpatías personales y producían dentro del grupo uniones particulares más o menos prolongadas o sea una serie de uniones monogámicas temporales que terminaban a voluntad,

hombre, en vez de vivir en la comunidad de antes, apartaba su rancho o toldo, y llevaba a él a la mujer o mujeres con quienes hacía vida conyugal (1).

Hasta aquí, el hombre al casarse (2), iba a vivir con el grupo a que pertenecía la mujer, y en el caso de unirse con varias, éstas tenían que ser todas del mismo grupo y con frecuencia, pero no necesariamente, hermanas. Debido a la poca estabilidad de estas uniones y a la resultante confusión respecto de la paternidad, persistía la filiación materna (3).

Cuando la tribu adoptaba una vida más sedentaria y se dedicaba a la agricultura, estableciéndose en residencias fijas, se principió a reconocer la propiedad privativa. Pero en el régimen vigente resultaba que, al morir un individuo, la propiedad que dejaba pasaba a su hermano de madre, o a falta de éste al pariente más próximo en la línea materna. Ante la ley o la costumbre, no tenía hijos; éstos eran de la madre y ella pertenecía a otro grupo. La casa que había construído y la tierra que había cultivado el padre se encontraban en territorio del grupo de la madre y quedaban en poder de ella y de sus hijos. Solamente los bienes muebles o los animales que había adquirido el padre podían ser hereda-

(1) En nuestra opinión se han exagerado mucho las supuestas costumbres de promiscuidad y estas exageraciones se deben en gran parte a una mala interpretación de las costumbres observadas. Si en vez de decir que todos los hombres de una tribu tienen derecho a todas las mujeres de ella, se dijera a cualquiera de las mujeres, se acercaría mucho más a la verdad de lo que pasa en la práctica en la vida social de la mayoría de las tribus primitivas. Es el mismo derecho en que se funda teóricamente el matrimonio monogámico moderno; solo que en este último, las uniones son más duraderas y más difíciles de disolver.

(2) Para que no quede duda respecto del sentido en que empleamos este término, diremos que, para los efectos de este estudio, consideramos casamiento cualquier unión de sexos, más o menos prolongada, sancionada por las costumbres del grupo de que hablamos. La forma de casamiento puede variar con el grupo.

(3) En orden de anterioridad de los dos sistemas de filiación, estamos de acuerdo con Fraser, Lang, Durkheim, Howitt y otros, en considerar que generalmente la materna antecede a la paterna.

dos por sus hermanos, quienes los llevaban a su propia morada. Se producía de este modo la separación de los bienes muebles de los inmuebles.

Para evitar estos inconvenientes, el hombre principió a cultivar la tierra de la agrupación a que pertenecía, y al casarse, en vez de abandonarlas, comenzó a llevar a sus mujeres a su propia habitación. Halló que la manera más fácil de conseguir mujeres era robarlas en otras comunidades, lo que originó el sistema de casamientos por raptó. Esto traía represalias y ataques a mano armada para recuperar las mujeres robadas, y fué la causa de numerosísimas guerras entre un grupo y otro, llegándose, en muchos casos, a resolver la paz mediante el pago de una indemnización. De aquí nació otra costumbre, la de comprar a la mujer, la cual desde ese momento se consideraba propiedad de su marido o dueño, quien tenía sobre ella el derecho de vida y muerte.

Iniciada esta costumbre, el hombre procuraba tener más mujeres y las compraba a medida que sus bienes se lo permitían.

Aun no se reconocían hijos al padre, así que las mujeres se las compraban a la comunidad a que pertenecían, representada por sus parientes más cercanos en línea materna. Los hijos pertenecían al grupo de la madre y al crecer, generalmente iban a vivir con sus parientes maternos, no quedándose incorporados al grupo del padre.

Constituída la propiedad en la mujer, la vida de ésta se hacía más esclavizada. Ya no era como antes, dueña de su voluntad, ni podía apartarse del hombre según su capricho. Por consiguiente llegó a ser más fácil determinar la paternidad, al menos presuntivamente. Principiaron a reconocerse las relaciones entre padre e hijo y establecerse un escalafón de parientes por el lado paterno, como el que ya existía por el lado materno.

Los hijos comenzaron a heredar los bienes y el rango del padre, quedando los hermanos de éste relegados al segundo

término. No obstante, por mucho tiempo todavía, los hijos llevaron, como antes, los apellidos de las madres y en este estado transitorio encontramos a la mayor parte de los indios de Chile a la llegada de los primeros españoles (1). Solamente dos y medio siglos después comenzaron los araucanos a usar los apellidos de los padres y sin embargo todos los cronistas están de acuerdo en que los hijos heredaban los bienes y títulos de los padres desde antes de la conquista.

Por mucho tiempo esta aparente contradicción nos tenía muy intrigados. Una investigación prolija de todos los documentos del siglo XVI, a nuestro alcance, nos convenció de que la forma de totemismo vigente en aquella época correspondía al sistema de filiación materna y que en algunas partes del país todavía se heredaba por la madre y en línea femenina. Por el otro lado, teníamos las declaraciones enfáticas de los cronistas y de muchos documentos, que a la vez, el padre era el jefe de la familia, que las mujeres se adquirían por compra, que existía la poligamia y que el reconocimiento de la patria potestad y la sucesión de los hijos a los bienes del padre eran costumbres arraigadas entre los araucanos. ¿Cómo reconciliar las dos series de hechos?

Un nuevo cotejo de los datos recogidos de todas las fuentes antiguas; y una confrontación cuidadosa de ellos con los recopilados por escritores más modernos, sólo sirvió para convencernos de que verdaderamente los araucanos (indios al sur del Itata), en tiempo de la conquista se hallaban en una época de transición en la cual se notaban fenómenos sociales que hasta entonces habíamos creído pertenecer exclusivamente a uno o a otro de los dos sistemas de filiación mencionados; pero que aquí hallamos obrando en conjunto.

(1) Los sociólogos presuponen este estado transitorio, sin entrar (en nuestro saber) a detallar los fenómenos sociales a que podrá dar lugar. Es por tanto hasta cierto punto terreno nuevo el que tenemos que pisar.

Poco a poco hemos podido desenredar estas aparentes contradicciones, y resolver algunos de los problemas que nos preocupaban.

Antes de entrar en materia, estimamos indispensable hacer una breve exposición del alcance y significado del totemismo; término que tendremos que emplear con frecuencia en el desarrollo de nuestro tema.

Los escritores nacionales que han tenido ocasión de hablar del *tótem* y sus corolarios, el *clan*, la *gens*, la *fratria*, y la *tribu*, a menudo han incurrido en confusiones y demuestran por lo general, poca claridad en los conceptos de estos términos (1).

Durante los últimos veinte años se ha discutido mucho, en Europa y en los Estados Unidos, respecto del totemismo en todos sus diversos aspectos, ilustrados por detalles numerosísimos, recogidos en diferentes partes de ambos mundos. Existe en la actualidad, material suficiente para formular ciertas generalidades y dar una forma más fija y determinada a las definiciones de los principales términos empleados al hablar de esta institución social.

(1) El señor Tomás Guevara, en sus diferentes obras, ha llamado la atención hacia el totemismo de los antiguos araucanos, e insinúa como probables muchos de los hechos de que tendremos que hablar. Empero no le podemos acompañar en las apreciaciones que deduce al respecto. A nuestro parecer, se ha dejado influenciar demasiado por las obras de Bautista A. Saavedra y Luis María Torres. ("*El Ayllu*" y "*El Totemismo*"). La primera adolece de la misma falta de claridad y del defecto de ser basada en ideas añejas no en conformidad con los conocimientos modernos sobre el totemismo. La segunda es un excelente exposición de las diferentes teorías sobre la materia, pero las generalizaciones que presenta no se pueden aplicar a casos particulares sin peligro de cometer grandes errores.

Como tendremos ocasión de demostrar, el totemismo de los araucanos presenta muchos puntos especiales, que no son posibles de encuadrar dentro de las generalidades deducidas de otros sistemas y por nuestra parte solamente las aplicamos cuando están en completa conformidad con lo que observamos. Puede ser que este totemismo haya tenido otros aspectos, que no conocemos, pero no consideramos que sea prudente insistir en ellos, sin los hechos o datos concretos que pueden llevarnos lógicamente a semejantes deducciones.

Las discusiones y las polémicas mantenidas, poco nuevo han demostrado en cuanto a hechos, pero han servido para aclarar las ideas, a menudo confusas y contradictorias, respecto de los atributos del *tótem* en sus aspectos sociales y religiosos. Han obligado también, una definición más exacta y concisa de los términos empleados, los que antes, cada uno traducía a su modo, dando así lugar a controversias interminables, por usar en diferentes sentidos las mismas voces. Pero todavía no se ha dicho la última palabra sobre el *tótem* mismo, su origen, su derivación, sus verdaderos atributos y sus influencias en la vida diaria de los pueblos, que son o que han sido totémicos.

Quedan muchos pueblos por estudiar en este sentido, y muchos de los postulados avanzados por los especialistas no se ajustan en todas sus partes a los hechos que se descubren en estas nuevas regiones. En nuestro estudio del totemismo de los araucanos, encontramos que algunas de las conclusiones en que está de acuerdo la mayoría de los especialistas europeos y americanos, no las podemos aceptar sin reservas, porque no coinciden con algunos de los hechos observados.

Por esto es conveniente, para evitar malas apreciaciones, sentar, en cada caso particular, el sentido en que se emplean los términos, en su mayor parte poco conocidos del público lector.

La definición que se da del *tótem* mismo varía ligeramente con las costumbres de la tribu o del pueblo que se describe, de manera que el *tótem* de las tribus indias de América no siempre coincide en todos sus detalles y atributos, con los de otros continentes, como tampoco lo hace el conjunto de costumbres relacionadas con él o sea el *totemismo*. Sin embargo por todas partes en esencia y en sus aspectos principales el *tótem* es la expresión de la misma idea céntrica y si parece a veces no serlo, es porque las ideas al respecto evolucionan. En algunos pueblos el totemismo es más avanzado y en otros más primitivo y sus formas varían se-

gún los factores locales o condiciones especiales; de manera que a primera vista, parecerían derivarse de distintos conceptos. No obstante, en los casos en que se han podido rastrear las formas más avanzadas hasta sus orígenes, se ha encontrado que envuelven la misma idea básica, por diferente que sea su desarrollo posterior.

La voz *tótem* pertenece a la familia lingüística algonquina, hablada por diversas tribus de indios norteamericanos, algunas de las cuales eran las primeras estudiadas de manera científica, en relación con su organización social. La palabra se deriva de la raíz *ote*, que en todas las lenguas del grupo significa *greda*. Debido a la costumbre de estos indios de pintarse con ocre gredoso la cara y el cuerpo, en diversas figuras que les distinguían unos de otros, *tótem*, literalmente "marca de greda", llegó a significar divisa, blasón o señal distintiva.

Entre estos indios la descendencia se contaba en la línea materna o uterina y todos los de la misma descendencia usaban la misma marca o *tótem*. El *tótem* siempre tenía algún significado material y representaba algún animal, planta u otro objeto, cuyo nombre era el nombre del *tótem* y llegó a ser el nombre del grupo que lo empleaba en otras palabras, era un sistema de apellidarse. Pero era mucho más aún. Los indios se creían unidos con lazos de consanguinidad o de alianza estrecha con las especies animadas o inanimadas que formaban sus *tótemes*, y guardaban ciertas consideraciones y respeto para con los seres de dichas especies.

Reconocidos estos hechos, las investigaciones demostraron que no solamente entre los algonquinos de América, sino entre muchos otros pueblos del mismo continente y aun en otras partes del mundo existían las mismas costumbres, y que muchas de las naciones civilizadas, en otros tiempos habían tenido prácticas semejantes. Se descubrió también que este sistema de apellidarse no solamente se hallaba vigente entre los pueblos de filiación materna, sino

que además, un número considerable de los que contaban su descendencia por el lado paterno lo empleaba.

Como faltaban vocablos en las lenguas civilizadas para expresar estas nuevas ideas, se introdujeron varios, algunos tomados de las lenguas indígenas y otros derivados de las antiguas lenguas clásicas. Muchas de estas palabras han perdurado y ahora se emplean universalmente. Al principio, algunos de los primeros exponentes del totemismo emplearon ciertos términos como *clan* y *gens* indistintamente, otros daban a cada uno un significado especial, que variaba según la tribu que se estudiaba; y muchas de las confusiones que se notan en sus exposiciones se deben a esta causa. Actualmente su significado científico queda circunscrito, en cuanto se refiere al totemismo, a las siguientes definiciones: *Clan*: el grupo que reconoce un mismo tótem, procedente de un tronco común por filiación materna. *Gens*: el grupo que reconoce el mismo tótem, procedente de un tronco común por filiación paterna.

Los pueblos primitivos consideran que el nombre es un atributo inherente, y que es inalienable de la cosa nombrada y viceversa. Luego incluían en su concepto del *tótem* el objeto, ser o fenómeno natural del cual se derivaban su nombre y su divisa; o bien si se quiere, derivaban su nombre y divisa de aquél ser con que tenían relaciones especiales de alianza y consanguinidad.

En síntesis se puede definir el *tótem* como: a) el objeto ser, o fenómeno de que ha derivado su nombre cierto grupo de individuos, unidos por consanguinidad real o ficticia; b) el nombre distintivo del grupo; c) la marca, señal o divisa empleada colectivamente por el grupo, para exteriorizar su nombre.

Algunos escritores incluyen el grupo mismo, como lo hacen los algonquines, pero la mayor parte de los pueblos emplea otros términos para indicar esta congregación, y preferimos en este respecto la expresión *grupo totémico*,

que tiene la ventaja de ser más clara y de prestarse a menos confusiones.

No es nuestro propósito exponer aquí todas las fases del totemismo en diferentes partes del mundo y menos aún tratar de descubrir sus orígenes. Bástenos considerarlo en los aspectos que se relacionan con las costumbres de los araucanos, sin preocuparnos que en otras partes tenga o no distintas aplicaciones.

Según algunos autores y entre algunos pueblos, el grupo totémico llegó a creer que el animal u objeto de que se derivaba el *tótem* fuese el antepasado originario del grupo, y aunque a veces inanimado o una fuerza de la naturaleza le dotaban de todos los atributos humanos. Lo miraban siempre con respeto, a veces con recelo y a menudo lo consideraban como el ser tutelar, quien procuraba el bienestar del grupo y a quien era necesario propiciar con ceremonias y sacrificios y a él se dirigían sus rogativas. Por nuestra parte, dudamos si estos pueblos hayan tenido el concepto de que el *tótem* fuese el mismo antepasado y en todo caso sería, en nuestro parecer, una evolución posterior, como explicaremos brevemente.

Investigaciones recientes tienden a probar que el *tótem* no es el antepasado, fundador de la tribu o del clan, y que el hombre primitivo no tiene semejante concepto. El *tótem* es más bien el aliado del antepasado padre del grupo, conjurado por éste para contribuir con todas sus influencias y potencia a la conservación de la descendencia de ambos. Estas alianzas, que se supone hayan tenido lugar con transfusión de sangre, se efectuaban para la mutua ayuda y protección de ambos aliados. No terminaban con la muerte de uno o de ambos, sino que se hacían extensivas a los descendientes de los dos contratantes. Después de efectuada la alianza, especialmente si había habido transfusión de sangre, los aliados se consideraban como parientes consanguíneos, general-

mente hermanos y sus descendientes se consideraban emparentados de igual manera.

A esta costumbre de considerar como hermanos a los animales, seres u objetos representados por el tótem, se debe la idea formulada por la mayor parte de los autores, de que los indígenas creían tener una común descendencia con el animal totémico y de allí se ha supuesto que el tótem era el antepasado eponímico del grupo. Según nuestro modo de ver, esta idea es falsa, el tótem no es el antepasado, sino el animal o ser con quien éste formó alianza y con quien contrajo lazos de consanguinidad. En el totemismo araucano estos dos seres no se confunden. Cada uno tiene su nombre distinto, sus atributos son diversos, y cada cual recibe un culto separado. En ningún caso se confunde el antepasado, fundador de la tribu, con el tótem. Por consiguiente, no podemos plegarnos a las ideas de los que quieren ver en el tótem, el animal, ser u objeto, del cual, tanto los hombres, como los seres epónimos que son sus hermanos totémicos, hayan tenido una descendencia común.

Entre los araucanos del siglo XVI, el culto de los antepasados se hallaba completamente separado de la institución del totemismo. El tótem no se presentaba en la forma de un antepasado consanguíneo de quien se derivaba el clan. Era más bien el ser tutelar y protector del fundador, con quien estaba aliado para resguardar los intereses y para procurar el bienestar mutuo de los descendientes de ambos. De este ser, el clan derivaba su nombre, a él le tributaban respeto y estimación, pero no le adoraban. Conjuntamente con el padre del clan, vigilaba por el bienestar del grupo, pero los araucanos jamás confundían las dos personalidades y para cada una tenían nombres distintos.

El antepasado tradicional, a veces mítico, pero jamás deificado, tenía la denominación especial de *Pillán*. Este nombre se deriva de la voz *püllu* o *pilli*—espíritu, al cual

los araucanos siempre conceptuaban en forma corpórea aunque invisible.

Los cronistas casi siempre han representado al *pillán* como ser único, con los atributos, ya de un dios, ya de un demonio, y en esta idea los han seguido la mayor parte de los escritores modernos. Pero, no era un ente determinado y único, sino múltiple, y variaba de un grupo totémico a otro. Era el antepasado fundador del clan, originador del tótem, por cuanto era él que debía elegir el aliado epónimo que en seguida se constituía en tótem. El error de los cronistas es fácil de comprender, porque en todas partes oyeron hablar del *pillán* como el antepasado y desde luego creyeron que se hablaba siempre del mismo ser. Sin llegar a comprender que cada grupo hablaba de su antepasado particular. Veían que se le hacían rogativas y que se le dirigían sus súplicas y por consiguiente suponían que era una deidad; vieron que se le aplacaba con sacrificios, a veces humanos y que en su culto practicaban ritos mágicos, por tanto debía ser demonio. De aquí nacieron las tantas confusiones que hallamos en sus relaciones al respecto y en las apreciaciones sobre sus atributos.

El tótem, por otra parte, se llamaba *cüga* o *cünga*; pero esta institución solo llamó la atención de los cronistas como un sistema de apellidarse y sus demás manifestaciones las confundían con las creencias y prácticas que consideraban obra del demonio.

Volveremos sobre estos puntos en otra parte, al tratar de la evolución del totemismo y su relación con las demás instituciones de los araucanos.

Muchos escritores han imaginado que el tótem se derivaba siempre o casi siempre de los seres vivientes del reino animal, ocasionalmente del reino vegetal. Esto es verdad quizá, en cuanto a las formas primitivas del totemismo. Es cierto que la mayoría de los pueblos y tribus que se han estudiado en cuanto a su totemismo, ha sido de los más pri-

mitivos y casi todos salvajes o nómades cazadores, que recién salían de esa condición y sus tótemes eran generalmente animales, aves o peces. Después, al estudiar la sociabilidad de pueblos más cultos y sedentarios, se veía que el totemismo era también institución establecida entre ellos, pero que sus tótemes a menudo asumían otras formas, cosa que también sucedía con las tribus pescadoras del litoral o de las riberas de los grandes ríos o lagos (1).

Con los datos que hemos podido reunir de todas las fuentes, llegamos a conclusiones sobre este punto, que no están de acuerdo con la opinión de muchos escritores sobre el totemismo. Según nuestro parecer, el objeto adoptado como tótem de un grupo cualquiera, depende, muchas veces, del modo de vivir y del grado de cultura de dicho grupo. Generalmente se elige de entre aquellos seres u objetos que les infunden más respeto por su capacidad de favorecer o de perjudicarles, o que les preste mayor utilidad.

Las tribus pescadoras adoptaban como tótem, el mar, los ríos, las lagunas, los mariscos, peces, animales y aves marinas, algas y otros seres vivientes o productos de elemento áqueo (2).

Los diferentes autores que más a fondo han estudiado el totemismo desde el punto de vista general, como Frazer, Lang, Reinach, Durkheim, Van Gennep, Powell, Thomas,

(1) Esta diferencia en la clase de tótem se debe principalmente a la evolución de ideas y a las condiciones de la vida. Entre éstas se pueden indicar las migraciones, el cambio de medio ambiente, la idiosincrasia del pueblo mismo y los caracteres naturales y físicos del territorio habitado.

(2). Y no se nos diga que ésta era un desenvolvimiento posterior del totemismo y no su forma primitiva, porque los pueblos más antiguos de América eran justamente aquellas tribus de pescadores, como los fueguinos los seri, los uros, los changos y otras. Pues entre estos pueblos arcaicos, se encuentra que el tótem es derivado, con tanta frecuencia de los elementos naturales—el agua, el mar, las olas, la espuma, las algas etc., como de los animales, peces o anfibios de la costa. Semejantes tótemes tienen a menudo sus símbolos elegidos entre los seres vivos y por tanto precisa mucho cuidado para distinguir el tótem del símbolo que lo representa.

Hartland, y otros, están de acuerdo sobre la necesidad de que, para que haya totemismo, se reúnan las siguientes condiciones y caracteres:

1.º Que el clan (o gens) tenga tótem. (condición primordial);

2.º Que el clan sea conocido con el nombre del tótem;

3.º Que admita la relación de parentesco con su tótem, cuando éste sea un objeto animado; o, cuando el tótem sea un objeto inanimado, con la cosa animada con que aquél se relaciona simbólicamente.

4.º Que el clan no admita el matrimonio entre sus miembros o entre los que tengan el mismo tótem. (esta es la ley de exogamia en que algunos autores fundan toda la institución de totemismo).

5.º Que el clan prohíba a sus miembros ciertas prácticas relacionadas con el tótem y colocan en primer lugar la prohibición de comer el animal, vegetal etc., de que se derive el tótem, salvo en casos bien determinados y ritualísticos;

6.º Que el clan generalmente rinde culto al antepasado que originó el tótem y a *quien se confunde con éste*.

Por lo que se refiere a los araucanos antiguos, podemos admitir todos estos postulados, si modificamos el último en el sentido que hemos expuesto, de no confundir el antepasado con el tótem. Los araucanos, al menos en tiempos históricos, no confundían al antepasado con el ser representado por el tótem, y aun el parentesco que debía existir entre ellos y los seres epónimos solamente lo concebían de una manera figurada e incompleta.

Con esta misma reserva aceptamos la definición de *tótem* que nos da Loret: "El tótem es, ante todo, un atributo étnico, la marca exterior, la divisa de un clan.

«El tótem no se conforma con ser simplemente la marca distintiva de la colectividad. Es también el nombre visible, el nombre materializado del clan. El clan que ha elegido por tótem al lobo, se llama el clan del lobo. De ahí a consi-

derarse verdaderos lobos con cara humana no hay mas que un paso, que todos los grupos totémicos que se conocen, han franqueado. Todos, en efecto, consideran a su animal totémico como pariente, como antepasado, *hecho de la misma sustancia que ellos mismos*" (1).

Como decimos, la parte que hemos subrayado, no la podemos admitir para los araucanos. Puede ser que algunas tribus, en la evolución de sus ideas han llegado a creer esto, pero no estimamos que es una parte primordial y esencial del totemismo y recordamos que el Padre Trilles al escribir su magnífica obra sobre el totemismo de los fans, está de acuerdo con nuestra opinión, (2) y llega a la conclusión de que en todas las definiciones dadas por los que se consideran las primeras autoridades en la materia, existe alguna apreciación u otra que no se puede aceptar como aplicable al totemismo que él estudiaba.

Las diferentes escuelas formadas en el principio basaban sus premisas sobre el totemismo típicamente norteamericano o típicamente australiano. Cuando después se estudió el totemismo africano y polinesio, aparecieron prácticas y conceptos que no tenían cabida dentro de las doctrinas hasta entonces sostenidas, y los investigadores tuvieron que hacer las modificaciones que creían necesarias o exactas para acomodar la nuevas ideas. Se demostró que algunos de los puntos considerados esenciales no existían en las nuevas regiones estudiadas y que otros, primordiales allí, no habían sido tomados en cuenta en las definiciones aludidas.

En caso parecido nos encontramos respecto del totemismo araucano. Las definiciones y apreciaciones generales, deducidas y consideradas esenciales, no lo son en parte, cuan-

(1). Loret: *L' Egypte au temps du Totémisme*. París 1906.

(2). *Le Totémisme chez les Fans*, par le R. P. H. Trilles. C. S. S. P. Biblioteca Anthropos. Tomo. I, Vol. 4, pp XVI 653. Munster. 1912.

do se aplican a este pueblo, y por otra parte, algunas de sus creencias y prácticas dan una nueva luz sobre el desenvolvimiento del totemismo y su relación con otras instituciones. Por tanto, solamente aceptamos como esenciales, los conceptos enunciados en las definiciones que damos más arriba con las reservas que hemos anotado.

El fetiquismo, la exogamia, el tabu, el culto de los muertos, y el shamanismo o ritual mágico-religioso los consideramos todos como instituciones distintas del totemismo y los araucanos no las confundían, por más que a veces sus relaciones una con otra eran de las más íntimas.

Los pueblos que vivían principalmente de la caza, derivaban su tótem, las más de las veces, de animales y aves comunes a la zona recorrida por ellos o por sus antepasados. Como las primeras tribus estudiadas eran casi todas cazadoras, era fácil, para los observadores, creer que el tótem fuese casi siempre algún animal o ave.

Cuando se investigaron las costumbres de aquellos pueblos que se dedicaban a la agricultura y derivaban su sustento principalmente de esta industria, se vió que entre ellos, los vegetales cultivados y los fenómenos atmosféricos que influenciaban sus cosechas, eran los elementos de donde más comunmente tomaban sus tótemes. También tenían algunos tótemes animales, sobre todo cuando a la vez se dedicaban a la caza ocasional, o bien cuando éstos eran heredados de sus antepasados (1).

(1) No diremos que en todos los casos estos eran los tótemes primitivos, porque muchos de estos pueden haberse perdido con el cambio de cultura o durante las migraciones. Algunos indudablemente pertenecerían a culturas anteriores, pero habría una tendencia en que las familias nuevas que se formaban tomarían tótemes correspondientes al nuevo estado en que se encontraban. Luego en el caso de pueblos mezclados, se notan tótemes de diferentes procedencias y aun de culturas distintas usados uno al lado de otro. Así encontramos entre los araucanos, tótemes traídos, a todas luces, del oriente de los Andes y que eran totalmente desconocidos en Chile. Es probable que estos fueran traídos por los moluches.

Esta última categoría era en la que se encontraban los araucanos a tiempo de la conquista y es justamente dicha clase de tótem el que hallamos más usual entre ellos, al comenzar el siglo XVI. Enumeraremos algunos de ellos por el orden de su frecuencia: *huenu* cielo, *antü* sol, *pillán* espíritu ancestral, *cura* piedra, *lemu* bosque, *licán* piedrecilla, *lavquén* mar o lago, *milla* oro, *taru* ave de rapiña, *ñamcu* aguililla, *leufu* río, *co* agua, *huala* pato, *cheuque* avestruz, *nahuél* tigre, *pangue* planta silvestre, *llanca* cuentecita, *manque* cóndor, *vilu* culebra, *mávida* cerro montuoso, *voru* hueso, *namún* pie, *pani* león, etc., etc.

Más tarde tendremos ocasión de referirnos nuevamente a esta lista; pero de paso diremos que los primeros dos tótemes mencionados eran mucho más comunes que cualquiera de los demás y que solamente al norte del Maule iban sobrepujados por el de *lonco* cabeza. Los nombres de aves ocupan un lugar muy secundario y los de animales quedan muy atrás y solamente se puede hablar de ellos como ocupando el tercer o aún el cuarto lugar. No solamente en orden numérico ocupaban los tótemes cielo (firmamento) y sol el lugar preferente sino también geográficamente, porque eran los que tenían mayor repartición, no solamente entre los araucanos, sino también entre los pueblos que vivían al norte de ellos, como igualmente entre los indígenas de la isla de Chiloé.

En siglos posteriores, hubo muchas modificaciones en los apellidos, motivadas por causas que en su debido lugar señalaremos.

La existencia del totemismo entre los araucanos no pasó inadvertida a los cronistas, si bien es verdad que no se empleaba el término en aquellos tiempos, y muchos de ellos nos dan noticias sobre algunas de sus fases y más especialmente, de que era un sistema de apellidarse.

La primera referencia la hallamos en una carta de Pedro de Valdivia al Rey de España, donde, hablando de la re-

partición de encomiendas en la región de Imperial, dice: "Luego repartí todos los caciques que hay del río para acá, sin dar ninguno de los de la otra parte, *por sus levos, cada uno por su nombre, que son como apellidos y por donde los indios reconocen la subjección a sus superiores* (1).

En 1606, el Padre Luis de Valdivia escribió lo siguiente: "Demas destes parentezcos, tienen los indios otro género de parentezcos de nombre, que llaman *cúga*, como alcuñas de sobrenombres, que ay generales en todas las provincias desde la Concepción adelante, así por la costa como por la cordillera y todos se reduzen a veynte que son estos: *Antü amuchi, Cacten, Calquin, Cura, Diucaca, Entuco, Glliu, gru, gagen, Huercuhue, Yani, Yeni, Luan, Linqui, Mugu, Pagi, Qllou, Villcún, Vüde*. Y no ay Indio que no tenga algún apellido destes: que significan: Sol, león, sapo, zorro etc. Y tiénense particulares respetos unos a otros, los que son de un nombre se llaman *Quiñelacu* (de un nombre) (2).

En su vocabulario el P. Valdivia da a la voz *cúga*, las siguientes definiciones:

a) El apellido de linaje como *gru* o *antü*, zorras o soles o ríos etc; como acá ay Mendocas, Toledos etc.

b) También se toma por cabeza de parientes el que es como cacique e indio principal.

c) Se toma también por linaje.

Más o menos por la misma época escribió González de Nájera lo siguiente: "Presumen entre ellos de linages o descendencias y de apellidos, porque hay casas que se nombran del sol, otras de leones, raposas, ranas, y cosas semejantes, de que hay parentelas que se ayudan y favorecen en sus

(1) Gay. Documentos. I. p. 140.

(2) Arte y Gramática General de la Lengua que corre en todo el Reino de Chile. Cap. XXIII.

disenciones y bandos y es tanto lo que se precian destos apellidos que solo les falta usar de escudos de armas" (1).

Y como veremos más adelante, ni los escudos de armas les faltaban. A mediados del siglo XVII el Padre Diego de Rosales, quien vivió treinta y tres años entre los indios de Chile, confirma el hecho. Describe la manera de poner el nombre y apellido (tótem) al niño y entre otras cosas dice: "Y cuando la madre entra con el hijo, le nombran por el nombre que le an puesto diziéndole: "Seas bien venido Fulano"; y todos le brindan al niño con la chicha, *nombrándole por el nombre que le an puesto del linage; que unos son de el linage de los leones, otros de los tigres, otros de las águilas y otras aves; otros de pezes, árboles, piedras, plantas, o conforme los varios sucesos que se ofrecen. Si es hija la ponen también su nombre*".

Más adelante el mismo cronista dice: "Los nombres desde tiempo inmemorial, significan animales o cosas, acompañados de una cualidad o acción: *mariluán* diez huanacos; *nahueitripai* salió el tigre; *caluñancu* aguilucho colorado etc. *Esta costumbre de aplicar sobrenombres de animales, establecía en la antigüedad ciertos parentezcos y castas entre los indios, costumbre que ha provenido de los pueblos bárbaros de creer que los animales, como el tigre, el león, el huanaco, etc., simbolizan un genio bueno que preside a una familia* (2)".

Vemos que el Padre Rosales se había dado cuenta más cabal del verdadero significado del tótem que muchos modernos, y que no lo confunde con el antepasado, sino que reconoce que era un ser tutelar o genio que presidía las fortunas de la familia, y que el llevar el mismo apellido, o lo que es tener el mismo tótem establecía un parentezco o linaje.

(1) Desengaño y Reparó de la Guerra del Reino de Chile, por Alonso González de Nájera. Publicado en 1614. Col. de Historia de Chile. Tomo XVI, p. 46.

(2) Historia General del Reyno de Chile (1674) Tomo I. p. 166.

Un siglo más tarde, los gramáticos Febrés y Havestadt y los historiadores Molina, Gómez de Vidaurre, Carvallo y Goyeneche y otros dejan constancia de que todavía continúa el totemismo, como sistema de apellidarse.

El P. Febrés dice que la *cüga* o *cün* (*g*) *a* es el apellido, o linaje, o familia "nótese aquí que sus nombres son compuestos de dos palabras, de las cuales, la una es el nombre propio de su linaje o *cüga*, o digamos apellido, como *Lavquén*, *leuwu nahuéli*, *pagi*, *güru*, *calquín*; ésto es mar, río, tigre, león, zorro, águila etc. Y aunque en los *coyagtunes* se nombran con el nombre entero, mas en sus pláticas familiares suelen nombrarse con sola la primera palabra y una sílaba o letra de la segunda, v. g.: *Vuchalav* por *Vuchalavquén*, mar grande, *Millaleu* por *Millaleuwu*, oro del río o río de oro; *Curiñ* o *Curiñam* por *Curiñamcu*, aguilucho negro; lo cual al principio no deja de causar alguna confusión (1)".

Esta costumbre de apocopar los nombres era común a muchos pueblos. Trilles la observó entre las tribus bantus de Africa Central y es corriente entre muchos pueblos de Norte América. Persiste aún entre los pueblos civilizados; los ingleses por ejemplo dicen familiarmente, Sam por Samuel, Tom por Thomas, Ben por Benjamín, Lou por Louisa etc.

Havestadt, quien escribió en latín, es más explícito en algunos puntos y da detalles que no se encuentran en otros autores. Como el Padre Augusta ha hecho la traducción al castellano en su folleto ¿Cómo se llaman los Araucanos? reproducimos esta traducción en vez del original latino.

"*Cüna*, raza, linaje, estirpe, familia, nación. Además el nombre que toman de las aves, cuadrúpedos, serpientes peces, piedras, y cualquiera otra cosa animada o inanimada. En primer lugar toma en cuenta el nombre o sobrenombre de su *cüna* o familia o raza; v. gr.: tiene alguien por

(1) Arte de la lengua general del reyno de Chile, por el P. Andrés Febrés (1765).

cúna el nombre *Hueque* que significa carnero chileno (llama); considerando en seguida sus adjuntos, propiedades etc., llama a alguno de sus hijos *Liuhueque* carnero blanco, al otro *Curihueque* carnero negro, al otro *Neculhueque* carnero que corre, al otro *Llaisfulemu*, sombra silvestre, porque el carnero, principalmente en verano busca la sombra de los árboles etc. Otro tiene por *cúna* el nombre *Pani* León. Por eso llama a uno de sus hijos *Vutapani* León grande; a otro *Loncopani* Cabeza de león; a otro *Huilipani* Uña de león; a otro *Huaiquipani* León con astas, etc. Cuando se juntan varios nombres, el nombre *cúna* suele colocarse en último lugar, aunque no siempre, pues hay que atender a las circunstancias. Los nombres de mujeres son las más veces ridículos; por eso se avergüenzan de manifestarlos. Aun a los mismos Padres Misioneros les imponen el nombre de alguna familia, la cual los cuenta entre sus parientes, y como injertados en su estirpe. A mí me pusieron el nombre *Huaiquilafquén*. *Huaiqui* (lanza) es nombre de familia, y se me dió porque soy de alta estatura; *Lafquén* mar, porque respecto de ellos soy ultramarino" (1).

Molina, después de dar detalles parecidos agrega: "Estas familias que se llaman *cúga* o *elpa*, son más o menos respetadas, a proporción del grado de ellas, o de los héroes que han dado a la patria. El origen de tales nombres es desconocido, pero ciertamente precede muchos siglos a la época de las conquistas Españolas" (2).

Entre los araucanos emigrados a las pampas argentinas a comienzos del siglo XVIII, encontramos la misma institución. El Jesuita inglés, P. Falkner, quien vivió cuarenta años entre los indios de la pampa y de Patagonia al hablar de estos indios, a quienes llama moluches, dice: "Han for-

(1) P. Bernardo Havestadt.

(2). Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile, por el abate Juan Ignacio Molina. Lib. I Cap. VIII.

mado una multiplicidad de estas deidades; cada una de las cuales según sus creencias preside una casta o familia particular de indios. Algunos se dicen de la casta del tigre, algunos de la del león, algunos de la del huanaco y otros de la del avestruz etc. Imaginan que estas deidades tienen cada una su morada separada en vastas cavernas subterráneas, debajo de algún lago cerro etc. y que cuando muere algún indio su alma va a vivir con la deidad que preside esa familia particular y que allí goza de la felicidad de hallarse eternamente borracho" (1).

Al parecer, hasta el año 1833, persistió la filiación materna entre los araucanos de la pampa; pero en ese año, el cacique *Callrucura* (Piedra Azul), indio huilliche de Collico, al sur de Valdivia, hizo una excursión a la pampa, destrozó una colonia de boroanos establecida allí y formó una gran federación, que durante más de cuarenta años dominó completamente toda la región pampina desde la cordillera hasta el Atlántico y sembró el terror y la muerte entre los españoles radicados en la zona.

Este toqui, cuyo poder era casi el de un monarca, estableció en la pampa la filiación paterna, desatendiendo las costumbres anteriores, pero es probable que entre los indios chilenos el cambio ya se hubiera efectuado.

Zeballos, hablando del origen del nombre de esta stirpe, dice:

"Cada cacicazgo tiene su dinastía. La de los salineros es la de los Piedra: la de los rancúles es la de Rozas.

"Los indios araucanos arrebatan a la naturaleza un nombre y lo aplican a sus familias, modificándolo sucesivamente por medio de la acumulación de adjetivos. De esta manera forman sus nombres propios, con uno general de stirpe o linaje y otro que individualiza.

(1) *A Description of Patagonia and the adjoining Parts*. By Thomas Falkner. Hereford 1774.

“Así, unos son del linaje de los Ríos (*Leuwú*), y se llaman *Milla Leuwú*, (Río de oro), *Curi Leuwú* (Río Negro), etc. Otros son de la familia de las Aguilas (*Nancu*), o Tigre (*Nahuél*) y se llaman *Curiñancu* (Aguila negra), *Nahuél Pichi* (Tigre pequeño) etc.

“A veces los adivinos estudian las inclinaciones del *chinilo*, predicen su porvenir, descubren las aptitudes que lo caracterizan y esta predicción es el calificativo que dan a su nombre genérico. El valor, la astucia, la alegría, el amor a la familia etc. son otros tantos orígenes de nombres de indios, como lo son igualmente los grandes ríos, las montañas, las aves y las fieras.

“Pues bien. La dinastía reinante de los indios de Salinas Grandes, viene de la familia de los *Piedra*.

“*Callvucura* es su tronco: *Callvu*: Azul. *Cura*, piedra (1).

“Han llevado el nombre del linaje del caudillo sus hijos y parientes. *Namún Cura* (Pie de piedra), fué un hermano suyo en 1835, y es el nombre también de su hijo *Namún Cura*, heredero de la corona” (2).

En otra parte el mismo autor nos da una lista de las principales familias o linajes de las pampas, que se reunieron en el gran parlamento celebrado en 1872 para elegir sucesor de *Callvucura*, recién muerto.

“Desprendidos de todas las comarcas del Imperio, representaban las diferentes tribus y todos los linajes de la Pampa. Estaban allí los *Piedra* (*Cura*), los *Laguna* (*Lanquén*), los *Ríos* (*Leuwú*), los *Médano* (*Lóo*), los *Sierra* (*Máhuída*) los *Tigres* (*Nahuél*), los *Leones* (*Pani*), los *Zorros* (*Gner*), los *Avestruces* (*Choique*), los *Aguilas* (*Nancu*), los *Cóndores*

(1). La Conquista de Quince mil Leguas, por Estanislao S. Zeballos. 2.ª Edic. p. 344.

(2) *Callvucura* y la Dinastía de los *Piedra*, por Estanislao S. Zeballos pp. 27 y 28.

(*Manque*), los Ciervos divinos (*Huemul*), los Tordos (*Chili* o *Trili*), los Cigüeñas (*canquen*) y los Guanacos (*Luán*) (1)".

En seguida da la lista de los quince hijos y las cinco hijas del difunto, todos los cuales ostentaban el apellido *Cura*, Piedra.

Vemos que la lista de los apellidos de los indios de la pampa, dada por Zeballos coincide con los que hemos reproducido como comunes entre los indios de Chile en siglos anteriores y son sin excepción de origen araucano.

Estas citas podrían aumentarse en número, pero solamente confirman las mismas apreciaciones. Dejan de manifiesto que los antiguos araucanos tenían un sistema totémico y que la fase que más llamó la atención de los cronistas y misioneros era que el *tótem* constituía el apellido de la familia o del grupo.

Veamos ahora, cuales otras deducciones se pueden sacar de estas citas. Pedro de Valdivia reconoce que las cabezas de linajes eran los caciques a quienes obedecían y que era por el *tótem* que derivaban el mando, hecho confirmado por el P. Luis de Valdivia, quien dice que los caciques son las cabezas de parientes, o *cúga*. Notamos que los grupos totémicos tenían mucha cohesión y que los del mismo *tótem* se ayudaban y se defendían mutuamente en sus riñas, borracheras, guerras etc. Todos dejan constancia de que el *tótem* formaba la parte más importante del nombre y que agregado a otra voz o voces calificativas constituía el apellido de la familia, conjuntamente con el nombre personal del individual. En general el apellido se colocaba al último, pero había casos en que este orden se cambiaba. Ninguno de los observadores dice explícitamente si la *cúga* era el apellido materno o el paterno, pero dan a entender que suponen que es el paterno. En seguida veremos que en este punto estaban

(1) Callvucura y la Dinastía de los Piedra, por Estanislao S. Zeballos Cap. C.

equivocados. Havestadt, sin saberlo tal vez, nos da la clave de esta apreciación errada, cuando dice que las mujeres llevaban nombres ridículos, los que tenían vergüenza de divulgar. Veremos más tarde que esta no fué la causa de ocultarse los nombres y apellidos de las mujeres; pero es probable que esta costumbre haya hecho pasar inadvertida la filiación materna. Rosales dice simplemente que las mujeres también recibían el nombre del tótem, pero sin agregar más detalles.

Havestadt también nos refiere la costumbre de adoptar extraños al grupo totémico, admitiéndoles como parientes y permitiéndoles el uso del tótem.

Rosales es, sin embargo, el único que relaciona el tótem con un ser protector de la familia o del clan; pero es de notar que ninguno de los que hacen mención de la *cúga* lo confunde con el antepasado de quien derivan los indios su origen.

Todos hacen especial hincapié en el hecho de figurar entre los apellidos nombres de animales y aves, pero a la vez mencionan otros objetos inánimados como el mar, los ríos, las piedras, los bosques etc. Como han dado preferencia de lugar en sus observaciones a los seres vivos, algunos escritores modernos han deducido que los tótemes araucanos se derivaban principalmente de estas especies. Nuestras investigaciones nos han convencido que no era así. Durante el siglo XVI, se empleaban algunos nombres derivados del reino animal, pero no en el número ni en la proporción imaginados.

Para formar un juicio al respecto, durante varios años apuntábamos todos los nombres que se nos presentaban, correspondientes al siglo XVI, tomados de los cronistas y especialmente de los documentos de la época. Entre estos figuran los títulos de encomiendas, en que van apuntados los nombres de los caciques encomendados; expedientes de juicios referentes a los mismos repartimientos; probanzas de servicios, cartas, relaciones, informes etc. Así logramos reunir unos miles de nombres, los que hemos clasificado por

zonas, ya que no siempre lo podíamos hacer por *rehues* o *aillarehues*.

El resultado de esta clasificación fué inesperado y sumamente interesante. Para evitar más comentarios, consignamos en seguida y por el orden numérico en que los hallamos los doce tótemes más usuales de cada zona, durante los primeros sesenta años de la ocupación española, en cuanto se puede juzgar por el método empleado.

VALLE DEL MAPOCHO: *lonco* cabeza, *antú* sol, *huenu* cielo, *cura* piedra, *manqui* cóndor, *cahuiñ* fiesta, *nahuél* tigre, *cheuque* avestruz, *llanca* piedrecita azul, *milla* oro, *calquin* águila *lavquén* mar.

MAIPO A MAULE *antú*, *lonco*, *nahuél*, *cheuque*, *tureu* cabeza blanca, *huenu*, *lavquén*, *pangue* planta—(Gunnera scabra) *calquin*, *iemu* bosque, *milla*, *cura*.

VALLE DEL ITATA *antú*, *huenu*, *lavquén*, *llanca*, *milla*, *pillán* espíritu del antepasado, *anca* cuerpo, *huata* especie de pato *lemu*, *cheuque*, *co* agua, *leuju* río.

PUCHACAY Y RERE: *antú*, *huenu*, *lemu*, *lavquén*, *lonco*, *pangue*, *cheuque*, *manqui*, *huata*, *nahuél*, *co*, *huelén*.

ISLA DE LAJA: *antú*, *huenu*, *pillán*, *llanca*, *huata*, *púlqui* flecha, *cahuiñ*, *guanque* avestruz, *leuwu*, *taru* ave de rapiña, *pichún* pluma, *cheuque*.

AILLAREHUE DE ARAUCO: *antú*, *huenu*, *manqui*, *pillán*, *nahuél*, *malín* pedernal, *cura*, *milla*, *vilu*, *púlqui*, *kicán* piedrecilla, *taru*.

AILLAREHUE DE MARIHUENU: (la costa del mar entre el BíoBío y el Carampangue) *huenu*, *taru*, *antú*, *cura*, *pillán*, *malín*, *nahuél*, *llanca*, *manqui*, *pichún*, *tureo*, *lemo*.

AILLAREHUE DE TUCAPEL: *antú*, *lemu*, *cura*, *huenu*, *milla*, *mávida* montaña, *nahuél*, *cheuque*, *taru*, *pani* león, *coyam* roble, *anca*.

AILLAREHUE DE PURÉN: *kicán*, *namún* pie, *manqui*, *huenu*, *taru*, *cura*, *lemo*, *antú* *vilu*, *pichún*, *calquin*.

AILLAREHUE DE CATIRAY: (entre el Bío-Bío y Purén), *ñam*.

cu aguilucho, *huenu*, *milla*, *mávida*, *linqui* sapo, *lemu*, *licán* *coyám*, *cura*, *cheuque*, *antú*, *pillán*.

VALLE DEL CAUTIN: *huenu*, *laquén*, *pani*, *antú*, *pillán*, *cheuque*, *cura*, *taru*, *lemo*, *ñamcu*, *anca*.

VALLE DEL BAJO TOLTÉN: *co*, *leuvu*, *laquén*, *puilli* loma, *huala*, *tregua* peito, *antú*, *cheuque*, *tureo*, *nahuél*, *manqui*, *cahuiñ*.

REGIÓN DE VALDIVIA: *antú*, *pillán*, *nahuél*, *huenu*, *tureo*, *ñamcu*, *cheuque*, *llanca*, *manqui*, *licán*, *milla*, *pani*.

REGIÓN DE OSORNO: *leuvu*, *laquén*, *co*, *coyám*, *huala*, *piuque* corazón, *linqui*, *anca*, *antú*, *cheuque*, *huenu*, *cura*.

Estos apellidos eran los más comunes, pero al lado de ellos había un sinnúmero de otros menos frecuentes, y que en parte provenían de la fauna o productos de la zona. Así en la costa, encontramos además de los mencionados, otros como *yene*, ballena, *huampu* canoa, *cau-cau* gaviota, *auna* ola, *lame* foca etc. Entre las tribus del interior se hallaban *pillu* garsa, *putir* chispa, *huillín* hurón, *parám* nieve, *ngurú*, zorro, *pilún* oreja, *cay* planta silvestre, *queupu* obsidiano, *huaiqui* lanza, *huilli* granero, *tréguil* ave zancuda, *chanqui* loro, *tricaú* otra clase de loro, etc. etc.

En cuanto a la extensión geográfica de estos apellidos o tótemes, los de *huenu* y *antú* toman fácilmente el primer lugar, encontrándose en once de los doce distritos que hemos asignado a los araucanos. Vienen en seguida: *cheuque* en nueve; *pillán*, *taru*, y *cura* en siete; *milla*, *licán*, *manqui* en seis; *laquén*, *huala*, *ñamcu*, *nahuél*, *lemu* en cinco; *llanca*, *anca*, *pichún* en cuatro; y *púlqui*, *leufu*, *tureo*, *pani* y *coyám* en tres.

No diremos que estos y otros no se encuentran en las demás zonas, pero no con la frecuencia necesaria par colocarlos entre los de mayor importancia.

Llama la atención, al estudiarse estas listas, que en el litoral, son bastante comunes los tótemes procedentes de la alta cordillera o de las faldas y pampas argentinas, como

tigre, avestruz, cóndor, nieve y otros, lo que indica una evidente mezcla con tribus procedentes de aquellas regiones.

No sabemos a punto fijo, hasta qué época duró el uso del tótem entre los araucanos, pero a no dudarlo persistió hasta fines del siglo XVIII, como se manifiesta por algunas de las citas que hemos dado; y probablemente más tarde entre las tribus más apartadas. En la actualidad los indios no tienen conocimiento de esta institución, y se ha perdido hasta el significado de la voz *cúga*, que no figura ya en su vocabulario.

Sin embargo, la serie de apellidos introducidos por aquél sistema, persiste y forma las alcurnias más rancias y más respetadas por los araucanos, quienes sólo saben de ellas que las han heredado de sus antepasados.

Queda de manifiesto que el sistema de apellidos empleado por los indios de Chile, y entre ellos los araucanos, se originaba en los tótemes; pero ningún cronista ni ningún documento dice si los apellidos (tótemes); se heredaban de la madre o del padre. Todos los que han escrito sobre el tema han supuesto, sin mayores investigaciones, que eran patronímicos.

No hay duda que entre los araucanos, al menos los del norte del río Cautín, el padre era el jefe de la familia a comienzos del siglo XVI; que las mujeres se adquirían por compra o por raptó de agrupaciones distintas de la propia y que los hijos heredaban al padre.

Rosales dice: "Los caciques son las cabezas de las familias y linajes, de modo que no tiene un cacique que le reconozca más de los de su linaje" (1). En otra parte agrega: "Las mugeres como son hazienda propia del marido y que las ha comprado, no quedan libres en muriendo él, sino que las deja por herencia al hijo mayor y él las tiene por sus mugeres y reservando la madre, las demás le sirven para el tálamo y en

(1) Ob. cit. p. 137 T. I.

oficios domésticos. Y si él que muere no tiene hijos, hereda las mugeres el hermano o el pariente más cercano" (1).

Así también dice González de Nájera.

Fernández de Pulgar escribe que: "La prefectura hereditaria pasa al primogénito después a los demás (hijos) y a falta de éstos, a los parientes más cercanos" (2). Molina abunda en las mismas observaciones.

Por otra parte, no hemos encontrado declaraciones categóricas hechas en el siglo XVI, y los documentos de la época traslucen poco en este sentido. Solamente podemos juzgar por las cédulas de encomiendas y uno que otro dato aislado que puede o no tener importancia. Los cronistas posteriores, sin embargo, no ponen en duda que al tiempo de la conquista existía igual estado de cosas y a falta de otros datos podemos suponer que el padre se había constituido en jefe de la familia y que la herencia de la propiedad procedía de la línea paterna.

Todo esto haría suponer que los hijos heredarían el *tótem* y apellido del padre, empero nuestras investigaciones nos demuestran lo contrario.

Al contar su descendencia por el lado paterno, el *tótem* y apellido de los hijos serían iguales a los del padre, y en ningún caso que hemos podido establecer ha sucedido esto. Al registrar los nombres indígenas a que hemos hecho referencia al hablar de la distribución de los *tótemes*, tuvimos especial cuidado de apartar los que eran padres e hijos, y jamás correspondían en cuanto a apellidos. Citaremos algunos ejemplos:

Cayomanqui era cacique de Arauco y tuvo por hijo a *Petehueiën*. El cacique *Renohuelën* tuvo por hijo a *Quinturome*; *Licapillán*, de Mague, a *Uñicaule*; *Carallanca* a *Pico-*

(1) Ob. cit. T. I p. 142.

(2) Hist. Gen. de las Indias Occidentales, por Fernández de Pulgar Década IX. Lib. III. Cap. I.

licán y a *Quetomilla*; *Antümapu*, de Angol, a *Mänquipillán*; *Pelantaru* a *Conque*; *Carampangue* a *Queupuantü*; *Pangue-tureo*, de Osorno, a *Chaniantü*, y a *Chepillán*; *Coipulavquén* a *Lighuenu*; *Ainuwilu* a *Lincoyán*. El padre del famoso *Caupolicán* se llamaba *Leocán(iu)* y él de *Lautaro*, *Pillán*, o según *Carvallo* y *Goyeneche*, *Curiñamcu*, según otros *Talcahuenu*.

Saliendo de la Araucanía, encontramos la misma cosa entre los purumaucaes y entre los indios del valle de Mapocho. En esta última región encontramos que los hijos de *Perilalonco* se llamaban *Chanquimanqui* y *Hualtemilla* y el hijo de este último *Alcacome*. *Malhuenpangue* era padre de *Vutalavquén*. El cacique *Perilalonco*, ya mencionado, era hijo de *Tureoantü*. *Loncoantü* tuvo por hijos a *Namuncheu(que)* y a *Millacheuque*; *Namúncheuque* tuvo dos hijos que se llamaban *Quipuantü* y *Tipayantü*.

Entre las familias de *Peteroa* encontramos a *Tipitureo* hijo de *Chequeneque*, que a su vez era hijo de otro *Tipitureo*. *Niticura* era padre de *Antüquina* y tío paterno de *Quilacura*. El hijo del cacique *Cachapoal* se llamaba *Elosoca*, y el del cacique *Taruhenu*, *Pillanureo* etc.

En el siglo XVII, encontramos la misma cosa. Núñez de Pineda y Bascuñán, nos da los nombres de los hijos de varios caciques y en ningún caso su apellido es igual a los de sus padres. *Neculantü* era hijo de *Colpoche*; *Maulicán* hijo de *Llancareu*; *Millalipe* de *Tureopillán*; *Millayeco* de *Quilailébo* etc.

A fines del siglo XVIII, persistía la filiación materna, al menos al sur del *Toltén*. Fray Benito Delgado, en su diario del viaje en busca de la Ciudad de los Césares (1789) (1), habla de *Caniolevo*, *Huentilicán* y *Ancahuata*, tres hijos del cacique *Vurin*; de *Cathicheuque*, hijo de *Paillatureo*. En 1795 vemos figurar a un *Curinahuél* hijo de *Curiñamcu*,

(1) Gay, Documentos II.

cacique de Angol y veinticinco años después aparecen en las guerras de la Independencia. *Mañihuenu* con sus dos hijos *Epuleu(wu)* y *Quilapan*.

Sin embargo, los mismos documentos nos enseñan que estos hijos, cuando son varios de la misma madre, llevan el mismo apellido, o tótem. En el valle de Quillota, habían, a la llegada de Pedro de Valdivia, tres hermanos caciques *Michimalonco*, *Tanquelonco* y *Leufulonco*. *Quirohtualhuén* y *Neimihualhuén* eran hermanos del pueblo de Vitacura. *Pelitalonco* tuvo un hermano que se llamaba *Inavilulonco*; otros dos hermanos del valle del Mapocho eran *Antühuenu* y *Llancahuenu*. *Millalonco*, *Inavilulonco*, y *Nahueionco* eran hermanos del pueblo de Peteroa.

Igual cosa hallamos entre los araucanos. *Lautaro* tuvo un hermano llamado *Paillataru* y el famoso cacique *Colo Colo* era hermano de *Guaticolo*.

Al final del Siglo XVIII, el diario de Fray Benito Delgado, a que nos hemos referido, nos habla de *Neigurú*, *Cheuquegurú*, *Vuchagurú* y *Antügurú* todos hermanos, como también de otros cuatro hermanos de la familia *Pagi* (*pani*) que se llamaban *Pilunpagi*, *Managhpagi*, *Huaiquipagi*, y *Namunpagi*, y habitaban en la vecindad del lago Puyehue. Habla también de otros dos hermanos *Manquemilla* y *Ancamilla*. El cacique *Cheuqueantü* de Itata era hermano de *Talagantü* del mismo lugar, según reza el título de una encomienda del siglo XVI.

Todos estos hechos, a nuestro ver, solamente pueden significar que prevalecía por todo el país el sistema de filiación materna, que da a los hermanos uterinos el mismo apellido, el que es en todo caso diferente que el del padre.

Las costumbres matrimoniales entre todos los indios de Chile eran exogámicas en cuanto al clan o grupo totémico. Según este sistema, el hombre no podría casarse con una mujer del mismo tótem o apellido. Los hijos llevaban el tótem de su madre y no el del padre. Para ilustrar el resul-

tado de esto en la onomatología, tomaremos un caso hipotético. Un cacique, llamándose Tipayantü del tótem *antü* (sol), se casa con una mujer del tótem *cura* (piedra). Los hijos, por las razones expuestas, se llamarían *cura*. Entre estos hijos, dos eran varones, que se llamaban Quilacura (tres piedras) y Psimacura (piedra pintada). Estos representan los hermanos de igual apellido que hemos citado arriba, y a la vez demuestra que no es igual al del padre. Si en vez de casarse con una sola mujer, este cacique se casara con varias, como era costumbre y éstas eran de diferentes *cúga* o tótem, los hijos de cada una de ellas tendrían un diferente apellido, estableciéndose entre los hijos del padre diversos tótemes y apellidos. Más adelante veremos el resultado de esta variedad en la organización social.

Existe otra prueba, igualmente concluyente del totemismo araucano. Si comparamos el cuadro clásico de Morgan, de las vinculaciones de parentesco, comunes a los clanes norteamericanos, vemos que, hasta en sus más mínimos detalles, coinciden con las de los araucanos.

Según este sistema, los hijos de las hermanas de una mujer se colocan en la misma categoría y se dan el mismo nombre como los hijos propios de ella, cuando habla de ellos cualquiera de las madres, y todos estos hijos dan el mismo nombre a la madre propia y a las hermanas de ella.

Asimismo, el padre y los hermanos de éste reciben el mismo nombre, cuando hablan de ellos los hijos, y a su vez ellos tienen un nombre común para los hijos de todos ellos.

Por otra parte, los hijos de los hermanos de la mujer son sus sobrinos de ella; e igual cosa pasa para el hombre con los hijos de todas sus hermanas. En estos casos los nombres expresan el grado de parentesco y no el individuo, de manera que la misma voz significa tío y sobrino o tía y sobrino.

La razón de esto la hallamos en la distribución del tótem. La madre, sus hermanas y sus hijos son del mismo tótem y por consiguiente forman un grupo especial.

Los hermanos de una mujer llevan el mismo tótem que ella; pero como se casan con mujeres de otro tótem y los hijos toman el tótem de la madre, resulta que este grupo no se conforma, en cuanto a tótem, con el primero y son por consiguiente parientes de otra categoría. Lo mismo pasa con las hermanas del padre. Estas conservan su propio tótem, que es de él también; pero mientras los hijos de ellas perpetúan este tótem, los hijos de él toman el de sus respectivas madres, que es siempre distinto, y así forman un tercer grupo de parientes.

Los grados de parentesco de la primera y segunda generación, reconocidos por los araucanos en el tiempo de la conquista, eran los siguientes:

Hablando el hombre o la mujer:

Padre	<i>chao</i>
Tío paterno	<i>chao</i> (según el P. Valdivia).
Madre	<i>ñuque</i>
Tía materna	<i>ñuque</i>

Esto está completamente conforme con lo que dice Morgan, que el padre y sus hermanos reciben el mismo nombre, como igualmente la madre y sus hermanas:

HABLANDO EL HOMBRE

hijos propios	<i>rotem</i>
hijos de hermano	<i>rotem</i>
hijas propias	<i>ñahue</i>
hijas de hermano	<i>ñahue</i>
hijos e hijas de herma- na	<i>palu</i>
tía paterna	<i>palu</i>
hermano por padre	<i>peñi</i>
hijos de tío paterno	<i>peñi</i>

HABLANDO LA MUJER

hijos propios	<i>püñeñ</i>
hijos de hermana	<i>püñeñ</i>
hijas propias	<i>püñeñ</i>
hijas de hermana	<i>püñeñ</i>
hijos e hijas de her- mano	<i>palu</i>
tía paterna	<i>palu</i>
hermano por padre	<i>lamuén</i>
hijos de tío paterno	<i>lamuén</i>

hermano por madre	<i>chulla</i>	hermano por madre	<i>chulla</i>
hijos de tía materna	<i>chulla</i>	hijos de tía materna	<i>chulla</i>
hermana por padre	<i>lamuén</i>	hermana por padre	<i>lamuén</i>
hijas del tío paterno	<i>lamuén</i>	hijas de tío paterno	<i>lamuén</i>
hermana por madre	<i>llame</i>	hermana por madre	<i>llame</i>
hijas de tía materna	<i>llame</i>	hijas de tía materna	<i>llame</i>

Cuando el hombre o la mujer querían distinguir especialmente sus a propios hijos, o a sus hermanos o hermanas uterinas, de los demás que llevaban el mismo nombre, anteponian a la voz correspondiente, la partícula *mü*—propio, v. gr.: *müñuque*, mi propia madre; la que me parió; *müvotem*, mi propio hijo, que yo he engendrado; *müchulia* mi propio hermano salido del mismo vientre; *müllame* mi propia hermana congénita, etc.

Si cotejamos esta lista con las anotaciones anteriores, que según Morgan constituyen la base de la filiación materna en el clan americano, veremos que es idéntica.

Más atrás dijimos que había referencias en los cronistas que hacían pensar que, en el tiempo de la conquista, existía aún, en algunos puntos del país, no solamente la filiación materna; sino que se encontraba en pleno vigor también, el clan, en que los hijos o más bien las hijas heredaban por derecho de la madre, tanto la hacienda como también las dignidades y los derechos.

Presentaremos algunos datos. Herrera, al hablar de la prisión del capitán Monroy y Pedro de Miranda, por los indios de Copiapó, dice que, al ser capturados, fueron presentados "atadas las manos atrás, a un cacique principal del valle, que tenía por muger a una india heredera de todo el valle; porque allí se hereda por las madres, y en siendo casadas el marido gobierna" (1).

(1) Hist. de las Indias, por Antonio de Herrera. Década VII. Lib. I. Cap. V.

Esta mujer, según Mariño de Lovera, se llamaba Laina-cacha.

Fernández de Pulgar, comentando el mismo hecho, dice: "*allí se estiia heredar las hembras*" (1). Otros cronistas narran este acontecimiento de la misma manera y hacen las mismas observaciones (2).

Sabido es que Bartolomé Flores, uno de los compañeros de Pedro de Valdivia, se casó con la hija del cacique Talagante y que ésta heredó de su madre todos los terrenos entre el Mapocho y el mar. Estos terrenos fueron heredados a su vez por doña Agueda Flores, hija de ambos. El cacique Talagante, oficial de los monarcas peruanos, pero chileno de estirpe, como demuestra su nombre y apellido; solamente gobernaba esta comarca a título de ser marido de la cacica, e igual cosa pasó a Bartolomé Flores, quien era encomendero de aquellos indios en derecho propio, pero dueño de sus terrenos, sólo en derecho de su mujer. Otros conquistadores se casaron con indias por el mismo motivo y fundaron sus derechos a ciertos terrenos en estas razones (3).

Sin embargo, como estos hechos pasaron fuera de la zona propiamente araucana, y entre pueblos distintos, no insistimos en ellos. No sabemos si entre los araucanos quedarían vestigios de esta misma costumbre. Algunas estrofas de

(1) Hist. Gen. de las Indias Occidentales. Década Nono. Cap III.

(2) En el título de Camasquil, propiedad que desindaba con otra del gobernador don Francisco de Aguirre en el valle de Copiapó encontramos que en tiempo de la llegada de los españoles el cacique de aquellos terrenos se llamaba *Guayquituy*, quien los gobernaba en derecho de su mujer *María Achay*. Pasaron en herencia a su hija *Quisma Achay* o *Quismachuyo Quismaychay*; y en seguida pasaron a Francisco de Ortega, quien el 2 de Agosto de 1580 los remató en 55 pesos; pasándolos en seguida a Marco Antonio de Aguirre por 160 ovejas y 3 yeguas. Este último tomó posesión de ellos el 9 de Septiembre de 1580.

(3) Entre las cacicas conocidas y mencionadas en los documentos figuran la de Curimón; la de Guanchullami, casada con un tal Cárdenas y la más famosa de Chacabuco, llamada *Pico de Plata*, o *María Pico de Plata*, amancebada con el conquistador Francisco Martínez.

Ercilla, hacen pensar que esto fuese posible. Hablando de Glaura, en el Canto XXVIII, dice:

Mi nombre es Glaura, en fuerte hora nacida
 Hija del buen cacique Quilacura.
 En casa de mi padre, a mi contento
 Como *única heredera* yo vivía.

El poeta, en la "Declaración de algunas de las cosas de esta obra", glosario en que explica algunos términos ajenos a la lengua castellana; dice:

"Palla: Es lo que llamamos señora, pero entre ellos no alcanza este nombre *sino a la noble de linaje y señora de muchos rasallos y hacienda*".

Es verdad que *palla* es voz quechua, introducida por los españoles y no empleada por los araucanos; pero era una costumbre bastante común entre los conquistadores, llamar las cosas de Chile, cuando aún no conocían la lengua del país, con nombres traídos de otras partes; v. gr.: *cacique*, *yanacón*, *mita*, *huanaco*, *apo*, etc. etc., sin que esto signifique que no existiesen las cosas así llamadas o que no tuviesen nombres propios en lengua araucana.

Además de estas noticias, encontramos de cacique en algunos puntos, indios originarios de otros lugares y es posible que estos hayan ocupado el puesto por haberse casado con la cacica heredera. En este respecto podemos citar el cacique *Melipilla* del distrito de ese nombre, quien, según la cédula de encomienda de doña Inés Suárez, compañera de Pedro de Valdivia, era *picón*, que en este caso indica que era de la comarca de *Picó* y por tanto forastero.

Entre los araucanos de tiempo de García Hurtado de Mendoza, encontramos a la cabeza de sus tropas a las cacicas Colpollanca y Yanequeo.

Sin embargo, todas estas noticias, con la excepción de las

que se refieren a la cacica de Copiapó, son demasiado aisladas y vagas para poder fundar en ellas hipótesis seguras; y dejamos el punto a futuros investigadores.

Comprueba también nuestros argumentos de que el tótem se heredaba de la línea materna, la heterogeneidad de los apellidos en cada agrupación, en el tiempo del a conquista. Queda constancia de este hecho en todos los títulos de encomiendas, en que van nombrados los caciques e indios principales encomendados, y éstos son casi todos de distintos apellidos, como generalmente sucede cuando la filiación es materna.

Sydney Hartland, refiriéndose a esta particularidad, dice: "Los pueblos organizados sobre la base del derecho de las madres, o del clan, son especialmente expuestos a la dispersión de sus parientes; porque, por regla general, los hombres no van a vivir en la residencia de sus mujeres, sino que más bien las llevan a vivir a sus propios hogares y entre su propia gente" (1).

Cuando los clanes son exogámicos, como entre los araucanos; cuando existe a la vez la poligamia, y sobre todo cuando los clanes son muy numerosos; la confusión de tótemes y apellidos dentro de una misma agrupación, llega a ser grande, en pocas generaciones.

Para dar un ejemplo, supondremos que dentro de una zona cualquiera, los tótemes estén representados por las letras del alfabeto. Cuatro hermanos del tótem *A* resuelven fundar una nueva agrupación. Se han casado con mujeres de diferentes tótemes *B, C, D, E*. Los hijos corresponderían a estos tótemes. Digamos que entre estos hijos habían seis varones. Tres de ellos se casan con mujeres cuyo tótem ya se conoce dentro de la familia y los otros tres se casan con mujeres de tótem *F, G, o H*. La siguiente generación es más

(1) An American View of Totemism: A note on Major Powell's article. By E. Sydney Hartland. Man N.º 84. Londres, 1902.

numerosa y los hijos, al casarse, aumentarían considerablemente el número de tótemes ya existentes en el grupo. Esto sería todavía más rápido si tomamos en cuenta las costumbres poligámicas.

Pasa otra cosa cuando la filiación es paterna y el tótem y apellido del padre heredados por todos los hijos. Estos al casarse traen a sus mujeres a la agrupación paterna y todos sus hijos son igualmente del mismo tótem de ellos y de sus padres, y forman de esta manera una concentración patrimonial en vez del desmembramiento matronómico que acabamos de ver.

Esto era lo que pasaba en las agrupaciones araucanas del siglo XIX, en las cuales encontramos que padres e hijos se llamaban de igual manera; pero era muy diverso de lo que sucedía en el siglo XVI y hallado por los conquistadores. Así, en la cédula de encomienda de Diego Díaz, en la Isla de Laja, hallamos los apellidos *antü, anca, huala, pillán, amui, rehue, püelqui, y huenu*; o sean ocho distintos en los diez nombrados.

En el levo de Millarapue, de nueve apellidos mencionados, sólo uno era repetido y figuraban *anca, pillán, malín, pülqui, chanque, canqui, licán y cura*.

En todas partes pasaba la misma cosa: en el levo de Coyamrehue (Imperial) encontramos los apellidos *huenu, tureo, lavquén, pilco, pani, cura, huelén, quechu, neque, ñamcu, anca, machu* etc. y en el levo de Quiapo (Tucapel); los de *cura, temu, licán, antü, cutún, huenu*, y otros.

Se nos puede objetar, que se nota a menudo, en las crónicas de las guerras, la repetición del mismo nombre y apellido, entre los caciques sucesivos de una reducción. Ercilla, en su "Declaración" dice: "Los caciques toman el nombre de los valles de donde son señores, y de la misma manera los hijos o sucesores que suceden en ellos: declárese esto porque los que mueren en la guerra se oirán después nombrar en otra batalla: entiéndase que son los hijos o sucesores de los muertos".

Esta observación de Ercilla es verdadera sólo en parte; pero para quien juzga las cosas por las apariencias pudiera parecerle exacta. El primer error, de que trataremos en otra parte, es la idea de que los caciques tomaban el nombre del lugar que habitaban. Como hemos dicho, los nombres y apellidos araucanos se derivaban del *tótem* y cuando encontramos que los lugares habitados tenían el mismo nombre que el cacique que en ellos moraba, es porque aquellos tomaban el nombre del cacique y no vice-versa.

El segundo error está en creer que los hijos llevaban el mismo nombre del padre. Por los motivos que hemos expuesto esto no podía suceder. Sin embargo el hecho notado por Ercilla tiene un fondo de verdad. A menudo se ve aparecer en las crónicas y documentos el nombre de un individuo ya muerto, ocupando el mismo puesto de cacique o principal. Pero éstos no eran hijos aun cuando podían ser sucesores del difunto. Tiene una explicación fácil, y es otra prueba de la filiación materna.

En este mismo capítulo hemos hablado del cacique Tipitureo de Peteroa, y de su nieto que también se llamaba Tipitureo y era cacique del mismo lugar. Existe prueba documental de este parentesco. En la probanza de servicios de Juan Jufre (1574) se habla de la toma de posesión de su encomienda de Peteroa, y se declara: "quel dicho cacique Tipitureo, que agora es, vino el heredero de Cheuqueneque subsesor que fué de Tipitureo, primer cacique llamado Tipitureo, del dicho pueblo de Peteroa" (1).

Otros ejemplos de abuelos y nietos del mismo nombre y apellido son los siguientes:

Lebuntún, el anciano cacique, que dió muerte de un macanazo a Pedro de Valdivia, tuvo un hijo llamado Curipillán, quien a su vez era padre de un hijo llamado Lebuntún, uno de los capitanes de Caupolicán.

(1) Documentos inéditos. T. XV. P. 19

Caupolicán mismo tuvo un nieto, quien figura como Queupulicán (piedra de obsidiana), que es la verdadera forma del nombre; a quien algunos historiadores han presentado como hijo del primero.

Marcandey, cacique de Huasco Alto, fué nieto de otro Marcandey, ajusticiado por Almagro.

Colhuemán, cacique de Arauco en tiempo de García Hurtado de Mendoza, también tuvo un nieto de su mismo nombre, y cuyo padre se llamaba Pi hihuelemu. El famoso cacique Lientur, toqui general, dejó un nieto que le heredó el toquiato y se llamaba igualmente Lientur.

Muchas veces, por alianza de familias, se casaban, en cada generación, los hijos e hijas de dos grupos totémicos; perpetuando así, en cada grupo, ambos apellidos. Esta era costumbre bastante general, y cuando el tótem del abuelo era igual al de su nieto primogénito se ponía a éste el nombre también de aquél, especialmente cuando el abuelo era o había sido hombre de nota. De allí se deriva la denominación *lacu* (de un mismo nombre) que se traduce generalmente por abuelo y que también significa tocayo.

Es este el motivo porque se ven repetidos en la historia los mismos nombres de los muertos, y de esta manera se perpetuaban en la familia los nombres famosos.

Una de las razones principales porque los cronistas no se dieron cuenta de la herencia de los apellidos maternos, fué la costumbre que tenían los indios de ocultar los nombres de sus mujeres.

Rosales es el único que menciona este hecho. Dice: "En creciendo las niñas, siendo mugeres no nombrarán su nombre por cuanto ay, porque se persuaden que si le nombran se han de caer muertas" (1).

Para evitar la confusión proveniente de esta superstición, al llegar las niñas a edad núbil, les daban un sobrenombre

(1) Ob. cit. p. 166.

cualquiera, que era él que se usaba en común. Aun estos sobrenombres se usaban solamente en familia, y eran generalmente ocultados a todos los que no eran parientes. Havestadt comenta el hecho, pero supone que era por ser tan ridiculos los sobrenombres, que él confunde con los verdaderos nombres y apellidos.

Por consiguiente, no había manera visible y fácil para apreciar el hecho de que el tótem y apellido se derivaba de la madre y no es de extrañarse que, encontrando vigente el sistema de heredar los bienes materiales de la línea paterna, los escritores antiguos y modernos supusiesen que el apellido también se heredaba de la misma filiación.

Basta con lo expresado, para demostrar que en el siglo XVI, y por mucho tiempo después, el sistema de totemismo o de apellidarse, era materno y que no era el mismo que describen los escritores del siglo XIX, en que los hijos tomaban el apellido del padre (1).

Encontramos en Chile, en la época de la conquista española, una organización social en estado transitorio, tal cual los etnólogos han preconizado como necesario en la evolución social, pero que raras veces o nunca ha sido investigado durante su funcionamiento.

Es este estado que tenemos especial interés en estudiar a la luz de los documentos contemporáneos, con la esperanza de poder iluminar algunos puntos que han quedado hasta aquí oscuros.

(1) Para más detalles sobre este punto, referimos al lector a lo que dice el Padre Augusta en su folleto. ¿Cómo se llaman los Araucanos? y en especial la obra de don Tomás Guevara, titulada «Últimas Familias de los Araucanos». En estas obras se ve claramente que en tiempos modernos la filiación ha sido paterna.

CAPITULO IV

LA CONSTITUCION DE LA FAMILIA ENTRE LOS ARAUCANOS

Las costumbres erogámicas.—Algunos errores.—¿Qué significa la exogamia?
 —Su alcance.—La exogamia entre los araucanos.—Resultados de este sistema en la formación de la familia.—El incesto.—Cómo comprendían el incesto los araucanos antiguos.—El incesto conceptualizado por los pueblos civilizados.—Diferencia de estos conceptos.—La nomenclatura moderna no expresa los vínculos de parentescos existentes entre los araucanos antiguos.—La influencia de la filiación materna y la poligamia en la formación de los parentescos.—Las influencias del tótem en la nomenclatura.—Grupos de parientes de igual nombre.—Confusiones causadas por la aplicación a estos grupos de nombres correspondientes a las familias monogámicas.—La descendencia directa.—La colateral.—Parentescos por afinidad.—Las relaciones entre los miembros de una sola generación.—Conceptos erróneos respecto de estas relaciones.—Términos generales.—La *chán* y el *dev*. El *cheun* y el *dev*.—El clan araucano.—Medios adoptados para evitar su desmembramiento.—La herencia de las mujeres y su relación con el tótem.—Disposición de los hijos menores.

En uno de los últimos libros publicados sobre los araucanos, encontramos algunos párrafos referentes a las costumbres exogámicas de este pueblo, que no queremos dejar pasar sin comentarlos.

En su obra "*Mentalidad Araucana*" (1906) pp. 39 y 40, dice el señor Guevara:

"Los vestigios de la filiación de las comunidades araucanas por las mujeres quedaban aún en la conquista y continuaron manifestándose hasta después con un fondo histórico de valor inapreciable para la observación actual.

"*Las uniones sexuales eran, en las sociedades uterinas americanas, prácticas colectivas: una porción de parientes varones de un lugar formaba combinación matrimonial con otra porción de mujeres de un lugar distinto.*

"La ley orgánica y moral de estas uniones consistía en la exogamia o matrimonio fuera del grupo de parientes.

"Pues bien, sabido es que para los araucanos de filiación patriarcal, estuvo absolutamente vedado en lo antiguo contraer uniones matrimoniales entre miembros de la misma sección familiar: sólo podían celebrarlas con mujeres de tribu distinta y hasta con las de un rewe del mismo aillarewe, con tal que no fuese el propio.

"Dilatando retrospectivamente con este dato, el estudio de la institución y seleccionando con esmero los verbales que hemos podido reunir, podemos afirmar con relativa seguridad que esta ley fundamental de la exogamia regía también en la organización totémica del matriarcado, las relaciones sexuales. Hubo pequeñas sociedades conyugales, que pertenecían a la misma familia. Así, unos pocos varones de la familia Pani (león) iban a donde algunas mujeres de la parentela Vilu (culebra). Tenían que llevar ciertas dádivas obligatorias y bien reglamentadas. A su vez, unas cuantas mujeres de la familia Pani, recibían la visita de otro número reducido de hombres. Los turnos maritales debieron verificarse en días lunares, que no ha sido posible determinar".

Las frases subrayadas son las que más nos han llamado la atención.

Hemos demostrado ya, que hasta principios del siglo XIX la filiación paterna no existía entre los araucanos en cuanto a linaje y tótem, de manera que la exogamia no pudo haberse fundado en aquel sistema de parentesco, como efectivamente no se hizo. Respecto de los grados de parentesco vedados en los matrimonios araucanos, hablaremos más adelante; pero podemos decir aquí que no correspondían a las restricciones que suponen los párrafos anteriores.

Admitimos con el señor Guevara que la filiación materna existía entre los araucanos y que la exogamia regía sus relaciones sexuales; pero lo que no podemos admitir, ni siquiera hipotéticamente, es que alguna vez haya existido entre ellos un sistema de relaciones sexuales parecido al que nos pinta el autor en los párrafos subrayados.

Habíamos leído en las obras de Engels y otros, teorías sobre lo que ellos llamaban casamientos por grupos, costumbres de promiscuidad absoluta, el matrimonio *punulua* etc., teorías que en su mayor parte provenían de un estudio incompleto de costumbres poco conocidas, que se han desvanecido por investigaciones posteriores más minuciosas; pero hasta aquí no habíamos encontrado el sistema de prostitución cimentada, remunerada y reglamentada, en reemplazo de las costumbres matrimoniales; con visitas contratadas de antemano y a fecha fija.

No creemos tampoco que la tradición de las costumbres matrimoniales anteriores al siglo XVI existo en la memoria de los araucanos actuales, cuando ni siquiera recuerdan el tótem (*ciuga*), como nos asegura el señor Guevara en el mismo libro; ni sospechan que hace menos de un siglo se llamaban por el apellido de sus madres.

No sabemos, a ciencia cierta, de qué manera los araucanos arreglaban su vida marital, antes del surgimiento del padre como jefe de familia; pero es posible que los hombres hayan ido a vivir en las agrupaciones de sus mujeres, como pasó y pasa aún en muchos pueblos de filiación materna; pero nada aseguramos al respecto.

Lo que sí podemos afirmar, es que, en tiempo de la conquista, el casamiento entre los araucanos se basaba sobre la compra de las mujeres; que dichos casamientos eran estables y no transitorios y que las leyes exogámicas que los regían no obraban de la manera que suponen los párrafos citados.

Antes de exponer las verdaderas vinculaciones consanguíneas de la antigua sociedad araucana y sus relaciones con las interdicciones matrimoniales; queremos decir algunas palabras sobre el alcance del término exogamia.

Derivada de las voces griegas *exo* = fuera y *gamos* = casamiento, exogamia significa casamiento fuera del grupo. Por sí, la exogamia no designa el grupo. Este puede ser una fami-

lia, un clan, una gens, una tribu o bien una serie de tribus. Puede ser aún, solamente una parte de una familia, si en la familia incluimos tres o cuatro generaciones, digamos de abuelo a nieto, donde, como entre muchos pueblos cristianos, es lícito casarse los primos.

Entre la mayor parte de los pueblos primitivos existía el totemismo, y casi siempre las leyes exogámicas regían entre personas del mismo tótem. A menudo la interdicción se extendía a otros tótemes de la misma tribu. En muchos casos, cuando habían varios grupos totémicos dentro de la tribu, estos se separaban en dos secciones exogámicas llamadas *fratrias*; y entre los miembros de cada sección era prohibida la unión sexual, aun cuando sus tótemes no eran iguales. También sucedía a veces, que todo matrimonio dentro de la tribu era vedado y algunos pueblos incluían aun en la prohibición, la tribu de la madre y otras con las cuales habían contraído alianzas (1).

Vemos entonces que la ley fundamental de la exogamia consistía en la obligación de contraer matrimonio fuera del grupo vedado; pero que la constitución de dicho grupo variaba de pueblo a pueblo.

La exogamia era una interdicción, una ley negativa, y por tanto, nada tenía que ver con las costumbres positivas del matrimonio; es decir, establecía la prohibición del casamiento entre ciertas personas o grupos de personas; pero no imponía obligación alguna que los matrimonios se efectuasen entre personas determinadas y menos aún que semejantes casamientos se llevasen a cabo en una forma tal o cual. Estas prácticas dependían de las costumbres matrimoniales de cada pueblo y eran una institución completamente diversa de la exogamia.

(1) En este caso se encontraban algunas tribus bantus, según Trilles, Ob. cit. p.

Entre los araucanos, la exogamia se extendía en rigor, solamente a individuos del mismo tótem. No era familiar, porque podían unirse sexualmente miembros de la misma familia, sin violar la prohibición. Tampoco era tribal, porque una parte considerable de los casamientos usuales se efectuaba entre personas de la misma tribu (*aillarehue*), aún cuando no había obligación en este sentido.

El gran inconveniente moral de la exogamia estrictamente totémica, se nota en todos los pueblos organizados como los araucanos, sobre la base de filiación materna; cuando existe a la vez la poligamia o pluralidad de mujeres, y cuando los hombres, en vez de ir a vivir en las agrupaciones de las mujeres, llevan a éstas a la morada de ellos. Resulta entonces que un individuo cualquiera puede casarse con dos, tres o más mujeres de tótem distinto. Los hijos de cada una de ellas lleva el apellido y tótem de su madre, de manera que, entre los hijos del padre, hay varones y hembras de distinto tótem. Cuando la única prohibición exogámica es la del tótem, es perfectamente lícito que estos hijos e hijas de padre, si son de tótem diferente, tengan relaciones sexuales entre sí. Como no son del mismo tótem, no se conceptúan consanguíneos. Por la misma razón, y en las mismas condiciones, tampoco está vedada la unión del padre con sus hijas. Semejantes uniones eran frecuentes, y aún cuando mal miradas y vituperadas, no tenían ninguna sanción.

Para evitar estos inconvenientes, muchos pueblos extendieron sus interdicciones a estas relaciones; pero entre los araucanos del tiempo de la conquista y por algunos siglos después, eran toleradas, no como forma matrimonial, sino como uniones ocasionales.

Existen muchas pruebas de este hecho. En la lengua araucana encontramos una serie de voces, reproducidas por los lexicógrafos, las cuales indican algunas de estas uniones: *lacutún* entre abuelo y nieta (Febrés); *ñahuelún*, entre pa-

dre e hija; *lamuentún*, entre hermano y hermana de padre etc. Luego encontramos numerosos decretos de los cabildos y de los gobernadores que trataban de extirpar estas costumbres en tiempo de la colonia.

El gobernador Martín Ruiz de Gamboa (1581), en el nombramiento de alcalde de borracheras, dice: "por experiencia se ha visto que en las dichas borracheras idolatran... y otros se hieren y matan *e cometen pecados de adulterio y de incesto* y otros muchos pecados e conviene obviarlos" (1).

En la sesión del Cabildo de Santiago, 3 de Febrero de 1589, se acordó lo siguiente: "... para el remedio de las borracheras que los indios hacen en esta ciudad y valle della, en donde por experiencia se ha visto que los indios idolatran y *cometen grandes pecados de incesto* y estrupo y adulterios y se matan" etc. (2).

El clero no se cansaba de escribir al rey de España, informándole de los constantes incestos cometidos por los indios de Chile, y uno de los más empeñosos era Fray Pedro de Sosa. Extractamos de una carta que escribió en 1614, lo siguiente: "Usan de muchas mujeres y de continuas borracheras, privándose en ellas de su juicio, cometiendo muchos pecados y deshonestidades, sin tener respeto a parientes en cualquier grado que sea, y se extienden estos vicios a los de paz, sin que haya sido posible de quitárselos" (3).

En otra carta, el mismo fraile expone al rey los inconvenientes que habían en dejar a los indios con sus costumbres poligámicas, y en su exposición da algunos detalles interesantes para nuestro propósito.

"Demás de los graves inconvenientes que se han represen-

(1) Actas del Cabildo de Santiago. Hist. de Chile. T. XVIII, p. 337.

(2) Actas del Cabildo de Santiago. Hist. de Chile T. XIX, p. 199.

(3) Biblioteca Hispano-Chilena, por J. Toribio Medina. Tomo II, p. 136.

tado a V. M. en permitir a los indios de Chile el dicho amancebamiento con muchas mujeres, (esto es, las mismas que tenían en su idolatría) hay otros también muy graves que considerar: es a saber: que las dichas mujeres pueden ser parientes entre sí y del mismo indio a quien se permiten, y de la que queda con nombre de legítima en grados prohibidos; y muchas de ellas habrán adulterado con los parientes del indio y a veces con el hermano y con su propio padre: y de tantas será difícil de averiguar adonde ha precedido tanta confusión y barbarismo . . . y más adonde los hijos heredan las mujeres que lo han sido de sus padres y usan de ellas . . . su reputación la fundan en bailes y borracheras adonde cometen grandísimos pecados de venganzas, muertes, adulterios y tales incestos que no guardan decoro a hijas, madres ni hermanas, y entre estos ejercicios aparece el demonio y puede aprobarlos por sacrificios (que no se les conocen otros) y puede ser esta su religión" (1).

González de Nájera dice: "Les duran estas borracheras no sólo un día, pero días y noches, bailando y bebiendo hasta caer todos sin sentido: en tales tiempos *ni reservan madre, ni hija, ni hermana, pues sin distinción usan de cuantos incestos apetezen*. Todas las cuales torpezas tienen en ello arraigada y facilitada la costumbre como nacidos y criados en ellas" (2).

El Padre Sors, hablando de la misma costumbre, dice: "De aquí se colige *cuán frecuente y doméstica será la deshonestidad que muchos, particularmente los Pehuenches, la usan en la conformidad que los animales*" (3).

Los grados de parentesco cuyas uniones eran consideradas incestuosas por los españoles, eran los de ascendientes y descendientes directos y de hermanos y hermanas, de pa-

(1) Biblioteca Hispano-Chilena, por J. Toribio Medina. Tomo II, pp. 196 y siguientes.

(2) Desengaño etc. Ob. cit. p. 251.

(3) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 70.

dre, de madre o de ambos; de manera que los incestos que les llamaban tanto la atención debían efectuarse dentro de esos grados. Entre los araucanos, como hemos dicho, el incesto (*quidue*), solamente se reconocía entre personas del mismo tótem y las únicas relaciones incestuosas comunes a los conceptos de las dos naciones eran las efectuadas entre madre e hijo, o entre hermanos hijos de una misma madre.

Para el araucano, algunos de los matrimonios permitidos a los españoles eran altamente incestuosos: por ejemplo, el entre primos, si estos fuesen hijos de tías maternas porque entre ellos, éstos eran siempre del mismo tótem.

Por otra parte, aun en las borracheras, los araucanos respetaban siempre el tótem y las interdicciones totémicas. Por consiguiente, las observaciones de González de Najera son algo exageradas. El hombre no yacía nunca con su hermana uterina como tampoco con su madre ni con su prima, hija de tía materna, porque todas ellas eran de su mismo tótem. Exceptuando su madre, las otras mujeres de su padre, salvo que fuesen del mismo tótem, no eran sus parientes consanguíneos y por tanto ni ellas ni sus hijas se incluían en la interdicción sexual.

Los pueblos primitivos, al menos cuando ya habían hecho algún avance en ideas sociales, tenían un horror al incesto, tanto o mas intenso, como el de las naciones civilizadas; solamente el concepto de lo que constituía el incesto variaba de pueblo en pueblo, y este concepto dependía en gran parte de la manera de constituirse la familia.

Acostumbrados como estamos a la familia moderna, olvidamos que no siempre ha sido así y que muchas de las costumbres que hoy repudiamos, eran practicadas por nuestros antepasados, como consta de la lectura de los antiguos clásicos.

Ni siquiera existían para los pueblos primitivos los grados de parentesco que hoy reconocemos y, por tanto, los términos

que empleamos para expresar estos grados son, a menudo, erróneos o sin sentido para el salvaje o el bárbaro.

Así ha sucedido en cuanto al araucano antiguo. Al hablar de sus relaciones de familia, se ha empleado siempre el vocabulario derivado de la familia paternal moderna y monogámica y dado a muchas de ellas un sentido que jamás han tenido para el indígena.

Para comprender esta diferencia, es preciso tomar en cuenta, que regía entre los indios chilenos, el sistema de filiación materna, la que creaba una serie de relaciones que nosotros no conocemos, y que, al mismo tiempo, las costumbres poligámicas introducían al seno de la familia grados de parentesco que no aparecen en la familia cristiana.

Por otra parte, algunos de los términos araucanos que se han traducido por voces modernas, para ellos nunca han tenido tal acepción y se refieren más bien a las relaciones de parentesco existentes entre un grupo de individuos y no a estos por separados.

Examinemos algunos de estos grados de parentesco araucano, para ver en qué consiste la diferencia.

En primer término hallamos la denominación *ñuque*, cuya traducción corriente y constante es *madre*. Pero, para los araucanos antiguos tenía un sentido más amplio, e incluía las tías maternas. Desde luego vemos que no significaba madre de un individuo determinado, sino las madres de una generación que tenía común origen: todas las madres salidas de un mismo vientre. Posteriormente, con la mayor importancia concedida al padre, se agregó al grupo *ñuque*, la mujer del tío paterno. Esta costumbre probablemente tuvo su origen en las alianzas frecuentes entre familias de tótem diverso, en que los varones de la una se casaban con las mujeres de la otra. De esta manera, si dos o más hermanos se casaran con otras tantas hermanas, la verdadera relación que existiría entre estas últimas con todos sus hijos sería la de *ñuque*.

Según el P. Augusta, la denominación *ñuque* también se aplicaba por los hombres a sus primas, hijas del tío materno. Esto también se explicaría dentro de la definición que hemos dado, por el hecho de ser mujer descendida del mismo vientre (por parte del padre) al igual de las madres de los hombres que las llamaban así.

La misma idea de un origen uterino común se nota en el término empleado por el grupo *ñuque*, al hablar de todos sus hijos. Las madres de este grupo llamaban *püñeñ* a todos los hijos e hijas nacidos de todas ellas. Al traducir *püñeñ* por hijos, en el sentido moderno, se cae en el error de incluir a todos los que en nuestro concepto actual se deben llamar sobrinos y sobrinas.

Para los araucanos, *ñuque* y *püñeñ* eran denominaciones que indicaban el grado de parentesco entre dos grupos y no entre dos individuos.

El grupo *ñuque* también designaba a sus comunes hijos por la voz *coñi*, que tenía un significado más amplio aún que *püñeñ*, por cuanto incluía los hijos de los hermanos uterinos. Ambas voces se derivan de verbos cuyo significado era *parir*; pero mientras *püñeñ* = parir la mujer y *püñeñgín* = estar embarazada; *coñin* = parir una hembra cualquiera. Por extensión de esta última idea, la mujer llamaba *coñintu* a sus hijastros, o sean los hijos de su marido habidos en otra mujer que no era hermana de madre de ella; pero a éstos jamás se le ocurriría llamarles *püñeñ*.

Todos los hijos incluidos en el grupo *coñi* llamaban también *coñi* a sus tíos maternos, porque eran todos de la misma descendencia, originada en el vientre de la abuela.

La idea céntrica de las relaciones de los grupos *ñuque*,

(1) El Padre Luis de Valdivia menciona de una manera defectuosa estas designaciones: "Al hermano llama la hermana *chulla* y el hermano le llama *peñi*. A la hermana llama *llame* y el hermano, *lamuén*". Veremos en seguida en qué consiste el error.

piñeñ y *coñi* se halla en que descendían por línea uterina de un solo vientre; el de la abuela materna o matriarca. Otro tanto se puede decir de las generaciones siguientes, ascendiente y descendiente, que se componían de grupos cuyos miembros se llamaban recíprocamente por el mismo nombre, el cual indicaba el grado de parentesco y no una denominación individual y particular.

Para seguir la línea recta de filiación materna, la abuela materna y sus nietos y nietas se llamaban mutuamente *llalla* o *chuchu*. La bisabuela y los biznietos tenían el mismo nombre recíproco, con la partícula *yom* (más) antepuesta: *yom llalla* o *yom chuchu*.

Las generaciones que hemos anotado eran las que regularmente reconocían los araucanos; y las denominaciones apuntadas, las que constituían los parentescos por ellos considerados consanguíneos. Formaban el *grupo de incesto* (*quiduehuén*) dentro de la familia inmediata y *eran todos del mismo totem y apellido*.

Paralela a esta serie, había otra, correspondiente a la línea paterna; la cual se formaba de una manera parecida.

El padre y sus hermanos de vientre (varones) recibían una sola denominación—*chao*—de los hijos de todos ellos. Ellos a su vez llamaban *votem* a todos sus hijos y *ñahue* a todas las hijas. Posteriormente, cuando comenzó a predominar la descendencia por filiación paterna, se reservó el nombre *chao* para el verdadero padre, y los tíos paternos y sobrinos, hijos de hermanos de padre, se llamaban mutuamente *malle*, nombre que antes se aplicaba solamente a los hermanos de padre que eran de diferente madre.

Los padres tenían una denominación general para todos los hijos e hijas del grupo *chao*. Era esta voz *yall* = los engendrados o procreados; del verbo *yalln*, engendrar hijos, aplicable también a los animales machos; y *yallgen*, hacer embarazar o preñar.

El abuelo paterno y sus nietos se llamaban mutuamente *lacu* y esta voz tenía además el significado de tocayo, o persona del mismo nombre, debido a una costumbre que se generalizó bastante, una vez que los varones asumían la jefatura de la familia, la de dar al nieto primogénito del hijo mayor, el nombre y a veces el apellido del abuelo. Decimos a veces el apellido, porque sucedía con frecuencia que el tótem del abuelo paterno era el mismo del nieto, lo que no podía pasar jamás con el padre. Provenía esto de la práctica a que hemos aludido, de aliarse dos familias cuyos hijos e hijas eran comprometidos a casarse mutuamente; repitiéndose la misma *cüga* por generaciones alternadas, en cada familia. De esta manera, aun cuando el padre no podía legar su apellido al hijo, podría hacerlo por este intercambio de matrimonios, a su nieto.

Es natural suponer que los parentescos derivados del padre no eran los primitivos entre los araucanos, quienes, como lo hemos demostrado, reconocían la filiación materna; y solamente pueden haberse adoptado después de admitir al padre como jefe de familia y reconocer su papel de procreador de los hijos y los derechos que le correspondían para con éstos. Aun al formar estos parentescos, establecían categorías completamente distintas de las relacionadas con las madres. En una familia paterna, todos los hijos, por numerosas que fuesen las madres, recibían la misma denominación dentro de su sexo; pero dentro de este mismo grupo podían existir varias familias maternas de distintos apellidos, y cuyos miembros no se consideraban todos del mismo grado de parentesco, ni eran todos consanguíneos. Desde luego, no todos los hijos de un padre eran hermanos en el concepto araucano, reservándose este título a los hijos de la misma madre.

El no tomar en cuenta estos hechos es lo que ha conducido a tantos errores al tratarse de la familia araucana, a lo menos en la antigüedad.

Habiendo visto cómo los araucanos apreciaban los parentescos de ascendencia y descendencia por línea materna o consanguínea, de donde derivaban su tótem y apellido; como también por línea paterna, en cuya virtud heredaban los bienes y dignidades de la familia; veamos ahora cómo se titulaban entre sí, los miembros de los grupos que sus padres llamaban *püñeñ*, *coñi* o *yall*.

Si nos atenemos a lo que nos dicen los léxicos y las gramáticas de la lengua, veremos que los hermanos entre sí se llamaban *peñi*, y que hermanos y hermanas se estilaban mutuamente *lamuén* o *lamghén*. Sin embargo, esta nomenclatura es muy deficiente y verdadera sólo en parte; habiéndose generalizado estos significados únicamente después de adoptar la filiación paterna.

Al volver al tiempo de la conquista, nos encontramos nuevamente con el grupo totémico con designaciones especiales para sus afiliados. El grupo *püñeñ*, el cual, como hemos dicho, se componía de los hijos e hijas de un número indeterminado de hermanas uterinas, se dividía por sexos. Los varones del grupo eran llamados *chulla* y las mujeres *llame* o *lame*, (1) por todos los que lo componían.

Las voces castellanas hermano y hermana son ineficaces para expresar la idea encerrada en este parentesco; porque éste incluía personas, a quienes nosotros designamos con el nombre de primo hermano y prima hermana.

Todos los *chulla* y todas las *llame* de una familia llevaban el mismo tótem y apellido. Pero sucedía que, debido a las costumbres poligámicas, a menudo habían en la familia patriarcal, varios grupos totémicos compuestos de *chulla* y de *llame* y los miembros de estos diversos grupos, hermanos y hermanas de padre, pero de diferentes madres, necesita-

(1) El Padre Augusta dice que actualmente los hermanos y hermanas de padre, pero de madres distintas, se dicen *wedanpeñi* y *wedanlamuén*.

ban de otras denominaciones para nombrarse. Estas designaciones eran *peñi* y *lamuén*.

Todos los hijos varones de un padre se llamaban mutuamente *peñi*, pero esta denominación se extendía también a todos los hijos varones de los hermanos del padre, de manera que, el grupo *peñi* abarcaba a veces un número considerable de individuos de la misma generación. Este grupo tenía otro nombre cuando era referido por las mujeres (hermanas y primas) de la misma generación. Ellas llamaban *lamuén* a todos sus hermanos y primos por parte del padre, como igualmente a todas sus hermanas y primas de la misma procedencia (1).

Los otros primos y primas, hijos de las tías paternas o tíos maternos, se llamaban mutuamente *mina*.

De las denominaciones *peñi* y *lamuén* se excluía a los que por la madre pertenecían a los grupos *chulla* y *llame*, y por tanto no eran totémicas.

Como el *tabu sexual* solamente regía entre los del mismo tótem, se puede ver que las uniones entre *peñi* y *lamuén* no eran vedadas, sino en cuanto eran a la vez *chulla* y *llame*, y, a pesar de ser mal miradas semejantes uniones, y vituperadas, no tenían ninguna sanción, mas que la burla y el desprecio. Estas uniones se efectuaban a menudo y eran ellas las que causaban tanto escándalo entre los españoles. Sin embargo, algunas de las uniones entre *peñi* y *lamuén*, que los españoles consideraban abominables, escandalosas e incestuosas, por no comprender el verdadero alcance de estas voces, se efectuaban también entre ellos y eran consideradas lícitas. Esto se ve en el caso de matrimonio entre primos hermanos, muchos de los cuales caen dentro del grado *lamuén* de los araucanos.

(1) Biblioteca Hispano-Chileno, por José Toribio Medina. Tomo II, p. 53.

Si ahora tornamos a las ramas colaterales, encontramos que todavía se agrupan los parentescos con nombres recíprocos. Así, tenemos el grupo *palu*, nombre dado por los varones a su tía paterna y a sus sobrinos y sobrinas hijos de sus hermanos de padre (*peñi*). Empleado por las mujeres, se da a la tía paterna y a los hijos e hijas de sus hermanos de padre (*ltmuén*).

Tanto el hombre como la mujer llama *huecu* a su tío materno.

Actualmente, en la filiación paterna, el hermano del padre, quien antiguamente participaba de la denominación *chao*, recibe el nombre *malle*, él que dan también los hombres a sus sobrinos y sobrinas, hijos de sus hermanos (*chulla*) y a quienes antes llamaban *votem* y *ñahue*. Por cortesía se llama *malle* también al esposo de la tía materna.

De los parientes considerados colaterales por los araucanos quedan los abuelos maternos, las abuelas paternas y sus respectivos nietos y nietas, los que formaban dos nuevos grupos. Los primeros se denominaban recíprocamente *cucⁿ* y los segundos *cheche*.

Además de todos estos parentescos, que podemos llamar de descendencia; quedaban otros innumerables, que eran de afinidad, o producidos por el matrimonio. Estos también tenían sus designaciones bien definidas.

Comenzaremos con los que, por cortesía u otro motivo, se agregaban a uno de los grupos de emparentados por descendencia.

Ñuque se llamaba la mujer del tío paterno; quien a veces era también tía materna, por haberse casado dos hermanos con dos hermanas.

Llalla: así llamaba la suegra al yerno y éste a ella. La mujer llamaba también *llalla* al marido de su prima, hija de la tía paterna.

Palu se llamaba por hombres y mujeres al marido de su tía paterna y al marido de la prima, hija del tío paterno.

Chuchu se llamaba a la mujer del tío materno.

Cheche; el hombre llamaba así a su suegro y éste a él.

En seguida apuntaremos algunos de aquellos grados de parentesco por afinidad a que los araucanos tenían nombres particulares.

Puiñmo: esta era la denominación por la cual el suegro llamaba a su nuera y ésta a él. El suegro decía también *ñahue ngilian*—el que ha comprado mi hija—al yerno.

Nanün era el nombre recíproco entre suegra y nuera, y se daba también a la mujer del primo, siendo este hijo de la tía paterna y hablando una mujer.

Cürün o *kerün* era el nombre dado por los varones a las hermanas y primas (*lamuén*) de su mujer o mujeres. La mujer daba el mismo nombre al marido de su hermana, al marido de su prima (*lamuén*) y al marido de su tía paterna. Posteriormente, según el P. Augusta, *kerün* ha tenido un sentido más amplio e incluye a los maridos de todas las primas

Quempu o *kenpu* se empleaba solamente por los hombres, para designar al hermano y primo (*lamuén*) de su mujer, el marido de su hermana o de su prima (*lamuén*) y los maridos de las *lamuén* de su esposa.

Vilca o *fílca*: llamaba así el hombre a las mujeres de sus hermanos o primos (*peñi*). La mujer usaba el mismo término al hablar de los hermanos de su marido y los primos de él dentro del grupo *peñi*.

Ñadu era el término empleado únicamente por las mujeres al hablar de las hermanas o primas (*llame*, las del mismo tótem) de su marido, de la mujer o mujeres de sus hermanos (*chulla*); y de las mujeres de sus primos (hijos de su tío paterno, tío materno o tía materna). Aquí se ve la misma idea, que la mujer del tío paterno podía ser y frecuentemente lo era, una de las tías maternas, de este modo todo el grupo *ñadu* forma un grupo descendido del mismo vientre.

Müna: era un grupo de primos y primas, pero no estricto-

tamente en el sentido moderno, porque algunos de los individuos, que, para nosotros, entran en esta categoría, no pertenecen a ella entre los araucanos.

Para los hombres, *müna* eran los hijos e hijas de sus tíos paternos y además los hijos varones de sus tíos maternos. También llamaban *müna* o *müna ngillan* al marido de su prima, siendo ésta hija de su tía paterna.

Para las mujeres, *müna* eran solamente los hijos varones de sus tíos paternos.

Ñoño o *ñuñu* era término de cariño, empleado por el hombre al dirigirse a sus tías maternas, y a sus entenadas. También era nombre recíproco que daba el marido de la nieta a la abuela de ésta, y ella a él. El marido de la abuela materna decía *ñuñu* a los nietos de ella y todos ellos a él.

También tenían los araucanos voces para expresar otros grados de afinidad, pero generalmente los incluían en la denominación *pipura* o *challe* deudo o pariente lejano, según hablaba el hombre o la mujer.

Los cuñados entre sí se llamaban *adhuén* y las cuñadas *medomo*, *müchu* o *medún*. Las consuegras se llamaban mutuamente *aucül*. Los parientes cercanos por matrimonio se llamaban *adhuén*. *Llamuendomo* eran las mujeres de dos hermanos, *ñome* los maridos de dos hermanas, *quiñech* (una sola gente) los parientes en general.

Cuando los parientes por afinidad se incluían en uno de los grupos a que pertenecían otros de descendencia directa o colateral, al nombrarlos especialmente, se agregaba la voz *ngillan* que significaba pariente por casamiento o por compra de la mujer.

Entre los términos generales, habían varios que se relacionaban directamente con el tótem. *Cüga* era, como hemos visto, el tótem y el grupo totémico. Los diferentes grupos totémicos dentro de una familia (en su sentido amplio) se llamaba cada uno *dev* = linaje o descendencia. Podría

haber varios *dev* en la misma familia; eso dependía del número de mujeres de diferentes tótemes con quienes se casaba el padre. Cada madre de diferente tótem, con su familia formaba un *dev* aparte. De esta manera, el *dev* llegaba a ser la división familiar de la *cüga*. Esta división formaba, dentro de la familia, un grupo de incesto, el cual en este sentido se llamaba *quidue*. Al llegar a la pubertad y después de su iniciación o entrada oficial en el *dev*, el joven recibía el nombre de *quidugen* = miembro del grupo totémico; cuyas uniones eran incestuosas. El faltar a esta interdicción se llamaba *quiduepén* = cometer incesto, y el hacerlo voluntariamente, a sabiendas, se castigaba con la muerte de los infractores sin apelación.

El padre Valdivia, en varias ocasiones habla de los *quidugenes*. En su Gramática, dice: "al moço de ya doze años arriba llaman *Quidugen*". En una carta al Conde de Lemos, Presidente de las Indias, dice: "como habían de acabar con sus *quidugeres* que así llaman a sus vasallos;" y en otra parte de la misma carta escribe *quedugenes*.

Dea, traducida generalmente por hermana, se deriva de la misma raíz que *dev*. Su verdadero significado era: las mujeres solteras de una *dev*. Incluía todas las mujeres no casadas que se llamaban mutuamente *blame*, es decir las hermanas y primas de un mismo tótem, pero en ningún caso se hacía extensiva al grupo *lamuén*.

La familia entera, compuesta de ascendientes y descendientes, directos y colaterales, independiente del tótem, se llamaba *cheun* = una sola gente; pero cuando se quería incluir a los parientes por afinidad se decía *quiñeche*, una parentela.

Dentro del *cheun*, podrían existir varios *dev* o grupos totémicos distintos. La exogamia era de rigor solamente entre los miembros del mismo tótem, de manera que, en relación con la familia (*cheun*), la prohibición de las uniones

sexuales sólo se extendía a los del mismo *dev*; quedando voluntarias entre sus demás miembros; pero éstas raras veces se efectuaban abiertamente, salvo durante las frecuentes borracheras. Las mujeres que se embarazaban de estas uniones, provocaban el aborto o mataban sigilosamente a las criaturas resultantes, porque eran consideradas de mal agüero y despreciadas. Pero el hecho de no tener sanción, demuestra que la exogamia entre los araucanos se restringía como hemos dicho, a los del mismo tótem. Por consiguiente, la familia araucana no era exogámica, y las agrupaciones sociales derivadas de la familia, tampoco podían ser exogámicas y menos aún la tribu.

El clan, como colectividad reunida, no existía; y si hemos de hablar del *clan araucano*, no podemos considerarlo como compuesto de un número de familias, sino como un número indeterminado de personas o fracciones de familias (*dev*) repartidas sobre una extensión de territorio, también indeterminada, pero que correspondía al *levo* o *lepun* (subdivisión de la tribu); o a veces a la tribu entera y aun a una serie de tribus. Perdía por tanto su cohesión y fuerza como entidad social. En verdad, el tótem, después de establecerse el padre como factor predominante en la familia araucana, llegó a ser una anomalía, que propendía a la dispersión de la familia totémica o linaje.

Para evitar este desmembramiento, los araucanos, sin cambiar su sistema de filiación materna, recurrieron a varios métodos para darle mayor estabilidad, y el principal de ellos era el sistema de alianzas entre los principales linajes vecinos de que ya hemos hablado.

Por este sistema, se propagaba en el seno de cada una de las familias aliadas un *dev* que llevaba el tótem y apellido propio, y otro que llevaba el tótem y apellido de la familia aliada. Al mismo tiempo, ambas familias tenían otros *devcuyacüga* era distinta. Por regla general, el primogénito de cada gene-

ración tomaba su primera y principal mujer, de la familia aliada, y como consecuencia, se perpetuaba la jefatura de ambas dentro de los mismos dos linajes, alternándose un apellido con el otro, ya que el hijo en ningún caso llevaba el del padre.

Otro medio adoptado para aumentar el número de individuos de un *dev* era el de casarse un indio con dos o más hermanas uterinas, (1) las que eran necesariamente de la misma *cüga*. Así, en vez de tener hijos de diferentes apellidos y tótemes, todos eran de la misma *cüga*. A veces dos o más hermanos carnales se casaban con mujeres-hermanas o primas (*Hame*)—de otro tótem. Los hijos de estos diversos matrimonios eran todos del mismo tótem, y si los padres vivían en la misma agrupación, formaban parte del mismo *dev* (2).

La confusión en que han caído algunos autores, al encontrarse frente a estos hechos, les ha hecho suponer que se trataba de casamientos comunales o casamientos por grupo, en que todas las mujeres eran comunes a todos los hombres y que los hijos eran también comunes a todos. La confusión viene de la costumbre de traducir los términos indígenas por palabras de distinto idioma que obedecen a otra clase de conceptos.

Así, para los auaucanos *puñeñ* no significaba tanto la relación existente entre la madre y el hijo, sino entre el niño y el tótem, de que era representante la madre, y por consiguiente los demás niños del *dev* eran también *puñeñ* para ella. De la

(1) ...el indio que tiene mas hijas es el mas rico. Y cuando un indio puede llevar muchas hermanas juntas por mujeres lo quieren más que llevar mujeres que no sean entre sí parientes, y esto es conforme a sus leyes". Mariño de Lovera. Crónica. Ob. cit. p. 124.

(2) Si, como era generalmente el caso, todos estos hermanos de madre vivían en la misma agrupación, en la familia de cada uno de ellos habría un grupo del mismo tótem, de manera que el *dev* de aquella agrupación podría ser numeroso y así concentrarse un tótem especial en un lugar determinado.

misma manera *ñuque*, para los hijos del *dev*, más que madre propia, significaba el grupo de madres que producía hijos del mismo tótem. Las mujeres, á la vez eran *llame*.- hermanas comunes, no porque eran comunes a todos sus respectivos maridos, sino comunes en que todas tenían el mismo tótem y descendían todas de un mismo vientre. En esta comunidad totémica o parentesco, no entraba el padre como factor. Las mujeres y sus respectivos hijos podrían, como solía suceder, habitar en diversos ranchos; pero la unión totémica existía siempre entre ellos, y era esta unión la que formaba el *dev* o subdivisión totémica del *cheun* (familia patriarcal).

Otra costumbre que ha dado lugar a confusiones y contradicciones entre los cronistas y otros observadores, era la manera como los araucanos disponían de las mujeres de un difunto.

González de Nájera dice: "Por muerte del padre hereda el hijo mayor la madre y la tiene por mujer" (1).

El Padre Rosales es más circunspecto: "Las mugeres, como son hazienda propia del marido y que las ha comprado, no quedan libres en muriendo él, sino que se las deja por herencia al hijo mayor y él las tiene por sus mugeres y reservando la madre, las demás le sirven para el tálamo y en officios domésticos. Y si el que muere no tiene hijos hereda las mugeres el hermano o el pariente mas cercano" (2).

En el informe sobre Francisco Lazo de la Vega, Presidente de Chile, hecho por el Dr. Lorenzo de Alnen (1634), se refiere a esta costumbre en las siguientes palabras: "Hereda el hermano a la mujer del hermano y el hijo la del padre" (3).

Estas diferentes ideas tenían base de verdad, pero los que las anotaban no sabían explicar el motivo de la variación.

(1) Desengaño. Ob. cit. p. 46.

(2) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. T. I. p. 138.

(3) Gay. Documentos. T. II, p. 368.

Cuando moría un hombre casado, sus mujeres pasaban a su heredero; pero este heredero variaba según las circunstancias, y no era siempre el primogénito. El hijo mayor de la primera mujer era usualmente considerado como heredero legítimo, sin tomar en cuenta el orden de su nacimiento (1). El heredero no podía en ningún caso contraer matrimonio con su madre, a causa de la interdicción totémica, ni con ninguna otra de las mujeres de su padre si llevaba el mismo tótem que él. En este caso, pasaban al hermano carnal del difunto, quien, por ser del mismo tótem que éste, podía casarse con todas ellas. Sucedió a veces que eran numerosas las mujeres dejadas por el muerto y que eran de diferentes *cūga*. Entonces el hijo heredaba a las que no eran de su *cūga* y las que lo eran pasaban a poder del hermano del difunto. Solamente en defecto de estos dos herederos, heredaban los demás hijos del fallecido, o a falta de hijos, otro pariente consanguíneo. En el caso de heredar el hijo mayor, la madre de éste quedaba libre y generalmente volvía a la agrupación de su propia gente, llevando consigo sus hijos menores (2).

(1) Un hombre podía casarse sucesivamente con varias mujeres, pero el heredero era el hijo de la primera y principal mujer, en el caso de tener hijos ésta. Otras de las mujeres podrían tener hijos varones antes que la mujer legítima, pero el hijo mayor de ésta, al tenerlo, era siempre considerado el primogénito, aun cuando naciera muchos años después de otros de sus hermanos de padre, y era el que heredaba a su padre.

(2) Es probable que al morir la madre, los hijos menores que dejara pasaran a poder de los parientes de ella; como era costumbre entre muchas tribus de filiación materna.

Ruiz Aldea asegura que esta costumbre también prevalecía entre los araucanos. Hablando de los hijos, dice: "Muerta la madre, el padre no puede quedarse con sus hijos menores, a menos que no lo determine un consejo de familia y que sea notorio que no los maltrata ni les enseña malas costumbres. En el caso contrario se hace cargo de ellos el abuelo o tío materno, y en su defecto los parientes más cercanos. Los hijos mayores de doce años son libres de irse con quien quieran y a donde quieran". P. Ruiz Aldea. *Los Araucanos y sus costumbres*. 1868. Edición Miranda T. V. p. 41. Santiago, 1902.

Si el hijo heredero era menor de edad, las mujeres del difunto pasaban a poder del hermano carnal de éste, o si no tenía hermano, al pariente más cercano del mismo tótem, quien llegaba a ser tutor del niño durante su menoría. Por ser heredero de los bienes y dignidades de su padre, este hijo no iba con sus hermanos y madre a la agrupación de ella.

Los hijos casi siempre quedaban emancipados al ser iniciados en los ritos del tótem, lo que sucedía generalmente un año o dos después de llegar a la edad núbil, que se puede calcular entre los araucanos a los doce o trece años, de manera que quedaban libres de tutela a los catorce o quince. Sin embargo, cuando el niño heredaba la dignidad de cacique o jefe de familia, el hermano del padre ejercitaba estas funciones, hasta que el jóven llegara a la edad de mayor juicio.

CAPITULO V

LA ORGANIZACION SOCIAL ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS

Diferencias según la región.—La zona meridional.—El *catán*.—La *müchulla*.—¿Heredaban los hijos o las hijas?—Dificultades que se presentan para resolver este punto.—La *müchulla* según los documentos.—El *caví* o *cahuín*.—Definiciones y comentarios.—Los bebederos.—El *levo*.—*Levo* derivado de *lepun*.—¿Qué cosa era el *levo*? El *rehue*.—Su aspecto civil y su aspecto religioso.—La diferencia entre el *levo* y el *rehue*.—El carácter ritualístico del *rehue*.—El *aillarehue*.—Denominaciones dadas al jefe del *aillarehue*.—El *catán* y la *ruca*.—La *müchulla* y el *lov*.—El *vutunmapu*.—El número de la población indígena en tiempo de la conquista española.—El número actual de araucanos.—La toponimia y la onomatología.

Veamos ahora de qué manera obraba el totemismo en la organización social de los araucanos.

Hemos observado que los españoles, a su llegada, hallaron al norte del Toltén o del Cautín, pueblos de otra índole

que los del sur del mismo río y que esta diferencia se extendía al dialecto y a la forma y tamaño de sus habitaciones. Veremos que esta diferencia alcanzaba también al totemismo y a la organización social.

Por falta de datos precisos no hemos podido determinar si, al sur del Toltén, la jerarquía gubernativa se derivaba directamente de la línea materna, como pasaba en Copiapó y otros puntos del norte; o si la jefatura se heredaba del padre, al igual de lo que sucedía en las tribus que moraban entre el Cautín y el Bío-Bío. Sospechamos que la primera hipótesis sea la correcta pero por ahora no la podemos probar.

De toda manera, hallamos diferencias señaladas entre la constitución de los grupos sociales y aun en la nomenclatura de una y otra región.

Hablaremos primero de la zona meridional, por ser las costumbres de ella más arcaicas.

Hemos demostrado que las habitaciones de los indios de esta región eran grandes y que en ellas se cobijaban todos los miembros de la agrupación familiar y que a veces el número de moradores pasaba de ochenta. Dichas habitaciones se llamaban *catán* o *catanes*.

No hemos podido determinar por qué daban este nombre a sus habitaciones, porque no hallamos una derivación adecuada. *Catán*, según Febrés, significa agujero y agujerear con barrena o escopleador. El Padre Augusta, quien escribe *katán*, da como traducción, perforar algo; pero no sabemos qué relación puede tener este verbo con el nombre que apuntamos.

Cuando el *catán* se hacía estrecho para las necesidades de la familia, se construía otro más pequeño al lado. En su contorno estaban los corrales (*malal*) y los graneros o depósitos para guardar las cosechas (*huilli*) generalmente pegados a las paredes del edificio principal y comunicados con él.

Este conjunto de construcciones, considerado como uni-

dad social, se llamaba *müchulla*, transformada en *machulla* y *machuela* por los españoles.

El *catán* era la residencia y la *müchulla* era el grupo de parientes que lo habitaba. Este grupo era, al parecer, totémico, pero no podemos precisar su composición.

Müchulla significa: los varones de mi tótem o apellido, de mi propia generación; es decir mis hermanos de madre y los primos, hijos de mis tías maternas. *Chulla* significa hermanos uterinos y al anteponer la partícula *mü*, propio, distingue los propios de los demás. Es término usado exclusivamente para el régimen de filiación materna, y es indudable que al aplicárselo a un grupo social, éste debe derivarse de dicho régimen.

Puede ser que los hombres de cada generación de este grupo fuesen del mismo tótem, pero no hemos podido descifrar como, en la práctica, se podría producir este resultado, sino suponiendo que las mujeres no abandonaban las casas de sus padres, y que sus maridos venían a vivir con ellas, al casarse.

En este caso, el tótem quedaría perpetuado en la agrupación; porque los hombres al contraer matrimonio, saldrían de la *müchulla* propia e irían a vivir en la de sus mujeres.

De esta manera se establece el sistema clásico de filiación materna, en que no solamente se hereda de la madre el tótem y apellido, sino también las dignidades y los bienes materiales; y la primogenitura no reside en los hijos, sino en las hijas.

Estas son suposiciones más o menos lógicas y probables; pero no las hemos podido comprobar hasta ahora, por ninguna evidencia documental o verificada.

Los cronistas callan al respecto, ni son más explícitos los demás documentos de la época. Abonan en favor de esta hipótesis, la costumbre de usar el apellido y tótem materno, la denominación misma (*müchulla*), los nombres de los

diferentes grados de parentesco, todos derivados de la filiación materna, y la costumbre notada por algunos observadores, de decorar el *catán* con el símbolo totémico del grupo que lo ocupaba.

Militan en contra, las declaraciones de cronistas y otros, de que los hijos heredaban a los padres; pero todas las observaciones que conocemos en este respecto, son generales y no se refieren en especial a ninguna zona. Puede ser que la costumbre comentada fuese común a las tribus del norte del Cautín y que las del sur del mismo río tuviesen otra, que pasó inadvertida, por llamar menos la atención estas tribus, que raras veces tomaban parte activa en las guerras contra los españoles. Es esto lo que creemos probable, porque en esta región encontramos otras costumbres, que tampoco han sido jamás comentadas por los cronistas.

El único historiador que hace mención de la *müchulla*, es Mariño de Lovera, quien al hablar de la fundación de la ciudad de Valdivia, dice: "Luego dió el gobernador orden de que se hiciese lista de todos los indios del distrito los cuales estaban divididos entre sí por *cavies*, que quiere decir parcialidades y cada *cavi* tenía cuatrocientos indios con su cacique. Estas *cavies* se dividen en otras compañías menores que llaman *machullas*, los cuales son de pocos indios y cada una tiene un superior aunque sujeto al señor que es cabeza del *cavi*" (1).

Afortunadamente quedan algunos documentos que nos dan mayores datos respecto de la *müchulla*. En el título de encomienda dado por el gobernador Rodrigo de Quiroga a favor de Diego Ruiz de Oliver, fechado en el Valle de Arauco el 27 de Marzo de 1567, encontramos mención, tanto de la *müchulla* como del *catán*. Después de enumerar todos los méritos y servicios del favorecido, dice: "encomiendo

(1) Crónica. Ob. cit. p. 140.

en vos el dicho secretario diego Ruyz de Oliver todos los *cavies*, *machullas* y *catanes* con sus caciques yndios e principales e de sus bebederos e parcialidades e prencipales de servicio de casa que en los términos de la dicha cibdad de Osorno tuvo e poseyó babtista ventura. ... para que os sirvais de todos ellos juntamente con los *cavies*, *levos*, y aguas o bebederos nombrados *quirilquique* y la ysla e tierra donde estan y el *cavi virquegue* y *rrocataro* y *pidel* e *Rilgan* con los caciques *quevepequra*, *amicheque*, *puranaval*, los *maquelo*, *oquelo*, *lemana*, *vayqueño*, *ayapea* e por estos o por otros nombres que se llaman los dichos *levos* o *cavies* aunque tengan letras mas o menos e lo mismo dichos caciques con todos los demas caciques yndios e principales a ellos sugetos e de su parcialidades bebederos rancherías e de sus *machullas* y *catanes* aunque aquí no vayan nombrados no declarados y se llaman por otros nombres".(1)

En el expediente del litigio de Alonso Benítez con Baltazar de León, "sobre el derecho al *cavi Truquén* con sus caciques e indios a él sujetos, que son en los términos de la cibdad de Valdivia"; aparece un interrogatorio, presentado el 18 de Octubre de 1565, en el cual, entre otras preguntas, figuran las siguientes:

"1. Primeramente que sean preguntados si conocen al dicho Baltazar de León y al dicho Alonso Benítez y si tienen noticia de los indios del *cavi* o *regua* Palpalen y de

(1) Archivo General de Indias. Sevilla. Indice S. Montero 614086.

Debemos a la gentileza de nuestro amigo el insigne escritor don Tomás Thayer Ojeda, la oportunidad de poder citar este documento, que pertenece a una colección aún inédita, cuyas copias hizo venir de España, y que puso a nuestra disposición para los efectos de investigarlos. Varias de las citas que hemos utilizado para este trabajo se han sacado de esta colección de documentos.

Otra mención de *machulla* en el título de encomienda extendido por Francisco de Villagra en 1562 a favor de Francisco de Santi Esteban que dice: „le encomienda los siguientes *cavies* con sus casiques y *máchullas*, Conququen, Pureo etc., Capitanía General: Vol: 562:

los indios de la *machuela* Truquén que están en los llanos términos de la dicha cibdad de Valdivia.

"12. Item, si saben que el dicho *caví* Palpalen es *caví grande* e tiene debajo de sí muchas parcialidades e *cavies pequeños*, que en lengua de los naturales se llaman *machuelas*, e desta manera hay en el distrito desta cibdad otros muchos *cavies* grandes que tienen debajo de sí e sujetos a sí, otros *cavies pequeños que se llaman machuelas e pichicavies*.

"13. Item, si saben que todas las veces que el gobernador don Pedro de Valdivia e los demas gobernadores que han sido en estas provincias han encomendado algún *caví grande* a algund conquistador le encomiendan con sus indios e sujetos, e aunque no lo digan sino que simplemente mas encomiendan tal *caví*, si entiende que van con él todos sus indios e sujetos, y ansi se ha usado e fundado comunmente en esta tierra despues que se pobló.

"14. Item, si saben que la subjección que hay en esta tierra de los *cavies pequeños* a los grandes, que son *pichicavies e machuelas*, es que los pequeños se juntan e hacen su congregación en el *caví grande*, e allí matan y comen sus ovejas, e allí tienen y hacen sus *contratos a manera de mercados y ferias generales e hacen sus casamientos e conciertos para guerra y para paz* e si saben que los tales *cavies pequeños* que en esta tierra se llaman *pichicavies e machuelas*, algunas veces tienen sus propias casas, e no por eso se tienen ni se nombran por *cavies* principales, ni dejan de ser sujetos antes lo son al *caví grande*, donde ellas e otras *machuelas* hacen junta general e tienen e matan ovejas".

El testigo Pedro Pérez Merino, al contestar la pregunta 14, dijo:

"A las catorce preguntas dijo: que este testigo se ha halado en averiguaciones de *cavies e machuelas*, e no ha visto ni entendido ni tal ha hallado ni podido averiguar que ningún *caví*, por chico que sea, siendo *caví*, tenga subjección

a otro *caví*, sino es llamándose *machuela*, y *destas machuelas tienen cada caví cuatro o cinco* y esto sabe porque lo ha visto en esta tierra”.

Hernando de Alvarado, alcalde de la ciudad de Valdivia, contestando la misma pregunta declara: “que lo que della sabe es que en esta tierra, a la que este testigo ha entendido e sabido e podido alcanzar, hay *lebos* y *reguas* y en estos *lebos* y *reguas* incluyen alguna vez cinco, seis, y siete *cavies* y estos *cavies* tienen los nombres de *cavies*, e la *regua* de *regua*, y el *lebo* de *lebo*, e ques verdad que *en donde hay una manera de reconocimiento de mas congregación, es en el lebo o en la regua*, e que en los demas *cavies*, a lo que este testigo tiene entendido, *cada uno tiene sus bebederos y juego de chue-ta e itso donde hacen sus bailes y danzas y donde se alquilan, los unos a otros e a donde se vende e bebe* e a su subjección, este testigo no ha entendido tal que tal haya en los naturales en este reino, mas de por esta orden que declarado tiene, que es su vivir; y esto sabe de la dicha pregunta”.

Domingo Gortzález contesta: “A las doce preguntas dijo: que lo que della sabe es que en los términos de esta ciudad hay algunos *cavies grandes*, y que estos *cavies grandes*, algunos dellos tienen algunas *machuelas* e parcialidades sujetas así, lo cual sabe porque lo ha visto” (1).

De estas declaraciones se desprende que la *müchulla* era una subdivisión de los *cavies*, como lo eran éstos de los *lebos* o *rehues*; que cada una tenía una cabeza que era sujeta a la del *caví* correspondiente, quien a su vez era subordinado a jefe o cacique del *lebo*.

Para la debida comprensión de esta organización, es preciso tener una idea más clara y exacta del verdadero significado

(1) José Toribio Medina. Documentos Inéditos. Tomo XVIII.

y alcancé de las voces *cavi*, *levo* y *rehue* (1) y de las relaciones que tuvieron entre sí y con la *müchulla* o grupo totémico

Cavi es la forma españolizada del vocablo indígena *cahuin* o *cahuin*, que significa junta familiar y por extensión el lugar de la junta. La palabra se usa todavía para significar la misma idea y ha pasado al lenguaje vulgar chileno para expresar una borrachera o una alegre fiesta donde predomina el licor.

No cabe duda respecto de la derivación del término. Hemos visto que los testigos citados más arriba explicaban lo que era el *cavi* y las funciones que en él tuvieron lugar. Veamos ahora lo que dicen los cronistas y gramáticos acerca del *cahuin*.

El Padre Valdivia le da un significado geográfico y a la vez social que es justamente lo que declaran los testigos respecto al *cavi*. Dice: "*cahuin*-junta o regua do avitan indios".

Havestadt dice: "*cahuin*: epulum, convivium; y agrega,

(1) El Sr. Guevara supone que las voces *cavi* y *levo* eran introducidas por los españoles. "Trajeron también (los conquistadores) las denominaciones *cavi* y *levo* para designar las divisiones territoriales, la primera procedente del norte y la segunda derivada tal vez de *leuru*, río. Pero se daba a los dos en los documentos oficiales un valor ambiguo, indeterminado y arbitrariamente empleado." *Mentalidad Araucana*, p. 15.

No podemos aceptar ninguna de estas apreciaciones. En primer lugar no eran términos importados, sino netamente araucanos, aunque maltratados al adaptarse a la pronunciación española. Tampoco se usaban de una manera indeterminada o arbitraria sino en los casos en que no había seguridad si el grupo de que se hablaba era *levo* o *cahuin*: En muchos documentos se habla de los *levo*s con sus respectivos *cavies*, en otro se decía la *regua*, *levo* o *cavi* tal o cual o por cualquier otro nombre que tenga; porque a menudo los gobernadores no tenían más que noticias vagas sobre los indios que encomendaban y no existía aún un empadronamiento que permitiera establecer la categoría de cada cacique y el número de su parentela o indios sujetos a sus órdenes.

En cuanto a la ortografía de los nombres indígenas, existía mucha anarquía entre los escribanos quienes generalmente no hablaban el idioma. Los interesados les dictaban los nombres en la manera que les parecían y al transcribirlos lo hacía cada uno a su modo.

reunión de personas para beber y bailar y para las diversiones de los indios”.

Febrés consigna : “*cahuiñ*-borrachera, o junta para beber o emborracharse; *cahuiñtun*-tenerla o hacerla y quizá lo dicen así porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo y bailando al rededor de él; significa también cerco de la luna o del sol”.

Los cronistas y los documentos dan varios significados para la misma voz, y la escriben de la más diversa manera, *cavi*, *cabi*, *cabin*, *cabiñ*, *cahuin*, *cavin*, *caviñ*, *cavien*, *caviel*, *cahuin*, etc. Algunos dicen que es una parcialidad, otros un bebedero, otros una borrachera, otros aun una junta para resolver cosas de importancia; y todos tienen razón, porque era todas estas cosas y más todavía.

El Padre Augusta da el sentido moderno entre los indios: “*kawiñ* banquete con rogativa; banquetes que hacen los indios con ocasión de sus rogativas y *kawiñwe* (*cahuiñhue*) el lugar del *cahuiñ*.”

Estos son los aspectos superficiales del *cavi* o *cahuin*; en esencia era algo más. En su sentido social antiguo, era el grupo de *müchullas* dentro del *levo* que tenían todas el mismo tótem y cuyos miembros por esta razón tenían todos el mismo apellido. No tenía un verdadero significado geográfico, por cuanto se refería al grupo totémico, y en el principio, los españoles lo usaban en el sentido del grupo de indios, compuesto del cacique principal, cabeza de la parentela, sus caciquillos subordinados (indios principales) y todos aquellos que le debían alguna sujeción; luego hallaron conveniente extender el uso de la palabra, para comprender todo el territorio ocupado por estos mismos indios y adquirió el significado de agrupación. Todas las ceremonias totémicas se efectuaban en la *müchulla* donde residía el jefe del grupo totémico y de este generalmente tomaba su nombre, por cuanto era costumbre nombrar el lugar por el apellido

de su jefe. Este lugar de reunión era el *cahuinhue* o lugar de *cahuín* (junta). Como ninguna reunión, entre los araucanos se efectuaban sin beber mucho, los españoles luego dieron en llamar todas estas reuniones *borracheras*, y el lugar de las juntas *bebederos*. Con la introducción de estas dos expresiones, cayó en desuso el término *caví* o *cahuín* y su empleo es poco frecuente en la literatura colonial después de comienzos del siglo XVII.

El jefe del *cahuín* se llamaba *lonco* (cabeza, jefe) y el de la *müchulla*, *inapalonco* (representante del *lonco*) El *cahuinhue* generalmente apocopado en *cahuín*, era una extensión de terreno despejado, rodeado de frondosos árboles y se hallaba en las inmediaciones del *catán* del *lonco*. Este era el sitio obligado para todas las reuniones que afectaban el grupo de *müchullas* como entidad social. Aquí se reunían para hablar y discutir los asuntos que interesaban a la comunidad. Aquí también se celebraban las fiestas familiares, los casamientos, las iniciaciones, los funerales, los *lacuntún*, los *machitún*, los negocios y en especial todas aquellas ceremonias relacionadas con el totemismo.

Las fiestas caseras, o sean las que solamente interesaban a la *müchulla*, se celebraban en el *catán* de la familia respectiva, pero todas las que eran de interés para toda la parentela, eran motivo de un *cahuíntún* o reunión de la familia (en su sentido más amplio). Todas estas reuniones, cualquiera que fuese su objeto, eran siempre ocasiones para banquetes y *borracheras* y por esto principalmente los caciques necesitaban ser ricos, para hacer frente a los crecidos gastos ocasionados por estas fiestas, que a menudo duraban varios días.

Los parientes inmediatos del jefe ayudaban en estos gastos y era materia de ostentación darles la mayor magnificencia posible. Mientras más frecuentes y más abundantes eran dichas fiestas, más prestigio e importancia adquiría el ca-

cique que las proporcionaba. No es de extrañarse que los españoles las llamaran borracheras y al *cahuín* bebedero. Son numerosísimas las referencias a los bebederos en la literatura de los siglos XVI y XVII. Una de éstas la hemos visto en la cédula de encomienda de Diego Ruiz de Oliver. Góngora de Marmolejo y Mariño de Lovera hablan de ellos frecuentemente, siempre en el mismo sentido: lugar de reunión o *cahuinhue*. Pérez García dice: "si hay *cahuín* que es junta, hay borrachera". (1)

En resumen, *cahuín* significaba verdaderamente: junta de la familia totémica. Los españoles hacían extensiva la voz para incluir a todos los indios de las *müchullas* de que se componía el *cahuín*, independientemente del tótem, pero no le daban el sentido geográfico que algunos han supuesto. Lo que más les interesaba era el número de indios y no la extensión de terrenos ocupados por éstos, porque estos terrenos no pasaban al poder de los encomenderos y nada valían sin los indios que los hacían producir.

En las respuestas al interrogatorio presentado por Alonso Benítez, vemos que el Alcalde de Valdivia, en su explicación de esos puntos, dice: "estos *lebos* y *reguas* incluyen alguna vez cinco, seis y siete *cavies*".

De aquí se colige que el *cahuín* tenía más o menos la misma relación para con el *levo*, como tenía la *müchulla* para con el *cahuín*. Esta comparación es aproximadamente exacta, por cuanto el *cahuín* era una subdivisión del *levo*; pero había esta diferencia: el *cahuín* se componía de *müchullas* todas del mismo tótem, pero el *levo* era la reunión de distintos grupos totémicos. Estos grupos eran emparentados y reconocían un antepasado común; pero sus ramas divergentes, principalmente por casamientos con otras estirpes, se habían adquirido nuevos tótemes. El *levo*, más que

(1) Historia de Chile. Tomo I, p. 42.

una familia, era una parentela, que reconocía un tronco común, cuyos descendientes directos llevaban el tótem y apellido original del grupo y cuya cabeza era también cabeza de todo el *levo* y se llamaba *toqui*.

El *levo*, por otra parte, tenía ciertos aspectos políticos, porque en las juntas o reuniones que en él se hacían, las cabezas de familia y los indios principales, acordaban los asuntos de interés local, su adhesión o no a los acuerdos de otros *levos*, las cosas de paz o de guerra y en general todos los acontecimientos que afectaban o podían afectar a la comunidad.

En su administración interna, cada *levo* era independiente y autónomo. Solamente en los asuntos de mayor gravedad como la declaración de guerra a un común enemigo, la celebración de la paz, o en tiempos de grandes peligros o calamidades se ponían de acuerdo con los demás *levos* que componían la tribu y esto solamente después de haberlo acordado la reunión general del *levo*.

Levo es la forma españolizada de la voz indígena *lepun*, que significa espacio despejado o barrido, y su aplicación es parecida a la de *cahuin*, por cuanto se refiere al lugar de las juntas de la agrupación. El nombre del *lepun* se derivaba casi siempre del apellido de su jefe, quien era la cabeza de la familia que representaba el fundador original. Pedro de Valdivia reconoció este hecho cuando dijo en una de sus cartas que los indios los había repartido por sus *levos* "cada uno por su nombre que son como apellidos y por donde los indios reconocen la subjeción a sus superiores". Sin embargo como el territorio ocupado por el *levo* (en su sentido de reunión de familias) era casi siempre compacto y bien definido, los españoles dieron al vocablo un sentido geográfico que en propiedad no tenía.

En primer término, el *levo* (*lepun*) era un campo de reuniones, un poco apartado de la residencia del *toqui* o cacique principal de la agrupación de *cahuines*. En los documentos

del siglo XVI aparece escrito en las más diversas formas y entre ellas encontramos: *levo*, *lebo*, *levu*, *lebu*, *lepo*, *lepu*, *lepum*, *lepun* y *lepan*.

A comienzos del siglo XVII, su empleo decayó en favor de *rehue* y el único de los gramáticos que lo menciona en la forma de *levo* es el P. Valdivia, quien en su *Vocabulario* dice: "*Lebo*, parcialidad y división de tierras". Sin embargo, la voz verdadera, *lepun*, duró entre los indios hasta la desaparición del totemismo y en este sentido la dan los demás léxicos y la mayor parte de los cronistas.

El Padre Rosales menciona varias veces el *lepun*. En una parte dice: "Aquí en el *Lepun* o plaza de armas beben alguna chicha." En otro lugar escribe: "Se juntan en un lugar apartado de la casa del Toqui general, que llaman *Lepan*, el cual es como plaza de Armas y el lugar dedicado para juntas y funciones de guerra" (1); y más allá repite: "porque juntándose toda la tierra en la plaza de armas que es el *Lepan* lugar dedicado para estos actos públicos". (2)

Núñez de Pineda dice *lepun*- lugar de *coyan* (parlamento), y después "lugar para las juntas de guerra" (3) y en otra parte: "*lepun*, que así se llama el lugar diputado para tales llamamientos y juntas de guerra, que es un sitio distante y apartado del común concurso media legua o una poco más o menos, ... en el *lepun* (como si dijese en el senado).

"Tienen señalado y dispuesto un lugar conocido en cada parcialidad para sus parlamentos y consejos de guerra que llaman *lepun*".

Febrés es breve pero explícito, dice; "*lepun*, el patio de sus casas; una parcialidad de un cacique y el lugar donde se juntan; junta para invocar al *pillán* como cuando no llueve a

(1) Hist. Gen. del Reyno de Chile. Ob. cit. Tomo I. p. 113.

(2) Hist. Gen. del Reyno de Chile. Ob. cit. Tomo I. p. 124.

(3) Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 67 y 96.

su tiempo o llueve ceniza." Como nombre geográfico del distrito cuya cabecera es el *lepun*, da *lepunmapo*.

Havestadt opina que el *lepun* era un patio, un pequeño espacio encerrado; una región, distrito o lugar y también una multitud de gente.

Pérez García, hablando de la manera como daban muerte a los prisioneros de guerra, dice: "Luego llegan al *lepun* (que es decir sitio diputado en cada parcialidad para sus juntas, como lo es en el señorío de Vizcaya el árbol de Guernica) forman una plaza vacía...". Más adelante, al hablar del parlamento celebrado entre el Marqués de Baidés y los araucanos, dice: "llegaron al *lepun* sitio de sus juntas y en la actualidad del parlamento." (1).

González de Nájera, sin indicar la denominación araucana, da una descripción del *lepun* que precisa los usos a que se destina. "Y como en ninguna cosa ponen más cuidado estos bárbaros que en las pertenencias a su beber, tienen en los mas amenos y apacibles campos, diputados particulares lugares para celebrar otras diferentes borracheras, que son unos bosques que parecen hechos y criados para tal efecto, de poco circuito y de altísimos y disformes árboles: lugares a que comunmente los nuestros llaman *bebederos*, por ser dedicados particularmente para beber los indios en ellos, donde como en consistorios o palacios de ayuntamientos, los caciques y capitanes en tales borracheras tienen sus consejos y determinaciones en las cosas del gobierno de la guerra, como es para tratar rebeliones, paces, jornadas y otras empresas." (2)

Mariño de Lovera, también sin nombrar el *lepun*, describe las juntas y su objeto y el lugar en que se celebran; dice: "En esta provincia de Cautín hay cierta manera de alamedas hechas a la orilla de los ríos pequeños donde están plantados

(1) Hist. de Chile. Ob. cit. Tomo I, cap. 13, p. 53.

(2) Desengaño etc. Ob. cit. p. 43.

unos árboles altos a manera de fresnos y cipreses, y a estos lugares llaman los indios *aliben* (*alihuén* - árboles); y los españoles los llaman bebederos, y por ser estos lugares tan deleitosos concurren los indios a ellos a sus juntas cuando hay banquetes y borracheras de comunidad y también a sus contratos a manera de feria, donde no solamente se venden haciendas pero también las mujeres, de suerte que cada uno saca a vender sus hijas, para venderlas a los que las quieren por mujeres, quedando el yerno obligado a tributar al suegro en recompensa de la hija que le da; y así el indio que tiene más hijas es el más rico. (1)

Hemos tenido cierta prolijidad en las citas referentes al *cahuín* y al *lepun* para demostrar que eran voces araucanas que correspondían exactamente a las de *caví* y *levo* empleadas por los españoles y que éstas se derivaban de las primeras.

Rehue es otro término que los españoles consideraban como sinónimo de *levo* o *lepun* y que usaban indistintamente al hablar de la agrupación de gente que la constituía y del lugar o distrito habitada por esa gente.

Es verdad que el *rehue* se refería a estas cosas, pero para los naturales las ideas expresadas por *lepun* y por *rehue* no eran sinónimas: el primero se relacionaba solamente con las cosas civiles o sociales y el segundo con las cosas religiosas; el *lepun* era la plaza de armas, como dice Rosales, en que se discutían todos los asuntos sociales, políticos y militares; y el *rehue* era el lugar destinado a las ceremonias y ritos de su culto. Pero todas estas reuniones se celebraban en la misma localidad, la cual cambiaba de nombre según la naturaleza de la asamblea y aún podía ser, como lo era en efecto, el *cahuinhue* en que se celebraban las fiestas y borracheras, cuando estas correspondían al grupo totémico de que era cabeza el cacique principal del *levo*.

(1) Crónica. Ob. cit. p. 124.

De manera que ambos términos se referían al mismo lugar y también, en ambos sentidos, a la reunión de gente que tenía derecho u obligación de acudir a dichas asambleas. Para explicar en pocas palabras la diferencia, ponemos un ejemplo: Supongamos que una comuna cualquiera—división política y civil—coincidiese en cuanto a sus límites con los de una parroquia—división eclesiástica. Aquí tenemos nuestros *lepun* y *rehue*. Territorialmente son iguales. Los mismos habitantes son a la vez comuneros y parroquianos y el distrito, civil y religioso.

Los españoles notaron esta dualidad de nombres, pero hicieron poco caso de la diferencia de sentido y emplearon indistintamente los dos vocablos para hablar ya de los habitantes, ya del distrito comprendido.

En la cédula de encomienda de Jerónimo de Alderete, le asignan "los caciques, *reguas* y *levos*", y más adelante, en la misma cédula, se repite: "dichos *levos*, *cabies* o *reguas*".

En otra leemos: "encomiendo en vos capitán Alonso de Reinoso el *lebo*, *regua* o *caviel* dicho Andalican e de su apellido e parcialidad que son etc".

El título de Pedro Martín de Villarreal le encomienda el *lebo* dicho Guallareba (Hualaregua); el de Cristóbal Pérez el *levo* dicho Cuyunreva (Coyamregua). Entre los *levos* que reservó para sí Pedro de Valdivia, encontramos el de Pengue-regua. En el informe sobre el P. Luis de Valdivia hallamos que en Arauco habían diez "*reguas* o *levos* que es toda una cosa, y todos diez hacen un *ayllaregua*" (1).

Son escasas las noticias descriptivas respecto al *rehue*, proporcionadas por los cronistas.

Rosales dice: "*Rehue* es el lugar de sus juntas y cabildos., (2).

(1) Informe sobre el Padre Luis de Valdivia; por Cristóbal de la Cerda, 1621. Gay. Documentos, Tomo II. pp. 297 y sig.

(2) Hist. Ob. cit. p. 147. Tomo I.

En otra parte añade: "Pero los caciques o indios nobles, para que su memoria quede para siempre se hazen enterrar en los cerros más altos y en los lugares donde se juntan a jugar a la chueca o en los *Regues*, que son los lugares donde se juntan para tratar las cosas de importancia, que son como los lugares de el cabildo y como allí se hazen borracheras y fiestas principales, la parentela va, antes de beber, a dèrramar en su sepultura, cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halla en la fiesta" (1).

Núñez de Pineda dice: "los de parcialidad *regue* (que es lo propio)". (2)

Febrés trae: "*rehue*, una parcialidad de las nueve que hacen una reducción que llaman *ayllarehue*: *rehuetun* hacer junta de una parcialidad: *geicurehue* junta para bailar y hacer sus monerías los machis".

Havestadt observa que "nueve *rehues* componen una provincia que se llama *ayllarehue* (nueve *rehues*.) Las regiones menores se llaman cada una por su propio nombre, por ejemplo *Melirehue* (cuatro *rehues*), *Quechurehue* (siete *rehues*). *Rehuetún* es la reunión de Machis que también se llama *geicurehue*".

Como se ve, estos conceptos no son uniformes ni muy claros. Rosales entiende que *rehue* es el lugar de una junta o especie de cabildo; los otros le dan una acepción geográfica o territorial, una comarca habitada por un grupo indeterminado de personas, nueve de los cuales constituyen el *ayllarehue* o reducción, llamado más comunmente provincia por los primeros españoles.

Veamos ahora cómo los escritores modernos explican el *rehue*. Lenz dice: "*Rehue*, el árbol de las ceremonias de la machi; consiste en un tronco de árbol grueso que se entierra

(1) Hist. Ob. cit. p. 164. Tomo I.

(2) Desengaño. Ob. cit. p. 72.

generalmente un poco inclinado, saliendo más o menos dos metros de la tierra; en el lado anterior hay una tosca escalera tallada y en la parte superior se amarran ramas de canelo (*Drimys chilensis*), el árbol sagrado de los mapuches. La *machi* sube en ciertas ceremonias a la pequeña plataforma en lo alto del tronco, donde baila y canta con el *cultrún* (tambor). En las ramas se ven a menudo los restos de un cordero sacrificado. El *rehue* era el símbolo sagrado de la "parcialidad", como dicen los cronistas, (se usa la palabra también en este sentido de "distrito") tal vez de un grupo totémico que obedecía a un jefe "cacique", en mapuche *lonco*. Los detalles del *rehue* no están claros todavía." (1)

Guevara dice: "El grupo patriarcal era una división política, que en la lengua indígena se designaba *rehue* y equivalía a la parcialidad de los españoles." (2) En otra parte agrega: "*Rehue*, que significa una parcialidad mayor o un grupo de familias yuxtapuestas, efectiva o convencionalmente emparentadas, i con un cacique principal i otros secundarios o caciquillos. Era la *regua* o *cavi* de los conquistadores." (3) Al pie de un grabado de una de sus obras, leemos: "*Rehue* (árbol para ceremonias plantado en cada agrupación)."

El padre Augusta, en su Diccionario Araucano-Español, p. 197, dice: "*Rewe*, árbol o más bien tronco descortezado de árbol o de arbolito (laurel, maqui, canelo, etc.) plantado en el suelo. Si antes era, según los cronistas y gramáticos, signo distintivo de las parcialidades políticas, cuasi su pabellón, hoy día no existe entre los indígenas ni un recuerdo de aquello, figurando el dicho *rewe* solamente en las curaciones de las machis y, en algunas reducciones, también en los *ngui-*

(1) Diccionario etimológico de las voces derivadas de las lenguas indígenas americanas, por Rodolfo Lenz. T. II. p. 680 voz *rehue*. Santiago, 1910.

(2) Psicología del Pueblo Araucano, p. 18.

(3) Mentalidad Araucana, p. 18.

llatunes. Las machis tienen un *rewe* delante de su casa. El *rewe* tiene gran papel en las fantásticas visiones de las machis. También otras personas, sin que sean machis, se sirven de él para la protección de sus casas, contra el influjo del malo".

En otra obra da nuevos detalles: "...consiste el *rehue* en un tronco grueso de maqui, colocado expresamente para este objeto, en cuya extremidad se amarran ramas derechas y descortezadas de maqui o canelo, de manera que divergen en todas direcciones. En dichas ramas se suspenden, por el nervio, los corazones de los corderos victimados y gallinas enteras y muertas. En el tronco se ven tallados unos peldaños cuyo destino es facilitar a la machi el asenso, pues ha de subir en él con el fin de hablar "con el Dios" y recibir sus revelaciones respecto al buen o mal resultado de las rogativas. Al rededor del *rehue* ejecutan hombres y mujeres sus bailes" (1).

Pero el *rehue*, considerado como altar, era más que esto.

Robles Rodríguez da la siguiente descripción de un *rehue* completo. "Clavadas en línea, frente a la *ruca*, se erguían tres lanzas, y un poco más atrás de la línea dos canelos; algunos metros más distante otras dos gruesas ramas de estos árboles, i por último un tronco de roble plantado en el suelo.

"El tronco, bastante grueso, mostraba haber sido recientemente descortezado, medía más o menos dos metros i ofrecía en su cima superficie bastante para que una persona se pudiera mantener en pie. En la cara que miraba a la *ruca* se habían practicado en toda su longitud gradas para facilitar la ascensión. En el remate de esta columna se había tallado un rostro humano, no de tan imperfecta manera que no representara el tipo genuino del *mapuche*. El tronco a que nos venimos refiriendo es designado en mapuche *prahue* o *prapahue*. No a mucha distancia, amarrada a coposo guindo

(1) Lecturas Araucanas, p. 228.

se veía un cordero destinado al sacrificio y que proporcionaría su sangre i su cuero para completar la dotación del conjunto que se llama *rehue*, que como lo hemos dicho, es el signo distintivo de las casas de las machis, i estas piezas, el madero, con gradas, las lanzas, las ramas de canelos, se reúnen en un todo teniendo por centro el tronco mencionado y pendientes de las ramas se ponen vasijas con sangre de cordero y sobre las ramas la piel de este animal, *trelque rehue*, expresión que vertida al español significa cuero del *rehue*". (1)

Para completar todos estos detalles, diremos que el *rehue* descrito es lo que se puede llamar un *rehue* local o particular, y que difiere en algo del *rehue* oficial de las fiestas y ceremonias reglamentarias de la agrupación. Este se erigía en el centro del *lepun* o plaza pública. Se encerraba con ramas o cañas plantadas de trecho en trecho, un espacio rectangular de unos 15 a 20 metros de largo por 5 o 6 de ancho, dejando abierto uno de sus extremos. Dentro de este espacio sagrado, llamado *llongoll* o *llongollongo*, se elevaba el *rehue* propiamente dicho, que se componía de una especie de ramada de unos dos metros y medio de alto, que formaba el verdadero altar. Se llama *llanguill* y constituye una especie de mesa alta sobre la cual se colocan las ofrendas y sacrificios. En frente y contigua al *llanguill* (*llanguillangui*) se planta el *prahue* o escalera sacerdotal en la cual sube la *machi* para officiar, dando frente al *llanguill*, y sobre éste pone las diferentes sacrificios y otras cosas que han servido de ofrendas.

En verdad el *rehue* era, para los araucanos, el equivalente

(1) Costumbres y Creencias Araucanas.—*Ñequichuén*—Baile de Machis, por Eulogio Robles Rodríguez (Protector de Indígenas).

Revista de Foklore Chileno. Tomo II. Entrega 3. pp. 14, 15. Santiago 1911.

Publicado en los Anales de la Universidad de Chile, Tomo CXXVIII, entrega de Marzo y Abril, pp. 124 y 125.

de los templos de los españoles, o más bien el altar con sus accesorios.

Los indios no empleaban el término para expresar el grupo de personas que celebraba sus ritos en dicho lugar, ni tampoco para referirse al lugar mismo en que se erigía el altar, que era siempre el *lepun*.

Todas las reuniones de los indios, cualquiera que fuese su objeto, se celebraban en el *lepun* o plaza pública, y éste, solamente por extensión de idea, pudo llamarse *rehue*, por hallarse en él el altar en cuyo contorno practicaban sus devociones.

Los españoles, poco exactos en su aplicación de las denominaciones indígenas, y preocupados principalmente del número de indios de cada comarca que se podían encomendar, referían todos estos términos a la colectividad que acudía a las asambleas, sin averiguar si era ese o no su significado.

Este conjunto constituye el *rehue* y parece que ha variado muy poco desde tiempos muy lejanos.

En cada *levo* o *lepun* (parcialidad, siempre en la *müchulla* del cacique principal, como cabecera de la agrupación, había un *rehue* o altar dedicado a las ceremonias religiosas y rituales de la colectividad.

El preguntar a un indio de qué *rehue* era, equivalía a preguntarle en qué templo hacía sus rogativas o hacía sus sacrificios y por tanto a que agrupación pertenecía.

En este sentido fué empleado el término por los españoles y luego también lo usaban para denotar el territorio ocupado por dicha agrupación.

La agrupación mayor conocida por los antiguos araucanos era el *allarehue* (*nueve rehues*) que equivalía a nueve parroquias (1) No sabemos si en un tiempo, el número de *rehues*

(1) Miguel de Olavarría, en su Informe sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus Guerras. (1594) dice: 'la *ailaretqua* es una junta y concurso

de un *aillarehue* se limitaba a nueve, pero en el tiempo de la conquista el número era indeterminado y generalmente más de nueve.

El *aillarehue* parece haber sido una agrupación a la vez política y religiosa. Políticamente podría corresponder a la tribu, puesto que entre los diferentes *levos* o *rehues* que lo formaban había cierta cohesión; sobre todo en lo que atañía a la guerra y a las grandes calamidades o peligros públicos. En épocas de paz y de tranquilidad general, cada *levo* era independiente y autónomo, y solamente en ocasiones extraordinarias o para ceremonias reglamentarias, se convocaba una reunión especial de todos los del *aillarehue*. Después de la llegada de los españoles y el comienzo de las continuas guerras entre los dos pueblos, el *aillarehue* asumía una importancia política que antes no tenía, y algunos como, los de Arauco, Tucapel y Purén, figuraban contantemente en la historia de los tres siglos siguientes.

El jefe de la tribu o *aillarehue* se llamaba *mapu toqui*, o a veces, si era cacique civil o de paz, *mapu úlmen*, designación esta última que los españoles transformaron en *apouúlmen*, creyendo que se trataba de la misma voz *apo* (jefe), que habían aprendido en el Perú. A causa de esta equivocación, algunos han querido ver influencias incaicas en el título.

En tiempo de grandes calamidades, como inundaciones, terremotos, epidemias, prolongadas sequías, u otros acontecimientos que afectaban a toda la comarca, se reunían todos los habitantes del *aillarehue* en la *müchulla* del *mapu-úlmen* o jefe civil de la tribu, para hacer rogativas para la cesación de la plaga.

de nueve parcialidades y toda esta tierra referido del estado (de Arauco) e indios della estan repartidos en cinco *allareguas* la gente de las cuales por naturaleza y continuo exercicio es tan arrogante, feroz y inquieta y tan inclinados a la guerra que conocidamente se ve ser su elemento y la quieren y la apetezen". Gay. Documentos II. p. 21.

Al norte del río Cautín, habían algunas diferencias de detalles en cuanto a las pequeñas agrupaciones.

Allí el *calán* o casa grande comunal no existía. Era reemplazada por un número de pequeñas habitaciones llamadas *ruca*s voz traída de la región cordillerana y que significaba, guarida, refugio o morada. (*rucanahuél* guarida del tigre, *rucachoroy* morada de los loros, *rucapillán* morada del pillán, etc.)

Cada *ruca* era ocupada por un hombre casado y su familia inmediata. Sus hermanos y demás parientes ocupaban *ruca*s vecinas dentro de la misma agrupación. El conjunto de las *ruca*s pertenecientes a una sola familia o *cheun* se llamaba *lov* o *lof*, que correspondía a la *müchulla* de los huilliches. La formación de los grupos mayores; *cahuín*, *lepun* o *rehue* y *aillarehue*, era igual en una y otra zona.

Sospechamos que las voces *ruca* y *lov* no eran aborígenes, sino traídas tal vez por los invasores moluches, porque no encontramos su empleo fuera del territorio ocupado por ellos. Las *ruca*s más antiguas eran cónicas y parecen haber imitado los toldos de cueros de animales, comunes a las tribus nómadas de las pampas. La separación o apartamiento de las *ruca*s también se asemejaba a la distribución de los toldos en los márgenes de algún arroyo, con el aislamiento de cada familia en su propio toldo. Por carecer completamente de datos concretos al respecto, no insistimos en esta hipótesis, y simplemente llamamos la atención hácia su posibilidad, tomada en conjunto con otros detalles que hemos dado respecto del probable origen del pueblo que hemos llamado *moluche*.

En las historias de las guerras con los españoles, hallamos frecuentes menciones de una división geográfica mayor, llamada *vulanmapu*—tierra grande. Esta división, desconocida entre los araucanos del tiempo de la conquista, se hizo después común, por la necesidad de reunirse varios *aillarehues*

para hacer frente al común enemigo—los españoles. Es probable que la primera de estas federaciones fué la que se efectuó en la asamblea o junta de los *aillarehues* de la costa de Arauco, en que se elijió de jefe a Caupolicán. En la mención que hacen los cronistas de estas primeras federaciones, no hablan de los *utanimapus*. El primero que conocemos, que hace referencia de semejante división, es Núñez de Pineda quien dice: "Los *utamapus*, que son parcialidades de que se compone toda la tierra desde la costa hasta la cordillera que se reparte en tres caminos que llaman *rupus*. La de una parcialidad es de la costa, la otra la parte de la cordillera y la tercera en medio de cada una de estas parcialidades tiene su distrito conocido y su jurisdicción señalada." (1).

Estos tres distritos o fajas, que se extendían desde el Bío-Bío hasta el Toltén, se llamaban respectivamente: *Lavquén mapu* o región tierra de la costa o del mar; *Lelvún mapu*—región o tierra de los llanos e *Inapire mapu*—región o tierra cerca de la nieve. Posteriormente se agregaron otros dos: *Pire mapu* región de la nieve o de la alta cordillera; y *huilliche mapu* tierra de la gente del sur.

Los jefes de estas divisiones eran esencialmente jefes militares y en el principio eran dignidades electivas. La elección se hacía por todos los caciques federados y su mandato era solamente durante la guerra y tenía referencia solamente a las cosas militares. Después, el puesto llegó a ser hereditario. En tiempos de levantamientos generales, cuando se rebelaba toda la tierra, se reunían los tres, cuatro o cinco *utanimapus* para elegir un jefe supremo, pero terminada la guerra cesaba en su cargo. Todos estos jefes se llamaban *toquis* y los españoles los distinguían con el nombre de *Gran Toqui*. o *Toqui Supremo*.

No nos interesan mayormente estas divisiones geográ-

(1) Cautiverio feliz. Ob. cit. p ..

cas porque no ejercían ninguna influencia sobre la vida social familiar de los araucanos y como hemos dicho tenían una importancia puramente militar.

Revisando documentos e informes, con gran trabajo hemos logrado reconstruir casi completamente la lista de *aillarehues* existentes entre el Itata y el Golfo de Reloncaví, a fines del siglo XVI. Hemos reunido los nombres y situación geográfica de 46 de los probables 50 o 51. los 4 o 5 restantes no nos ha sido posible determinarlos. En algunos casos hemos podido asignar los *levos* de que se componían, pero en esta parte nuestra tarea ha sido muy deficiente, y hemos podido establecer solamente la tercera parte de los 470 que existían como *mínimum*. (1)

Con estos datos se puede hacer un cómputo más o menos aproximado del número de la población indígena en esta región en tiempo de la conquista.

Ateniéndonos a la cifra que antes habíamos establecido para el número medio de pobladores en cada *lov* o *müchulla* es decir alrededor de ochenta y fijando un término medio de cinco *lov* o *müchulla* para cada *cavi*, llegaremos a los cuatrocientos pobladores que según Mariño de Lovera correspondía a cada una de estas divisiones.

Sabemos por la declaración de testigos (como hemos visto en el litigio que sostenía Alonso Benítez,) como también por los títulos de numerosas encomiendas, que el *levo* se componía de 6 a 8 *cavies*, de manera que cada *levo* tendría una población de 2400 a 3200.

Otra comprobación de estas cifras la tenemos en la declaración de Fernández de Pulgar, quien dice: "Los *úimenes* (jefes de *levo*) unos mandan a veinte otros a treinta otros a cincuenta familias." (2)

(1) En el Apéndice "A" damos una lista de los que hemos podido reunir.

(2) Ob. cit. Déc. IX Lib. III. Cap. I.

Con el cálculo de ochenta personas por familia (parentesco) vemos que según esto, la población de un *levo* fluctuaría entre 1600 y 4000 con un promedio de 2800. Como es seguro que algunas regiones eran menos pobladas que otras, tomaremos el número menor de los que sacamos más arriba o sea el de 2400.

Esta cifra está en conformidad con el testimonio de Francisco de Villagra, quien, en una declaración sobre el número de indios contenidos en su encomienda dice: "en todos los dichos *cuatro levos* e con todos los caciques é principales é indios sus sujetos, que *todos pueden ser cantidad de diez mil indios de visitación,*" (1) lo que daría un promedio de 2500 por *levo*.

Otros cronistas dan 30,000 indios para la misma encomienda, pero es más verosímil lo que dice el mismo interesado, sobre todo, si tomamos en cuenta que en esa ocasión le convenía más bien exagerar y no disminuir el número.

Los 46 aillarehues que conocemos tenían 470 levos y los cuatro o cinco desconocidos aumentarían esta cifra en cuarenta o cincuenta más, de manera que podemos estar seguros que en la región de que tratamos, había un *mínimum* de 500 levos, los cuales con 2400 habitantes cada uno daría una población de 1.200.000 almas

El señor Tomás Thayer Ojeda, en un estudio hecho hace pocos años, llegó por muy diversos métodos, a conclusiones muy parecidas. Según sus cálculos, hechos con mucha prolijidad, el número de indios en todo Chile, desde Copiapó hasta Chiloé, en tiempo de la conquista, se hallaba entre la cifra mínima de 1,070,000 y la máxima de 1,540,000. Si restamos de estos número, los que da para las provincias que nosotros no hemos incluido; que son:

(1) José Toribio Medina. Doc. Inéd. Tomo XX, p. 292.

	mín.	máx.
La Serena	20,000	20,000
Santiago.	60,000	70,000
Chiloé.....	60,000	70,000
	<hr/>	<hr/>
	140,000	160,000

quedarían para la zona de nuestra referencia un *mínimum* de 930,000 y un *máximum* de 1,380,000 con un término medio de 1,155,000 cifra bastante parecida a la nuestra. (1) Así parece seguro de que a mediados del siglo XVI la población indígena al sur del Itata pasaba de un millón de almas.

Todos los cronistas dejan constancia de la densidad de la población, generalmente exagerándola, como se puede ver en las citas que da el señor Thayer. Reproduciremos otra aquí que él no da, la del Padre Luis de Valdivia, quien en un informe al Presidente de las Indias en 1610, dice que había dos millones de indios en el país cuando llegaron los españoles. (2)

A pesar de no saber con exactitud el número actual de araucanos, no es aventurado fijarle en más de 120,000. El censo de 1907, bastante defectuoso en este capítulo apunta solamente 101,118 indios empadronados, pero como el mismo Director confiesa, había algunas regiones en que no se tomó el censo. El Padre Amberg, quien vivió largos años en las misiones araucanas, dice que sus cálculos hacen subir el número a 170,000 (3).

(1) Ensayo Crítico. Ob. cit.

(2) José Toribio Medina. *Bibl. Hisp. Chil.* T. II, p. 62.

(3) En una carta dirigida a don Tomás Thayer Ojeda, por el Director del Censo, se deja constancia que, según el padrón de la Oficina de Mensura de Tierras en 1909, había en las provincias de Valdivia y Llanquihue

Del número signado en el censo, 49,719 eran hombres y 51,399 mujeres y se distribuyen en las provincias de Arauco Bio-Bío, Malleco, Cautín, Valdivia y Llanquihue. Es curioso notar que en la provincia de Concepción, donde antes era bastante densa la población indígena, no se anota la residencia actual de un solo indio.

Entre los datos referentes a la religión, encontramos que 24,100 profesan aún el culto de sus antepasados y según el Padre Amberg, este número se duplica. Los demás son nominalmente cristianos, es decir han sido bautizados; pero sus prácticas difieren poco, por regla general de las de los paganos.

En estas cifras no se han tomado en cuenta muchos indios de pura estirpe que viven y hablan como los demás chilenos; en cambio, están incluidos aquellos mestizos que siguen los hábitos y usan el idioma de los primitivos habitantes del país.

Era muy común en el siglo XVI y por mucho tiempo después, encontrar los nombres de las agrupaciones (*müchullas cahuines* y *levos*) iguales a los apellidos de los caciques que en ellas residían. Generalmente se ha supuesto que el cacique tomaba el nombre del lugar; pero, en verdad, sucedía lo contrario.

Hemos visto que el apellido del individuo era inviolable e inalterable. No así con los nombres de los lugares, los cuales

37878, indios sin radicar y es probable que la mayor parte de este número no figuraba en el Censo de 1907.

Esto es evidente por algunas de las cifras dadas: Así en La Unión, el censo de 1907 da el número total de indios en 1877 y según el padrón de 1909 habían 5,915 sin radicarse. En Llanquihue los números eran respectivamente 212 y 1,375 en Carelmapu 7 y 581, y en Osorno 11,806 y 12,129

Es muy probable que en las demás provincias haya pasado la misma cosa, y así la cifra de 120,000 no nos parece exagerada.

Para datos más completos sobre la población indígena actual, según los últimos censos oficiales, referimos nuestros lectores a nuestro Apéndice N.º 2, al final de esta obra.

se podrían cambiar a voluntad. Al cambiar de lugar el asiento de una familia y radicarse otra en él, a menudo sufría el equivalente cambio de nombre. Existen pruebas documentales de esta costumbre, consistentes en declaraciones de los mismos indios y de españoles que conocían bien el modo de ser de los naturales.

Citaremos otra vez al señor Thayer Ojeda, quien ha dedicado muchos años al estudio de las cosas de la conquista y época colonial de Chile y ha tratado en detalle esta cuestión basándose en los archivos y documentos. Opina que las tierras en muchas ocasiones, tomaban el nombre de los caciques o familias radicadas en ellas. (1)

Volveremos a reproducir algunas de las citas en que apoya su opinión. En un litigio seguido a principios del siglo XVII, uno de los testigos, cacique indio, don Diego Tureocare, declara que "los indios sus antepasados ponían y ponen el día de hoy en muchas partes, tomando de un sitio aunque sea una cuadra, adonde está poblada alguna casa, en cada parte, el nombre que quieren, como son *de los propios caciques e indios*, de árboles, animales, pangales, etc. (2)

En otro pleito de la misma época sobre las tierras de Alhué, se lee en la segunda pregunta de uno de los interrogatorios: "(Si) saben que las tierras de este litigio eran del cacique *Abalague* y que el nombre que tienen de Alhué lo tomaron de susodicho, como los demás valles fué costumbre tomarlos de sus caciques,"

Uno de los caciques de Rapel, contestando esta pregunta, dijo: "que *todas las tierras siempre se nombran como los caciques dellas.*" Otro cacique de Rapel declaró que "*en cuanto a que las tierras, toman los nombres de los caciques dueños della*

(1) Ensayo Crítico. Ob. cit.

(2) Real Audiencia. Vol. 2850 fs. 124 vta. 127 y 129.

es cosa notoria y cierta." Los demás testigos, tanto españoles como indios declararon al mismo tenor. (1)

También a este respecto podemos citar a los caciques que concurrieron al primer parlamento convocado por Pedro de Valdivia, entre los cuales asistieron los siguientes: Apoquindo, Vutacura, Lampa, Maipo (nolipillan), Colina, Melipilla, Peumo, Pico, Puangue, Cachapual, Teno, y Gualemo, cuyos nombres duran en los de las localidades que gobernaban.

Ercilla dice: "Los caciques toman el nombre de los valles, de donde son señores, i de la misma manera los hijos o sucesores que suceden en ellos. Declárase esto porque los que mueren en la guerra se oirán en otra batalla; entiéndase que son los hijos o sucesores de los muertos." (2)

Barros Arana, tal vez fundándose en lo que dijo Ercilla, escribe: "Los indios no; tenían propiamente nombres. Tomaban el del lugar de su residencia, o uno que expresaba las cualidades que se atribuían al individuo, o el animal u objeto a que creía parecerse." (3)

Aquí el historiador incurre en varios errores involuntarios; primero, porque todos los indios tenían tanto nombre como apellido; segundo, porque no tomaban los nombres de los lugares donde vivían, ya que su apellido lo heredaban de sus madres; y tercero, porque los calificativos agregados a esos apellidos para formar el nombre propio, nada tenían que ver con sus cualidades como vemos por su formación, que son a menudo números Melipilla 4 espíritus, Mariluán diez huanacos, etc, colores, Calvucura, piedra azul, Curi-

(1) Real Audiencia. Vol. 310 fs. 286 y siguientes.

Para los que quieren ver más detalles sobre este punto les referimos a trabajo que hemos citado del señor Thayer Ojeda.

(2) La Araucana. Edic. 1597. Declaración de algunas dudas que se pueden ofrecer en esta obra.

(3) Historia de Chile. Tomo I. p. 428 Nota 28.

ñamcu, águila negra etc, y otros agregados por el estilo, que simplemente formaban un distintivo.

Presentaremos otra cita que indica que los valles derivaban con frecuencia sus nombres de los apellidos. En el *Informe cronológico de las Misiones en Chile*, se encuentra el siguiente párrafo: "Llámase este valle en lengua de los indios *Maricüga* (que quiere decir diez linages o apellidos), nombre corrompido ya por los españoles en el de Mariquina. En este distrito se hallan repartidas diez parcialidades con otros tantos caciques." (1)

Pues, es evidente que, para dar nombre a este valle, era preciso que estuvieran antes los diez linajes referidos.

La costumbre de dar a los lugares los nombres de sus propietarios u ocupantes no era exclusiva de los indios. Existió y existe aún entre los pueblos civilizados. Los españoles la tuvieron y sus descendientes los chilenos aun la tienen. Es común encontrar entre los nombres de los fundos, haciendas, fincas, estancias, etc. nombres como Lo Ovalle, Lo Fontecilla, Lo Aguirre, Lo Cañas, los Bajos de Mena, etc, etc. derivados de sus actuales o pasados dueños.

Ercilla, si opinaba que los caciques tomaban sus nombres de los lugares, solamente hacía eco de lo que a primera vista parecía lo más probable, tomando en cuenta que eran iguales, e indudablemente no había hecho mayores investigaciones sobre este punto; el cual queda corregido con las declaraciones de los mismos naturales que hemos consignado más arriba.

(1) Gay. Documentos I. pp. 348, 349.

CAPITULO VI.

LA ORGANIZACION SOCIAL ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS. (Continuación).

Poca cohesión entre los diferentes grupos.—Lo que dicen los cronistas al respecto.—El papel del padre dentro del grupo familiar.—Los *admapu*.—No existía el comunismo entre los araucanos.—Poca importancia de los jefes militares en tiempos de paz.—El verdadero poder residía en los jefes totémicos.—Caciques.—La denominación *ülmen*.—Como la explican los gramáticos.—Los *toquis*.—Significado del término.—La poligamia y su importancia en la vida social.—El *inapalonco*.—El *lonco*.—El *cahuín*, el *levo* y el totemismo.—El *ülmen* y el *toquí*, el verdadero papel que desempeñaban.—Jerarquías.—El estado patriarcal de los autores y la verdad histórica.—El Consejo de la tribu y sus atribuciones.—Manera de convocar las reuniones.—Las fiestas sociales.—Su magnitud.

Los araucanos, como todos los pueblos bárbaros o semi-bárbaros, tenían poca cohesión política. Esto fué verdad en tiempo de la conquista y es igualmente cierto en la actualidad. Si, durante las guerras, encontramos confederadas las distintas agrupaciones y tribus, era exclusivamente para fines militares y mientras duraran aquéllas. Terminada la campaña, los ejércitos federados se desbandaban y cada grupo volvía a su hogar, donde moraba independiente de los demás.

Los indios no vivían en pueblos, sino en rancherías aisladas, esparcidas a lo largo de los ríos o riachuelos, en lugares más o menos abrigados. No reconocían ninguna autoridad central, salvo en época de guerra, y esto voluntariamente y durante el tiempo que lo consideraban necesario a sus intereses. En cuanto al Gobierno civil, cada grupo rendía homenaje moral a su jefe titular, tributo que tenía muy poco valor práctico así y, únicamente dentro de la agrupación;

y el individuo no reconocía más sujeción que la de su propia voluntad y las prohibiciones inherentes a todo estado de sociedad.

Esta condición civil no ha variado desde la conquista hasta hoy y es uno de los puntos en que están unánimes todos los cronistas e historiadores.

Pedro de Valdivia, en una carta al rey, dándole cuenta del descubrimiento y conquista, dice, hablando de los indios de Ultra-Maule: "Como estos nunca han sabido servir, porque el Inga no conquistó más de hasta aquí, y con *behetrias* eran nombrados todos los principalejos y cada uno de estos, los indios que tienen son a veinte y treinta." (1)

Miguel de Olaverría, tratando el mismo punto, dice: "Los indios de Chile en ningún tiempo se sabe que ayan tenido señor ni rey universal ni particular que sobre ellos tubiese poder y dominio, ni más que sus caciques en cada parcialidad" (2).

El Padre Luis de Valdivia, en carta al Presidente de las Indias (1610), escribe: "La razón porque no conviene ahora tratarles de tributo es porque estos (indios) no han tenido cabeza, sino en orden a la guerra, porque no han tenido jamás gobierno político de república, sino por *parentelas*, y así a ningún indio reconocen y ninguno se puede obligar en nombre de todos a cobrar y dar los tributos de los demás y al que tomase ese oficio le matarían luego." (3)

El Padre Rosales nos informa que los araucanos "por esta causa, no sólo resistieron al señorío de el Inga, sino que jamás quisieron admitir Rey ni gobernador ni justicia de su propia nación, prevaleciendo siempre entre ellos la voz de libertad y no sufriendo su impaciente natural sujeción

(1) Fechada en La Serena, 4 de Septiembre de 1545.

(2) Informe sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus Guerras. (1594) Gay. Documentos II. p. 22.

(3) José Toribio Medina. Biblioteca Hispano-Chilena. Tomo II, p. 83.

alguna. Por eso tiró cada uno por su camino, o *cada familia y parentela por el suyo*, eligiendo cada uno entre todos al más digno o al más anciano para que les gobernase, a quien se sujetan los demás sin imperio, opresión ni vasallaje. Y de aquí tubieron origen sus caciques, que son sus señores, *a quienes reconocen como a cabeza de linage sin pagarles pecho ni darles más obediencia que la de respeto de parientes.*" (1)

Más adelante repite: "*Los caciques son la cabeza de las familias y linages*, de modo que no tiene un cacique que le reconozca más de los de su linage, y a esos ordena las cosas de la paz y de la guerra con mucha paz y amor, y como rogando porque si se muestra imperioso no haze caso de él el subalterno y se sale con lo que quiere." (2)

Jorge Eguía y Lumbe, en una carta a S. M. (1664) dice: "Los indios naturales de esta tierra son la gente más bárbara, belicosa y de ánimo que jamás se ha visto: no han estado nunca sujetos a un rey, sino a diferentes caciques y gobernadores, que adquieren el dominio de sus parcialidades más por valor y riqueza que por calidad ni origen." (3) Aquí habla de los jefes militares.

Pero quien mejor describe esta faz de la sociabilidad araucana, es Pedro de Usauro Martínez de Bernabé, quien dice: "Esta es una nación repartida por terrenos para diferenciar sus parcialidades. No tienen pueblos: habitan dispersos en unos ranchos pajizos de más o menos extensión: tienen por cabeza un cacique o más, en cada parcialidad; su mando es reducido a llevar la voz de su terreno. En lo demás, sólo obedece el que quiere, y su superioridad no alcanza a la facultad de hacerse obedecer; y siendo pobre lo desprecian, aunque nunca le privan el nominativo de cacique; y así el

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 112.

(2) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 137

(3) José Toribio Medina. Bibl. Hisp. Chil. Ob. cit. Tomo II. p. 308.

indio más vil que adquiere hacienda es más respetado y conocido por *gulmen* (o xico), epíteto suficiente para tener más parciales y obedientes. Y como en estos términos es mirado el cacique, no se diferencia de los demás en sus juntas sino en el asiento con primacía, y tenerla para romper la voz por su parte. Pero esto no le liberta de ser atropellado de unos y otros en cualquiera contienda que suscite la borrachera o la discordia ni menos le distingue para los casamientos por no atenderse en ellos calidad. Y últimamente nunca sujeta la voluntad de sus súbditos, ni éstos conocen la poética de la obediencia" (1).

Entre los araucanos se reconocía la casi absoluta libertad del individuo y esto se hacía aparente aún en los niños, quienes guardaban muy poco respeto para sus mayores y a partir de los diez o doce años no obedecían a otro impulso que el de su propia voluntad.

Se ha repetido con insistencia que los araucanos vivían en un estado patriarcal, pero esto no es efectivo, si damos a este estado el valor que generalmente se le asigna, como queda demostrado por el cuadro que acabamos de pintar. Ya sabemos que la descendencia se contaba por el lado materno y está igualmente comprobado que no existía sujeción verdadera al jefe de la familia y menos aun acatamiento a sus mandados. El jefe del grupo lo era solamente en el sentido moral, pero en la práctica no era más que el portavoz o representante del grupo, en sus relaciones con los otros grupos. No se podía llevar a cabo ningún negocio de interés general sin la anuencia de todos los varones adultos de la colectividad, y si el cacique se extralimitaba, era con frecuencia desautorizado y nadie se sentía obligado por sus compromisos.

Este estado de cosas se producía en gran parte por la falta

(1) La Verdad en Campaña. Relación Histórica de la plaza, puerto, y presidio de Valdivia. Obra publicada por Nicolás Anrique Reyes. Santiago 1898.

de cohesión dentro de la familia misma, debido a la separación de ella en *dev* de distintos orígenes y tótemes, y por la falta en ella de una parentela considerada consanguínea del padre. Había mucha más cohesión entre los del mismo tótem y por eso notamos que el parentesco a que los araucanos daban más importancia era el de hermanos (siempre en el sentido en que ellos miraban este parentesco). El jefe del *cahuín* a que pertenecía el *dev* era la verdadera cabeza de la familia totémica y en ella ejercía más poder que el padre de los respectivos *dev*. Eran estos los únicos que podían contar con el apoyo y obediencia segura de sus parientes, que incluían todos los del mismo tótem dentro del *levo* o *lepun*. Aún en estos casos la obediencia no se extendía más allá que las ordenanzas relacionadas con el totemismo, cuyos *admapu* o código era fijo e inalterable. En todos los asuntos de la vida diaria, que no eran afectados por las innumerables interdicciones, supersticiones o prácticas antiguas, el individuo no obedecía otro mandato que su propio capricho o inclinación.

El padre, a pesar de ser el jefe nominal de la familia, tenía poca autoridad en ella, porque se encontraba casi aislado en cuanto al tótem. De aquí provenían los diferentes remedios inventados para aumentar el partido del padre dentro de la familia; como el de reunirse en el mismo grupo varios hermanos y primos del mismo tótem; de hacer alianzas con las familias vecinas, para que sus nietos fuesen de su tótem y llevaran su apellido; y el de adoptar u hospedar a sus parientes pobres, cuando estos pertenecían al mismo grupo totémico que él.

Lo primero que se le ocurre a uno es preguntar por qué siendo jefe de la familia, no imponía su tótem y apellido a sus hijos y así acabar de una vez con este estado de cosas que debía serle bastante molesto? Todos los que han estudiado algo la sociología de los pueblos primitivos, saben que no hay nada

más difícil, que hacer cambiar de costumbre a esta gente. Aun cuando las prácticas son perjudiciales o causan la muerte o desgracia de muchos de sus miembros y están convencidos de ello, no se les pasa por la mente cambiar lo que siempre hicieron sus antepasados. Más difícil aun se hace cuando dicha costumbre corresponde al totemismo, cuyas reglas son inmutables. Recordamos el pasaje del Antiguo Testamento "tan inmutable como las leyes de los Medos y los Persas". Así es que este estado anómalo continuó por más de tres siglos después de la conquista y solamente en el siglo XIX, después de la Guerra de la Independencia y la consiguiente dispersión de las tribus y familias, comenzó la decadencia del sistema tótemico y pudo el padre llegar a ser el verdadero jefe de su familia.

De manera que, antes de fines del siglo XVIII, el sistema patriarcal soñado por los autores, no era más que un mito, y el poder omnímodo y autoritario del padre, con derecho de vida y muerte sobre sus mujeres e hijos se desvanece. Esto último no era verdad por cuanto los hijos no eran considerados como de su sangre, argumento en que se han basado para afianzar la aserción, sino que reconocían consaguinidad solamente por lado de la madre, cuyo tótem y apellido llevaban. En caso de matar el padre a sus mujeres o a sus hijos, habría tenido que entenderse con los del respectivo grupo totémico y sufrir las mismas consecuencias y sanciones como si hubiese sido un extraño cualquiera.

Reconocidos estos hechos, vemos que los cronistas tenían razón cuando escribían que el padre contaba con poco poder o respeto en el seno de su familia sino por cuanto a su riqueza o al número de parentela que podía reunir.

Sin embargo, esto es sólo relativo; porque en verdad, si recibía poco apoyo o respeto en los asuntos puramente familiares, era otra cosa cuando se trataba de relaciones de cualquiera especie con extraños. En semejante caso se consolidaba

la ayuda moral y material de toda la parentela, incluso la de las familias aliadas y en caso de necesidad podía reunir un séquito formidable. En todo lo que no se relacionaba con el tótem, podía contar con el auxilio de todo el *cheun*, siempre que no trataba de coartar la libertad individual.

La falta de jerarquías responsables y obedecidas era uno de los motivos de la prolongación de las guerras con los españoles y en los numerosos informes mandados a los reyes de España se reitera esta queja una y otra vez. Así en 1634, el Dr. Lorenzo de Alhen, en su *Informe sobre Francisco Lazo de la Vega, Presidente de Chile*, decía que era imposible tratar seriamente con los indios, porque ellos no se consideraban obligados por estar "sin caveza con quien capitular" (1).

Alonso de Solorzano y Velazco, en otro informe al rey en 1657 añade: "La fuerza de los indios es su mayor flaqueza no teniendo cuerpo ni ciudades... cada cual gobierna su jurisdicción sin dependencias ni subordinación a otro." (2)

En vista de lo que precede, parecería que los araucanos eran gente desmandada y sin principio de autoridad ni organización.

Esto, no obstante, era más aparente que verdadero.

En todas sus acciones personales, que no afectaban directamente los intereses de la colectividad a que pertenecía, el indio gozaba de la completa libertad y en el caso de infringir algunas de las costumbres tradicionales (*admapu*), consideradas como leyes, sólo se hacía reponsable a la persona o personas perjudicadas, quienes, cuando era posible, aplicaban la ley del talión.

Esta era la causa de muchas de las guerrillas entre las diversas agrupaciones, pero con frecuencia se ajustaban las diferencias mediante el pago o compensación, como se hacía

(1) Gay. Documentos II. p. 369.

(2) Gay. Documentos. II p. 426.

igualmente cuando el ofensor y el ofendido eran de la misma agrupación, en cuyo caso intervenía como componedor, el jefe del grupo.

Ciertas interdicciones totémicas, o la omisión en el cumplimiento de las ordenanzas del mismo origen, llevaban consigo una sanción rígida e inapelable, que a veces culminaba en la muerte del inculpaado. Pero la infracción de semejantes leyes era generalmente involuntaria, debido al olvido, la imposibilidad física o la dejación y por regla común, el mismo infractor se aplicaba la pena, o exigía que se cumpliera, para librarse de mayor desgracia y evitársela a los suyos.

Por otra parte, el *admapu*, o costumbres tradicionales, reglamentaba de tal modo la vida del indígena, y era esta obediencia ciega a todo lo que habían establecido los antepasados, que hacía innecesario otro código de leyes o una legislación constante. Por esto también el poco aparente poder de los caciques. La vida era reglamentada y ningún mandato del cacique podía cambiar o hacer variar sus ordenanzas. Cada indio era instruido en estas leyes, de manera que, para su cumplimiento, no era necesario que el cacique lo exigiera por medio de órdenes. En el caso de ordenar una cosa contraria al *admapu*, no era obedecido y era inútil ordenar una cosa que todo el mundo cumplía.

En el caso de presentarse un acontecimiento no contemplado en dicho código, no por eso los naturales se quedaban perplejos sobre la manera de proceder. Recurrían a los adivinos y estos por sus procedimientos mágicos consultaban a los *pillanes* o espíritus de los antepasados y por sus augurios indicaban lo que debía hacerse y el indio quedaba completamente tranquilo. Sobre esta condición psicológica tendremos ocasión de volver y es la clave de muchas prácticas que para nosotros parecen inexplicables.

No había ninguna especie de comunismo entre los araucanos, ni siquiera nominal, como existía en el Perú, y cada

uno era dueño absoluto de los bienes que lograba reunir. Ni siquiera pagaba tributo a nadie ni por ningún motivo, salvo uno voluntario en tiempo de guerra y que generalmente se resolvía en proporcionar víveres, armas y otros pertrechos a las tropas.

Antes del año 1550, la organización militar entre los araucanos, no había asumido la importancia que después adquirió con las constantes guerras contra los españoles; y al parecer estaba subordinada a la organización civil. Esta, a pesar de la poca obediencia acordada a los jefes de familia, existía en más o menos bien definidas condiciones; residiendo el verdadero poder en las cabezas de los grupos totémicos. Si este hecho pasó inadvertido a los cronistas, se debió en gran parte a la proponderancia dada a los asuntos militares.

Con la invasión del sur de Chile por los españoles y con las prolongadas guerras que siguieron, la jerarquía militar asumió mayor importancia y posteriormente cuando dichas guerras se hacían más generales, el militarismo casi llegó a eclipsar el poder civil. Este estado constante de guerra, por otra parte, dificultaba mucho el estudio de las costumbres de los indios libres. No sirven para nuestro propósito las costumbres sacadas de los indios sujetos, por cuanto a los pocos años, debido a las encomiendas y las imposiciones de los amos, éstas habían sufrido alteraciones muy considerables especialmente en cuanto a su vida social.

En todas las crónicas e historias se habla de *caciques*, al referirse a los jefes de las agrupaciones, pero dicho término era importado por los españoles y jamás formó parte de la lengua araucana. Las denominaciones en esta lengua eran distintas y variaban con la categoría del jefe y con la clase de agrupación que gobernaba.

Herrera dice: No había en Chile caciques; y aunque en esta historia se usa deste nombre, tómake por los parientes mayores a quien respetan por ser más ricos y poderosos, pero no

los tributan, solamente los obedecían para la guerra y venganza de sus pasiones y no por eso adquirían dominio;

Fernández de Pulgar dice otro tanto, con mayores detalles "Los naturales que son libres no se unen en comunidad en ciudades o pagos, sino que habitan en casas esparcidas aunque poco espléndidas y bajas.

Toman los gobernadores por la virtud y dignidad del linaje y los llaman *ulmenos* o *pulmas* (sic), que el nombre de cacique es peregrino y pasó allá de la India Occidental." (1)

"Los *ulmenos*, unos mandan a veinte, otros a treinta otros a cincuenta familias; su principal autoridad es en la guerra y en las juntas, a donde hablan los primeros; pueden hacerlas cuando la necesidad lo pide, pero pedir tributo no pueden sino cuando ha de haber guerra" (2).

Este autor es el primero que emplea el término *ulmen* en el sentido de cacique y en esto fué seguido por Molina y otros escritores posteriores. Es dudoso, sin embargo que la palabra haya tenido alguna vez esta acepción entre los araucanos. El P. Valdivia da la voz en su Vocabulario (1606) con la traducción—hombre principal (3); y es este el sentido en que siempre se empleaba antes del siglo XVIII, y aun entonces los PP. Ovalle y Olivares la usan en su significado de los principales.

Molina, en especial no hallando otro vocablo indígena más a propósito, y desechando la voz cacique por ser ajena a la lengua araucana, aprovechó el sentido que erróneamente la había dado Fernández de Pulgar y generalizó el empleo de *ulmen* para hablar de los jefes civiles. Son varios los párrafos

(1) Hist. Gen. Ob. cit. Dec. IX. Lib. III. Cap. 1

(2) Hist. Gen. Ob. cit. Dec. IX. Lib. III. Cap. I.

(3) Es verdad que el P. Valdivia en una de sus relaciones (1612) dice: "Carampangue, el indio el más principal *ulmen* de todas estas reguas". Pero no sabemos si emplea la palabra en el sentido de cacique o de hombre rico e influyente.

en que presenta la denominación con ese significado, algunos de los cuales transcribimos en seguida:

“Así como ninguna unión civil puede subsistir sin alguna forma de gobierno, así en cada lugar o aldea mandaba un jefe dicho *Ulmen* el cual en ciertas cosas estaba sugeto al supremo Comandante de la tribu, que tenía el mismo nombre. Todos estos principes se sucedían el uno al otro por línea hereditaria lo que prueba la antigüedad de estas juntas públicas”.

Sin embargo, no puede prescindirse por completo del sentido en que los araucanos empleaban la voz, porque prosigue “Pero aquí parece que las riquezas hayan sido las que hayan ensalzado las familias dominantes a la clase que ocupaban porque la voz *úlmen*, si es que esta noción no es traslaticia, significa también hombre rico”.

„Se debe, pues, suponer que la autoridad de estos Xefes fuese muy limitada, esto es, solamente directiva y no coactiva, como ha sido la de todos los Comandantes de las naciones bárbaras” (1).

Más adelante se explaya más sobre este tema y dice “Tres órdenes de Representantes subordinados los unos a los otros, forman esta especie de República, esto es, los *Toquis*, los *Apo-úlmenes* y los *úlmenes*, y todos ellos tienen sus respectivos vasallos. Los *Toquis* pueden llamarse Tetrarcas, porque son quatro, preceden a los *Butaimapus*. Se denominan *Toquis* del verbo *toquin*, que significa juzgar o mandar y son independientes entre ellos, bien que confederados por el bien común. Los *Apo-úlmenes*, o sean *Archi-úlmenes*, gobiernan las provincias bajo los respectivos *Toquis*. Los *úlmenes*, pues, que son los Prefectos de los *Regues* o Condados, relevan a los *Apo-úlmenes*. Esta dependencia, pero no ex-

(1) Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile. Lib. I. Cap. IV.

tiende más que a las cosas de la guerra. Aunque los *úlmenes* sean los ínfimos en la Aristocracia araucana, las dinastías superiores generalmente hablando, son también comprendidas bajo el mismo nombre, el cual equivale a cacique.

“Este gobierno baxo la apariencia del sistema feudal, conserva también quasi todos sus defectos. Los *Toquis* no tienen más que la sombra de la soberanía. La triple potencia que la constituye, reside en el cuerpo entero de los Varones, los quales tratándose de qualesquier negocio de importancia lo deciden al uso de los pueblos originarios de la Germania, en una Dieta general, que se llama *Butacoyag* o *Aucacoyag*, esto es Gran Consejo o Consejo de los Araucanos.” (1)

Esta descripción está cuajada de errores, los que luego señalaremos, y si hemos hecho una cita tan extensa ha sido porque esta opinión ha prevalecido en casi todo lo que se ha escrito después, respecto del gobierno de los araucanos.

Febrés, quien escribe *ghümen*, define la palabra—“cacique y hombre rico y de respeto: *mapughülmen* son los caciques, digamos de la banda de la tierra, que tienen autoridad en ellos”.

Havestaedt dice: “*Ulmen*—noble, rico, opulento, caudaloso. Pero consiste en todas estas tribus en tener muchas mujeres, muchos caballos, muchas vacas, ovejas, etc., y mucho licor con que hacer convite.”

Pérez García se acerca más a la verdad cuando dice: “El nombre de cacique que hoy usan, no sólo es vacío sino que es peregrino y traído por los españoles de la Isla Española y él de *ghulmen* que había en el país no significaba mando ni jurisdicción, sino hombre rico y de gran parentela. Es cierto que estos *ghümenes* quieren ser respetados y obedecidos como jueces y aún pasan a llamarlos vasallos; más ellos (los indios) los tienen por una apelación vana y ridícula, porque esta

(1) Compendio. Ob. cit. Lib. II. Cap. 2.

gente aborrece como deshonrosa toda especie de sujeción y vasallaje; y así no reconocen ni quieren ninguna laya de gobierno de los que ha hecho necesario en el mundo de buena política. . . . Cada uno en su parcialidad y en sus casas es tenido y acatado conforme a su caudal y el séquito de parentela que le asiste" (1).

Lenz cree que la voz *ulmen* o *ghulmen* puede derivarse de *ghul* o *ul* canto, versos, canción—*ghulcan*, *ghuln*, *ghultún*, cantarlos o bien celebrar o hacer fiesta con versos: *ghulmeyen*—*murmurar*, hablar mal de otro, etc. "Según esto parece que *ghülmen* significó primitivamente "hombre de fama, célebre" y agrega que es cualquiera persona rica o de influencia (2).

Si todos no están de acuerdo en cuanto a la jefatura civil, hay más unanimidad respecto de los nombres dados a los jefes militares: al menos desde los principios del siglo XVII. En las crónicas y documentos anteriores se habla simplemente de caciques y capitanes.

En 1606, el Padre Valdivia dice: *Toqui* hacha: *toquin*, medir: *toquilm*, mandar; *toquiltu*, medir con medida, tasa etc.

En 1614, en la relación de la jornada que hizo este mismo padre en compañía del Gobernador Alonso de Ribera, desde Arauco hasta Paicavi, habla de Llancanague cacique principal de Molloco y *toqui general* de una provincia de la cordillera Nevada" (3).

Por la misma época, González de Nájera escribió: "Los títulos que tienen sus ministros en ella (la guerra) son *Toqui*, *Pilquitoqui* y *Nitoqui*, los cuales tienen sus insignias diferenciadas que son unos bastones con una piedra enjerida

(1) Historia de Chile; por José Pérez García. Col. de Hist. de Chile. Tomos XXII y XXIII. Vol 1. p. 52.

(2) Diccionario Etimológico. Voz *Uimen*.

(3) José Toribio Medina, Bibl. Hisp. Chil. Tomo II. p. 110.

en cada uno. Estos son diferentes en color y grandeza, tan grandes y menores que una mano, que con sus bastones hacen una forma de hacha" (1).

Núñez de Pineda dice: "otro tenía un *toque* que es una insignia de piedra a modo de una hacha astillera que usan los *regues* y está en poder siempre del más principal cacique, a quien llaman *toque*, que es más que cacique en su parcialidad, que como queda dicho se llama *regue*.

Y para refinar sus toques insignias como queda dicho, a modo de hacha; esta es de piedra y está en poder de los caciques más principales que llaman *toques*".

Rosales menciona los *toquis* con frecuencia. "Y los *Toquis* generales o los caciques más principales suelen convocar la tierra a estas fiestas".

"Había entre ellos un *toqui general* que es uno de los caciques a quien todos los caciques conocen por más antiguo o más noble de linaje. Y la nobleza de *toqui general* proviene a los que lo son, de tener un *toqui* que es una hacha de piedra con que mataron a algún gobernador o general por su mano o por su industria. Y este *toqui* con quien hizo esta hazaña queda por armas de su linaje y le van heredando los hijos como un mayorazgo y a los que los tienen los llaman *gentoqui* que significa señor Gobernador y general de la guerra por herencia y cuando hay un alzamiento el *toqui general* le dispone con los demás caciques y para eso saca el hacha de piedra que es como levantar bandera" (2).

Distingue entre el *gentoqui* (dueño del hacha) quien por herencia recibe la insignia de piedra—"el hacha de pedernal negro ensangrentado;" del *genvoighe* (dueño del canelo) quien era el *toqui* de paz y usaba hacha de piedra blanca o azulada. Dice también que los *toquis* generales eran las jus-

(1) Desengaño. Ob. cit. p. 98

(2) Ob. cit. p. 137.

ticias o jueves en sus querellas, pero más bien de consulta y no de poder efectivo.

Según Febrés: "*thoqui* dicen de los que gobiernan en tiempo de guerra; y su insignia que es a modo de hacha: *gen thoqui* lo mismo porque tiene la insignia en su poder: *thoquin* mandar, gobernar, disponer: it. medir vareando, midiendo, o pesando, etc."

Perez García es más minucioso; dice: "Para estos casos (hacer la Guerra) tiene cada provincia sus *toquis*, nombre deducido de *loquin* que dice mandar; más nada mandan en tiempo de paz, pues toda su jurisdicción es militar para la guerra. La insignia de su jurisdicción es una hacha de piedra llamada *toqui*." (1).

Lenz opina que todos estos significados y otros que no hemos dado, pueden probar que *thoqui* significa primitivamente "el juez", y el gobernador" y que el nombre del jefe haya pasado a la insignia y no al revés el de la insignia al jefe que la lleva. (2)

El párrafo que reproducimos en seguida viene a comprobar nuestra idea de que *loqui* era el nombre dado al jefe o cacique del *levo*. En una declaración prestada ante el Cabildo de Santiago en Abril de 1614, Fray Juan Falcón, religioso dominicano, expone lo siguiente: "Solo hay parcialidades repartidas por provincias que entre ellos llaman *aillareguas*, y en cada una de ellas hay cinco o más varones guerreros a quienes llaman *toquies*: que es lo mismo que capitanes, los cuales son caciques de ordinario, y entre ellos hay uno que es sobre los demás, o cuatro o cinco *toquis*; a cuyo llamado tienen obligación de juntarse y obedecerle para sólo las cosas de la guerra y no más y cuando alguno niega la obediencia no tiene pena ninguna por ello ni se le da ningún castigo." (3)

(1) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 47.

(2) Dicc. Etimol. voz *Toqui*.

(3) Barros Arana, Hist. de Chile. T. I. p. 86, nota 30

Por todas estas citas, es fácil ver que hay cierta anarquía en las ideas de los cronistas respecto del gobierno civil y militar de los araucanos; y esto proviene de que desde el principio han copiado las ideas y términos unos a otros y varios de los que escribían no conocían a los indios de cerca, como por ejemplo Molina, quien no encontrando en uso términos precisos que expresaran las ideas que quería exponer, utilizó los que le parecía más del caso de la lengua indígena, fuesen o no exactos y han quedado en el lenguaje con esos significados. Sin embargo muchas de las interpretaciones son erróneas y entre los araucanos no tuvieron el sentido que se les ha dado.

Con el cuadro que dimos en un capítulo anterior, de la constitución de la familia y de la manera de formar las agrupaciones sociales y sus relaciones unas con otras; es más fácil comprender las verdaderas jerarquías que regían la vida civil, política y militar de los araucanos.

El padre era el jefe nominal de la familia, y lo era de hecho en todo lo que se refería a la vida marital pero respecto del culto, las relaciones totémicas y la vida esotérica, por decirlo así, su influencia era poca, porque dentro de la familia misma, en este sentido, se hallaba casi aislado. Sus mujeres, sus hijos y a menudo sus nietos eran de otros tótemes; los antepasados de ellos no eran los suyos y por consiguiente su culto particular nada tenía que ver con el culto particular de ellos.

Su importancia se derivaba principalmente de otros factores. En la guerra, de su valor y pericia personal y el número de *cona* (jóvenes guerreros) que podía reunir dentro de su parentela; y en la paz, de la cantidad de sus bienes, el número de su ganado la extensión de los terrenos que podía cultivar, el número de frazadas, ponchos y otros artefactos producidos por sus dependientes etc.

Todo esto se relacionaba en gran parte con el número de mujeres que podía comprar, porque las mujeres

eran los productores de la comunidad y la principal fuente de sus riquezas ; no tanto por el valor intrínscico representado por lo que le habían costado sino por lo que en conjunto producían. Todas las mujeres trabajaban, algunas cultivaban los campos, otros tejían mantas, frazadas y paños, estas eran alfareras, aquellas diestras preparadoras de pieles y cueros, todas se reunían en la recolección de frutas y en la fabricación de los licores fermentados; y la cantidad de estos era lo que más importancia y popularidad le daban en las numerosos festines o reuniones a que solía convidar sus parientes y amistades.

La opulencia entre los araucanos casi siempre se manifestaba en un gran número de mujeres y mientras más tenía un cacique, más era considerado.

Rosales dice: "Lo ordinario es tener cuatro o seis mujeres y los caciques más principales y más ricos a diez y a veinte y su mayor grandeza la ponen en tener más mujeres." (1)

Mariño de Lovera asegura que "cuanto más sean las mujeres que cada uno tiene tanto es menor la fidelidad que le guardan. Cacique hubo que tenía dieziocho mujeres, el cual era muy rico llamado Unopillán con quien el autor desta historia tuvo amistad" (2).

González de Nájera, hablando de lo mismo, dice: "No tienen taza ni límite en las mujeres, porque cada uno tiene las que puede sustentar" (3).

El Padre Sors, refiriéndose al número de gente que se halla en una *müchulla* o familia, observa: "No causará admiración este número tan crecido al que supiese que tienen pluralidad de mujeres, él que menos usa tres; lo regular son cinco o siete también y ha habido quien tuviese treinta, aunque han sido muy raros, los que las han tenido y por fin tendrán

(1) Ob. cit. p. 141.

(2) Crónica. Ob. cit. p. 124.

3) Desengaño. Ob. cit. p. 46.

cuantas quisieran porque no tienen ellos ley ni costumbre que lo impida' (1).

El Dr. Alnen (1634) dice: "Cásanse con cuantas mujeres tienen caudal para comprar que entre ellas es mercadería tener hijas—multiplican más que nación alguna, más de las que tenemos noticia, porque suele en un mes ser padre de cuatro o cinco hijos y más como tiene mujeres." (2)

El padre, jefe de la *müchulla* llevaba el título de *inapalonco*, que significa—después del *lonco*, segundo o subordinado; de quien era representante. El *lonco* era el jefe del grupo totémico o *cahuin*. En todo lo referente al culto o al totemismo, los *inapalonco* tenían una dependencia moral al *lonco*, y todos los ritos y ceremonias relacionados con estas instituciones se efectuaban en el lugar destinado a estas funciones, que se encontraba siempre en la *müchulla*, asiento del *lonco* y que se llamaba *cahuinhue* (lugar de la fiesta).

En cada familia, como hemos visto en un capítulo anterior, podrían estar representados varios tótemes. Cada tótem correspondía a un *cahuin* distinto; y con frecuencia estos *cahuines* ni siquiera pertenecían al mismo *levo* o aún al mismo *aillarehue*. Esto podría pasar cuando un hombre se casaba con una mujer de otro *levo* o tribu, cuyos tótemes eran diferentes del todo o en parte de los de su propia tribu. Estos casos terminaban agregando un nuevo tótem a los del *levo* o tribu en cuestión, porque en dos o tres generaciones el número de personas llevando el nuevo tótem y apellido se habría aumentado lo suficiente para autorizar la formación de un nuevo *cahuin*.

El conjunto de *cahuines* que reconocían parentesco, aunque lejano, por haber tenido un solo antepasado, y cuya subdivisión se debía a los sucesivos enlaces con personas de otros tótemes, formaba el *levo* o *lepun*. El jefe del *levo* era descen-

(1) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 43.

(2) Gay. Documentos II, p. 368.

diente más directo del fundador de aquella agrupación, y su tótem era siempre el tótem originario del grupo. Este jefe o cabeza se llamaba *toqui*, el gobernador, o más bien *el que hace cumplir las leyes* (admapu). En este sentido era el juez que interpretaba el código de costumbres tradicionales, y especialmente las relacionadas con el tótem, y con las *tabu* o interdicciones. Era el jefe superior del grupo totémico, en todo lo que se refería a esta institución; pero su influencia y poder en otros sentidos era limitado, salvo en el caso de que se reunían otras circunstancias para darle importancia, como la de ser jefe militar, persona de considerables riquezas, o potente hechicero.

En todos los asuntos de interés para la comunidad, independientes del totemismo o del culto, sólo, no podía tomar ninguna resolución. Para esto, era preciso reunir todos los caciques subalternos y hombres de más influencia de su jurisdicción y en asamblea general, discutían y resolvían lo que convenía hacer en cada caso. Estos ricos y hombres de influencia eran los *úlmenes*. El cacique o *toqui*, si era rico y contaba con una numerosa parentela, podía ser *úlmen*; pero no lo era por el hecho de ser *toqui*, y la mayor parte de los *úlmenes* no tenían ningún título gubernativo. En cada *levo* habían muchos *úlmenes* que no eran caciques y a estos se referían los españoles al hablar, de los indios principales.

Es probable que en tiempos más primitivos, los *úlmenes* eran los mejores oradores; porque como dice Lenz, la voz se derive de *ul* o *ghül*—hablar, perorar en verso o en prosa. Antes que la adquisición de la propiedad tomara tanto desarrollo, es probable que los hombres de más influencia eran los oradores y en este caso *úlmen* puede significar él que habla bien—que convence.

El empleo de la voz como sinónimo de cacique, fué introducido por los españoles del siglo XVIII y propagado más

especialmente por Molina y Vidaurre pero entre los araucanos no tuvo esta acepción.

Igual confusión se hizo en cuanto a la voz *toqui*. El *toqui* era el cacique o jefe que dirigía el *levo*,

En las ceremonias oficiales en que tomaba parte, llevaba una insignia simbólica del papel que desempeñaba, la cual consistía en una hacha de piedra, a veces enhastada y a menudo llevada suspendida del cuello. El hacha de piedra variaba de color según la ocasión. Si se trataba de guerra, el color era negro. Cuando el *levo* estaba de paz, el cacique llevaba un hacha de color claro; gris, blanquisco o amarillento y cuando se trataba de ceremonias relacionadas con el culto religioso o con el totemismo, era de esquita o pizarra azulada. (1)

Estas hachas o insignias de mando también se llamaban *toqui*; voz que no significaba verdaderamente hacha, a pesar de que el instrumento tenía esa forma, sino que era nombre simbólico que refería más bien a la dignidad que representaba. El nombre preciso del jefe quien tenía el derecho de llevarlo era *ngentoqui*—dueño del símbolo o insignia, abreviado por los españoles en *toqui*.

En cada *levo* había tres jerarquías en el Gobierno: el *ngentoqui* o jefe militar, el *ngenvoigue* o jefe civil, el verdadero jefe en tiempo de paz; y el *voiguevoe* o sacerdote, jefe religioso. Todos estos se llamaban *toquis*, porque cada uno tenía el hacha correspondiente a su jerarquía.

(1) Existen muchas de estas cabezas de hachas o *toquis* en los diferentes museos y en colecciones particulares. Hemos tenido ocasión de examinar numerosos ejemplares. No solamente varían en color y en la clase de piedra utilizada, sino también en forma y tamaño. Algunas están perforadas en un extremo y parecen haberse llevado colgados por una correa o cordón. Varían entre diez y cuarenta centímetros de largo, siendo la mayor parte esmeradamente pulida y sin señales de uso. Las negras, correspondientes a la guerra, raras veces tienen perforación y deben haberse enhastado y además en algunos casos de muestran haber sido golpeadas, faltando astillas en algunos ejemplares.

A menudo las tres dignidades se reunían en el mismo individuo. El toqui de paz, *ngenvoigue*, era el verdadero jefe hereditario, cabeza de la agrupación de tótemes, descendiente del fundador. De derecho era también el jefe del culto, pero con frecuencia delegaba esta facultad al *voiguevoe*. También podía ser y frecuentemente lo era el jefe militar, cuando era valiente soldado y experto capitán; pero este puesto era electivo y correspondía su elección a la asamblea general de *cona*, hombres de guerra del *levo*. Solamente en tiempos muy posteriores y en casos señalados llegó a ser hereditario

Cada *levo* era independiente y autónomo en cuanto a sus asuntos internos; pero respecto a los externos, reconocía dependencia a un grupo mayor, el *aillarehue*, o confederación de *levos*, que entre los araucanos representaba la tribu.

Periódicamente el jefe de la tribu, conocido con el nombre de *maputoqui* (cambiado por los españoles en *apu ulmen*)—convocaba a una asamblea de todos los *levos rehues* ya para tomar parte en unas grandes ceremonias colectivas, ya para un fastuoso banquete, o bien, para tratar de una declaración de guerra o la celebración de la paz; cosa que sólo, no estaba facultado para hacer, porque cualquiera acción colectiva solamente podía determinarse en una junta general de todas las partes interesadas. Esta asamblea se llamaba *vutacoyag*—asamblea grande.

Cuando los araucanos tuvieron que afrontar la invasión de los españoles, sintieron la necesidad de una más estrecha unión y las tribus fronterizas se confederaron para su común defensa. Los diferentes *toquis* confederados se reunieron, cada uno a la cabeza de sus tropas. Formaron un gran parlamento y por voto popular eligieron un generalísimo, a quien concedieron poderes ámplios y supremos en todo lo relacionado con la guerra. La primera elección recayó en

Caupolicán (*Queupulicán*) cacique de un *cahuin* de Arauco. (1)

Dicho generalísimo también se llamaba *Toqui*—él que lleva la insignia de mando. No había categoría superior—porque “El que manda” tiene en sí el sentido de la superioridad. Sin embargo, como los españoles aplicaban este nombre a los jefes militares de los *levos* o de los *aillarehues*, faltaba distinguir el comandante general y acostumbraron darle el nombre de *Gran Toqui*.

Después, con la formación de los *Vutanmapu*, que eran verdaderamente confederaciones territoriales de tribus, para fines militares; daban el nombre de *toqui* únicamente a los generales de los *vutanmapu* y el título de *Gran Toqui* lo reservaban para el generalísimo, elegido como jefe militar de los *vutanmapus* federados en los levantamientos generales, y los jefes de menor categoría, como los del *levo*, quienes eran los verdaderos *toquis*, los llamaban capitanes, y los de los *cahuines* o de las *müchullas*, capitanejos o tenientes, denominaciones arbitrarias, derivadas del escalafón del ejército español.

De aquí ha nacido la anarquía que notamos en la aplicación del término *toqui*, cuyo verdadero y primitivo significado era, como hemos dicho—jefe del grupo de tótemes, subdivisión de la tribu, llamado *levo* o *lepun*.

Todo esto es muy diferente del estado patriarcal que nos pintan algunos autores, con el padre, jefe de la familia y del clan, con poderes omnímodos, que gobernaba con mano de

(2) Francisco Caro de Torres, en su *Historia de las Ordenes Militares de Santiago* etc. 1629 y en las pp. 171 a 181, refiriéndose a Chile dice que en la primera rebelión de los indios de Arauco, eligieron para ello cabeza que los gobernase, cosa que hacen aquellos indios en tiempo de guerra. Los de Purén y Arauco fueron los primeros, eligiendo en una junta general de caciques a Caupolicán, dándole autoridad y mando sobre todos. Este hecho está corroborado por todos los historiadores desde Góngora de Marmolejo y Ercilla.

fierro y con derecho de vida y muerte sobre los suyos, arbitrario en todas sus relaciones, dueño único de la propiedad del grupo de quien es cabeza, respetado y temido y en general de un poder despótico, cuya voluntad se imponía por grado o por fuerza.

En cambio lo que nos presenta la historia y los hechos, es un estado social, en el cual, si es verdad que el padre es cabeza nominal de la familia no es menos cierto que sus poderes e influencia están subordinados a muchos otros factores. No es dueño absoluto de la familia, ni se le reconoce el derecho de vida y muerte, ni sobre sus mujeres, salvo en caso de adulterio, ni mucho menos sobre los hijos; quienes sólo subsidiariamente son de él, pero quienes de hecho pertenecen al grupo totémico de la madre y no reconocen consanguinidad con el padre. Tampoco es omnipotente en la familia en el sentido de poder mandar a su antojo, por cuanto esta potencia está circunscrita por un sinnúmero de interdicciones, costumbres y supersticiones que coartan su libertad de acción, aún cuando teóricamente goza de la mayor franquicia.

Debemos recordar que en la época de que hablamos, la filiación materna, con todas sus concatenaciones, era el sistema que predominaba, y las leyes tradicionales de este sistema eran todavía respetadas y acatadas. Según este sistema, los hijos no eran del padre, sino de la madre, aún cuando ya se reconocían los vínculos generativos que ligaban el padre con sus hijos. Los parentescos establecidos por este régimen eran en primer lugar los consanguíneos, en gran parte ficticios y en que no tenía parte el padre. Los lazos que unían al individuo (varón o hembra) a su grupo totémico eran más estrechos que los de cualquier otra institución. La familia paternal no existía en la forma en que la entendemos nosotros y aún cuando por motivos materiales y por principios de consolidación se le reconocía como jefe nominal del grupo que nosotros miramos como familia, sus atribucio-

nes eran limitadas y no alcanzaban a la libre disposición de los hijos, como sucedía más tarde cuando se derrocó la filiación materna a favor de la paterna.

El sistema de matrimonio más en boga entre los araucanos era el en que en el marido compraba a su mujer o mujeres; pero el grupo a que pertenecían estas, nunca perdía completamente sus derechos sobre ellas y en ciertas circunstancias volvían a sus parientes. Sus hijos también, de derecho, pertenecían al grupo de la madre y en el caso de muerte de ella sus hijos menores eran recogidos por sus parientes y no permanecían al lado del padre, sino en contados casos, que eran generalmente los de conveniencia; como por ejemplo en el caso de los de un *úlmén* y cuando eran hijos de su primera mujer y por consiguiente los herederos de su padre.

Las costumbres permitían al marido matar a su mujer solamente en el caso de adulterio, flagrante pero en estos casos generalmente la devolvía a sus parientes y exigía la restitución de su dote o bien hacía una componenda con el varón culpable, en el caso que este tenía interés en quedarse con la mujer.

También en el caso de continuo mal trato, o de faltar el marido a sus obligaciones matrimoniales, la mujer solía volver a sus parientes, y el marido no tenía más recurso que el de pedir la devolución del precio pagado, quedando los parientes de la mujer a libertad de venderla a otro. Cuando sucedía esto, los hijos menores quedaban en poder de la abuela materna o de las tías. De los demás detalles de la vida matrimonial, hablaremos en otro capítulo.

Al Norte del Cautín, la comunidad de bienes y el acaparamiento de toda la propiedad en manos del padre, tampoco existía. Cada uno era dueño de los bienes que lograba reunir pero no se reconocía la propiedad exclusiva individual en el terreno. Cualquier indio podía cultivar tanta tierra como le parecía y los productos eran de su peculio; pero no po-

día disponer de la tierra misma como propiedad, ni venderla ni arrendarla. Pertenece en último término a la comunidad; pero el usufructo era individual. Lo que ha hecho creer a algunos que existía comunidad de bienes, era que se ejecutaban algunas faenas en común; pero esta comunidad de trabajo no establecía comunidad en los productos de él. Se efectuaba sobre la base de torna peón o tu me ayudas y yo te ayudaré, y el individuo raras veces tenía que recurrir a otros que sus propios parientes, a quien es él ayudaba a su turno.

Como estos trabajos colectivos eran siempre ocasiones de fiestas y borracheras, jamás faltaban cooperadores.

Para todos los actos que podemos considerar políticos, el poder quedaba en manos de la comunidad afectada y las decisiones adoptadas se resolvían en asamblea general de todos los varones adultos de la agrupación, quienes se constituían en Consejo. Hemos visto lo que dice Molina, que "la triple potencia (que constituye la soberanía) reside en el cuerpo entero de los varones", quienes resolvían todos los asuntos de importancia en un Gran Consejo. Rosales dice lo mismo: "así el modo de ordenar alguna cosa conveniente para la paz o para la guerra, es juntando en su casa a los de su parentela y convidándolos a beber chicha y a comer. Y es cosa tan asentada el aver de hazer estos convites a los parientes para tratar cualquiera cosa que en ninguna manera los llaman ni los junta si no ay chicha y de comer." (1)

El padre Sors, hablando de las borracheras y comilonas, dice: "Esto que decimos lo acostumbran, ya en los parlamentos generales que suelen haber entre ellos, ya en los particulares." (2)

Fernández de Pulgar, hablando en particular de las fiestas de los indios de Arauco, dice: "Estas fiestas suelen durar, cuatro, ocho o más días, y particularmente se hacen para

(1) Hist. Ob. cit. T. I. p. 138.

(2) Hist. Ob. cit. p. 180.

tratar de resolver las cosas más importantes del Estado" (1).

En sus *Lecturas Araucanas*, el Padre Augusta nos da una descripción de cómo se convocaban estas reuniones, contada por un indio anciano. "Antiguamente según dicen; existía la costumbre de convocar el *aillarehue*. Lo dicen los ancianos que alcanzaron a saber las tradiciones de sus abuelos y de sus padres. Solía proceder la iniciativa de la tierra de Quilche.

'Del cacique de esa *rehue* partía la invitación. Mandaba su heraldo al cacique de la *rehue* próxima, quien a su vez mandaba otro mensajero a la *rehue* de su vecino y así sucesivamente hasta que se había notificado todas las parcialidades del *aillarehue*. Avisaban el asunto de que se trataba, el lugar y día de la reunión."

En cada *rehue*, al llegar el mensajero, se reunían los caciques o *úlmenes* y se ponían de acuerdo sobre el número de gente que iría, de los que llevarían víctimas para los sacrificios, el número de animales que llevarían para ayudar a sostener la fiesta, la cantidad de chicha de que podían disponer y los demás pormenores de la reunión, dándole detalles precisos al mensajero.

El *huerquén* o heraldo del cacique principal, esperaba la vuelta de los demás mensajeros, en el primer *rehue* a que había llevado el mensaje, y a su llegada al lugar de partida, podía dar el cacique un detalle completo sobre el probable número de asistentes, quienes eran la cantidad y clase de los auxilios que llevarían para ayudar la fiesta, las ceremonias que proponían celebrar, etc.

No solamente se reunía el *aillarehue* con ocasión de los grandes parlamentos o negocios de estado: sino que periódicamente el *toqui* lo convocaba a una gran fiesta social; porque siempre, como jefe de la tribu le convenía mantener buenas relaciones con todos sus subordinados y especialmente

(1) Hist. de Indias. Déc. IX. Cap. I.

aumentar su popularidad entre los caciques de los *levos* quienes casi siempre eran sus parientes o emparentados. En estas ocasiones sucedía a menudo que se convidaban algunas parcialidades de otros *aillarehues* amigos y vecinos.

Núñez de Pineda nos da una idea de la magnitud de algunas de estas fiestas. Es verdad que en el caso que él describe la invitación emanaba del *Toqui General* de uno de los *Vutanmapus*. Dice nuestro autor: "la fiesta es comer, beber y bailar todo el día y toda la noche, como hicieron más de cuatro mil almas que se quedaron en los andamios". (1)

Hablando de otra gran fiesta, dice que había "antes de haberse juntado otras parcialidades, de más de cuatro mil indios y más de seis mil mujeres sin la chusma que era grande . . . salieron sesenta indios que estos eran los que ayudaban al gasto de la borrachera, cuñados y parientes de *Huirumanque*, dueño de aquel lugar y principal motor de aquel convite . . . los dueños de la fiesta tenían dispuesto el gasto de aquellos días por sus turnos, dando de comer y de beber lo necesario cada día seis o siete caciques de los parientes o amigos del principal motor de aquella fiesta . . . Que más se suelen juntar en las ordinarias borracheras y festejos veinte o treinta parcialidades, y en ésta se juntaron más de cincuenta con que el gasto que había cada día, de chicha, era más de cuatro mil botijas y no era mucho para más de doce o catorce mil almas que se hallaron en aquel festejo, indios, indias chinas y muchachos.(2)

Con esto se comprende que los caciques, para poder llevar semejante rango y hacer tan extraordinarios gastos, debían ser muy ricos y tener mucha parentela de la cual podían contar para su ayuda en casos de esta naturaleza. Un cacique pobre no podía hacer esta ostentación e inspiraba poco respeto. Se ve que en este respecto, la humanidad varía poco y

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit pp. 200 y sig.

(2) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 135.

que su manera de apreciar el valer de un hombre es parecida y que la riqueza, a pesar de la diferencia de tiempos y pueblos, es más considerado que el mérito y las virtudes.

CAPITULO VII

EL TOTEMISMO DE LOS ARAUCANOS

Exteriorización del *tótem*.—Pinturas en la cara y el cuerpo.—Esta costumbre según los cronistas.—Supervivencias en tiempos modernos.—Los especialistas y el totemismo.—Algunas definiciones.—Caracteres especiales del totemismo araucano.—La materialización de los tótemes derivados de los fenómenos naturales.—Simbolización.—Insignias totémicas.—El caso de las águilas de dos cabezas de Imperial.—¿Tenían o nó razón los cronistas?—Los cementerios modernos y los vestigios de esta costumbre.—Las piedras pintadas y grabadas.—Su relación con el totemismo.—Las piedras de tacitas o supuestos morteros.—¿Qué cosa era el tótem araucano?—¿Cómo se originó?—Los araucanos no confundían jamás el antepasado con el tótem.—Relaciones que existían entre el antepasado y el tótem.—Las relaciones del totemismo con otras instituciones.—La exogamia no se deriva del totemismo.—El *nagual*.—El aspecto religioso del totemismo.—El culto del tótem distinto del culto del antepasado.—Puntos de contacto entre ambos.—Las ceremonias y ritos relacionados con el totemismo.

En un capítulo anterior, dejamos constancia de tres hechos: a) la existencia entre los araucanos del totemismo; b) que el tótem, cualquiera que fuera su origen, había llegado a representar la exteriorización del nombre del grupo, siendo este el principal papel observado por los españoles; y c) que el tótem y por consiguiente el apellido del grupo se heredaba por la línea materna, aun cuando el padre era el aparente jefe de familia y sus hijos heredaban sus bienes materiales, incluso sus mujeres.

Indudablemente esta forma de totemismo no era primitiva, sino bastante evolucionada; pero deja de manifiesto— a lo menos, en cuanto a los araucanos se refiere—que la fi-

liación materna era anterior a la paterna. Es este un punto que ha sido bastante discutido y hasta ahora todos los sociólogos no están de acuerdo respecto a la prioridad de los dos sistemas, aun cuando hay una fuerte corriente a favor de la anterioridad de la filiación materna.

La *cúga* (tótem) asumía una gran importancia para el araucano, quien estaba tan orgulloso de su linaje como podía serlo el más rancio de la nobleza española y se valía de diversos medios para darlo a conocer.

Además de las citas que dimos en el capítulo precedente, respecto de la *cúga*, encontramos entre los cronistas numerosas menciones de la manera cómo exteriorizaban su alcurnia. En tiempos de guerra y en las grandes ceremonias, era costumbre pintarse la cara y el cuerpo, como también las adargas o escudos que usaban para defenderse. Estas pinturas no las hacían cada uno a su arbitrio sino que obedecían a ciertas reglas determinadas. En primer lugar figuraba el símbolo de la *cúga* a que pertenecía el indio, luego su distintivo personal y algunos signos que indicaban su rango o categoría. Muchos, especialmente los caciques, llevaban además, otros adornos que indicaban su linaje. Así, los del grupo *nahuél* llevaban cueros o cabezas de tigres, o cuando menos dientes de estos animales; los del grupo *güru*, colas o cabezas de zorro; los *pagi* o *pani* cueros o uñas de león; los *llancas* sartas de chaquiras; los *hualas*, *manquis*, *ñancus*, *calquines*, *cheuques*, *tarus*, etc. ponían en sus cabezas, plumas, alas o colas de estas aves.

Esto lo hacían para reconocerse mutuamente, antes o durante la batalla, y para que sus parientes o amigos los distinguieran en el caso de muerte, como también con miras de adorno personal o fiereza.

Semejante costumbre ha sido común, a la mayoría de las naciones bárbaras y salvajes y las divisas y armas pintadas en los escudos o armaduras de los caballeros de la edad media

no eran más que un desarrollo de la misma costumbre cuyas huellas persisten aún hoy día. Su existencia entre los araucanos está atestiguada por numerosas citas en los primeros cronistas, algunas de las cuales copiamos en seguida.

Pedro de Valdivia en una de sus cartas, habla de las insignias de infinitos colores y grandes penachos que usaban los principales indios en la guerra. Mariño de Lovera cuenta que los escuadrones de indios eran "lucidos a maravilla, por la mucha plumería que traían en sus cabezas de diversos colores, y las pinturas de sus rostros que estaban matizados con la variedad de labores que suelen en semejantes ocasiones." (1)

En otra parte, el mismo cronista dice: "Los principales caudillos, los cuales se daban a conocer en el traje, así en las armas defensivas de cueros de lobos crudos, pintados de diversos colores como en los penachos de sus cabezas que por ser más bizarría eran de colas de zorros y otras divisas que usan." (2)

Después hablando de otra batalla, refiere: "Y no ponían poco pavor con su apariencia, por traer los rostros y brazos pintados de colores." (3) Contando la llegada de las tropas de Pedro de Valdivia a Mariquina dice que se encontraron con "gran número de bárbaros embijados con diversos colores y fortalecidos con lucidas armas." (4)

Góngora de Marmolejo observa que en la guerra, "los capitanes iban atados unos rabos de zorra a la cinta por la parte trasera, que les colgaba e manera de cola de lobo, por braveza entre ellos usada estos traen los más señalados y valientes" (5).

Suárez de Figueroa también deja constancia del empleo de los blasones para distinguirse en la guerra: "Eran las armas de ciertos cueros de lobos marinos, que endurecidos y crudos

(1) Crónica. Ob. cit. p. 46.

(2) Crónica. Ob. cit. p. 200.

(3) Crónica. Ob. cit. p. 321.

(4) Crónica. Ob. cit. p. ...

(5) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 75.

llegan a tener la superficie de naturaleza de oncha. *Pintadas de diversos colores y adórnalas con diferentes divisas* (1).

Y no crean que solamente los prosistas se ocuparon de la heráldica araucana: los poetas de la época también han aportado sus noticias. Ercilla, en el Canto XXI de la Araucana, dice.

Seguían luego los pilmaiquenes,
Tuncos, renoguelenes y pñcones
Los itatas, mauleses y cauquenes
De *pintadas divisas* y pendones.

Pedro de Oña, en *Arauco Domado*, Canto IV, nos da la siguiente descripción.

En tres formados gruesos escuadrones
Presenta el enemigo la batalla,
De cruda piel cubierto y fina malla,
Y tremolando *enseñas* y pendones:
Ya los más fogosos corazones
Se van adelantando a la muralla,
Con mil cabezas colas y pellejos
De tigre, de león, de zorros viejos.

Entre los araucanos no se acostumbraba el tatuaje; pero al atenernos a lo que nos dice el Padre Sors, lo empleaban los pehuenches y los huilliches. La cita en que observa este hecho dice textualmente: "Estos (los pehuenches) y los Guilliches *suelen pintarse la cara, y mejor grabársela con varios dibujos que no se borran jamás* y sus mujeres hacen lo mismo" (2).

Carvallo y Goyeneche nos da otros datos sobre la costumbre

(1) Hechos de Don García Hurtado de Mendoza, p. . .

(2) Historia del Reino de Chile, por el P. Fray Antonio Sors.

Revista Chilena de Historia y Geografía, 1921-22. Tomo XXXIX.

p. 181 N.º 73.

12.—Etnología

de los araucanos de pintarse la cara: "Se adornan tanto los hombres como las mujeres con pinturas encarnadas de figura triangular que se ponen en las mejillas y barba, tirando por todo el rostro tres líneas negras desde los párpados y labio superior" (1).

La costumbre de pintarse la cara no se perdió, sino hace poco tiempo. En 1853, E. Reuel Smith, en la relación de su viaje a la Araucanía, describe la manera como las indias que vió lo hacían.

"Los colores que usan para pintarse la cara son el rojo y el negro. Son dos especies de tierra, las cuales se mezclan con grasa para que dure más tiempo su efecto. El rojo se aplica en una ancha faja que corre de una oreja a la otra y cubre las mejillas, los párpados y la nariz. El negro se usa para hacer resaltar las cejas, las puntas de las pestañas y las ojeras. El borde inferior de la faja roja que cruza las mejillas y la punta de la nariz es también señalado con línea negra, recta u ondulada. El gusto individual hace variar con frecuencia esta moda, agregándose en negro el dibujo de lágrimas que corren por las mejillas; pero la costumbre establecida se observa estrictamente aunque con modificaciones periódicas" (2).

El mismo autor, en otra página dice: «Por lo general el pintarse y ataviarse de joyas es considerado distintivo del bello sexo; pero no lo es exclusivamente, porque algunos de los mocitos se adornan de la misma manera, y aún cuando se contentan por lo general con trazar algunas rayas o manchas, no faltan quienes se pintan los ojos, la cara y aun los labios con mucho primor" (3).

Hablando de un *machitún* dice: "A esta señal, unos jó-

(1) Hist. de Chile.

(2) Los Araucanos; por Edmond Reuel Smith. Obra escrita en 1853. Traducción de Ricardo E. Latcham. Santiago 1914. pp. 117-8.

(3) Los Araucanos, por Edmond Reuel Smith. Obra escrita en 1853. Traducción de Ricardo E. Latcham. Santiago 1914. pp. 119-120.

venes desnudos y pintados de una manera que causa espanto montan a caballo sin montura y corren furiosamente al rededor de la casa, llenando el aire con sus alaridos y gritos" (1).

Ruiz Aldea también observa que a mediados del siglo XIX, los indios se pintaban la cara, aunque ya no tenían idea de donde se derivaba la costumbre. Dice: "Cuando van a los pueblos o a sus fiestas, tanto los hombres como las mujeres se pintarrajean de azul y colorado, valiéndose para lo primero del añil y para lo segundo, de una tierra aceitosa que llaman *colo*. La usan también como preservativo del aire, cuando tienen que pasar la cordillera, o para guardar el incógnito cuando entran en pelea" (2).

Raras veces era el tótem mismo que pintaban en la cara, cuerpo o escudo. Con más frecuencia era alguna figura simbólica, o hasta puede decirse geroglífica, la cual por uso generalizado llegó a conocerse como el signo representativo del tótem y por esta razón, al decaerse el totemismo, el significado de las pinturas, que aún perduraron, se olvidó poco a poco, sin que quedan descripciones de ellas, ni de lo que representaban.

Se nos puede objetar, que la costumbre de pintarse la cara y el cuerpo no es siempre indicio del totemismo; que muchas tribus que no conocían el totemismo la han usado, que otras no la relacionaban con el tótem.

Hemos tomado en cuenta todos estos hechos, y estimamos que entre los araucanos, era la manifestación exteriorizada, simbólica a veces, de su tótem, como lo era también la de llevar los cueros, colas o cabezas de los animales totémicos o las plumas, o cueros disecados de las aves. No queda duda de que los españoles consideraban estos adornos como blasones y hablan constantemente de ellos como *divisas*.

(1) Los Araucanos, por Edmond Reuel Smith. Obra escrita en 1853. Traducción de Ricardo E. Latcham. Santiago 1914. p. 143.

(2). Los Araucanos y sus costumbres; por P. Ruiz Aldea. p 21.

Los indios, en tiempos más recientes, no sabían el significado de muchas de estas divisas y se conformaban con decir que eran su *cüga* y heredadas de sus antepasados juntamente con sus apellidos. Según viajeros modernos la costumbre se había perdido conjuntamente con el recuerdo del tótem o *cüga*.

La costumbre de pintarse la cara se llamaba antiguamente *chillcán*, vocablo que posteriormente aplicaron a la práctica de herrar o marcar los animales con hierro candente. La marca misma la llamaron *chilca* y es curioso notar que en las comarcas subandinas de la región de Choapa, todavía llaman *chilca* a las rocas inscritas o pintadas. Más tarde, cuando para establecer la legalidad de ciertos documentos los españoles obligaron a los indios a estampar en ellos la señal de la cruz en constancia de su firma, certificada por los testigos, dieron a esta señal el nombre de *chilca* y por extensión de la idea, llamaron por la misma denominación todo papel firmado o carta y el verbo firmar y más tarde escribir *chillcán*, voz que en su origen no tenía otro significado que el de pintarse la marca o divisa o sea el tótem.

Molina dice respecto de este verbo lo siguiente: "Este arte admirable (de escribir) era absolutamente desconocido de los chilenos, porque aunque se encuentra en su lengua el verbo *chillcan* (escribir), este originalmente era sinónimo de *guirin* (*huirin*) que significa pintar. Ignoramos, pues, cual fuese la habilidad de ellos en la pintura; si debemos conjeturarlo de algunos efigies de hombres que se ven esculpidos en ciertas piedras, deberíamos decir que eran del todo ignorantes de este arte, porque no se puede ver cosa ni más boba, ni más desproporcionadamente imaginada" (1).

Se ve pues que Molina, aun cuando de una manera muy indirecta y poco precisa, relaciona el verbo *chillcán*, pintar,

(1). Compen. de Hist. Civ. Ob. cit. Lib. I. Cap. IV. p. 72

con los dibujos y geroglíficos que se hallan pintados en las rocas en muchas partes del país.

Para demostrar más claramente el papel que ha desempeñado el totemismo en la sociabilidad araucana, estimamos que conviene analizar más de cerca esta institución, especialmente en aquellas fases que se relacionan con las ideas y prácticas de este pueblo.

En este respecto, las definiciones que dan los principales autores que se han generalizado sobre este tema, no nos satisfacen del todo, porque en cada una de ellas encontramos algunos puntos que no son aplicables en todos los casos.

Frazer es uno de los que más profundamente ha estudiado esta cuestión; empero nos parece que se ha dejado influenciar demasiado por el aspecto australiano del totemismo, y sus deducciones no siempre están en completa conformidad con los hechos observados en América. Su definición es aceptable, hasta donde llega, pero inadecuada, por cuanto es muy vaga. El tótem, según él, es una "clase de objetos materiales que el salvaje mira con respeto supersticioso, creyendo que existe entre él y cada miembro de esta especie una relación íntima y muy especial" (1).

Reinach es un poco más claro, cuando dice "Se designa bajo este nombre el animal, el vegetal o más raramente el mineral o cuerpo celeste en que un clan reconoce 1.º un antepasado, 2.º un protector y 3.º un signo de reconocimiento" (2).

Lang resume como sigue: "a) El tótem da su nombre a la tribu, b) es considerado como el antepasado común de los animales actualmente vivos de la misma especie y de los hombres del clan; c) Cada tribu o clan tiene su tótem particular y respeta en todos los descendientes animales u hom-

(1) Totemismo, por J. G. Frazer.

(2) Cultes, Mythes et Religions, par Salomón Reinach. París, 1905.

bres del dios antecesor, los congéneres indisolublemente ligados por lazos de sangre" (1).

Los postulados b) y c) no los podemos admitir para los araucanos, en la forma presentada, por cuanto no se creían descendientes sino emparentados con el animal u objeto que formaba el tótem. Este parentesco se derivaba de una alianza de sangre, establecida entre el antepasado, fundador del grupo totémico y el animal u objeto elegido por él como tótem y transmitida a sus descendientes.

Tampoco podemos admitir la opinión emitida por Jevons, que el totemismo sea el punto de partida de la evolución religiosa de toda la humanidad (2), por que el totemismo araucano sólo incidentalmente se relaciona con el culto propiamente dicho y de ninguna manera es parte integrante de él.

W. Robertson Smith (3) y P. Lagrange (4) dan practicamente la misma definición que Lang, de manera que podemos omitirla. No más satisfactorias son las que dan Durkheim, Van Gennep, Powell, Hill-Tout y otros; todos agregan algún atributo que ellos consideran esencial, pero que no tiene lugar en el totemismo que estudiamos; o bien dan un significado a estos atributos que no es verdadero para todos los casos, aún cuando puede ser para algunos.

De todos los que han escrito sobre este tema, estamos más de acuerdo con las conclusiones generales expresadas por el Padre Trilles en su magnífico tratado sobre el totemismo de los Fan y en general con las del Mons. Le Roy.

Hablando de las deficiencias notadas en las definiciones de los especialistas, dice el P. Trilles: "Aprés avoir étudié

(1) Myth, Ritual & Religion por Andrew Lang. London 1895.

(2) F. B. Jevons. An Introduction to the History of Religion. London. 1896.

(3) Kinship & Marriage in Early Arabia. London 1903.

(4) Etudes sur les Religions Sémétiques. Paris.

Una lista más completa de las principales obras publicadas sobre el totemismo se encuentra en la Bibliografía al final de este trabajo.

les phénomènes divers qui rentrent le totémisme et le totem, nous aurons a ecarter un assez grand nombre de faits que certains auteurs ont voulu, á tort croyons—nous, y faire rentrer: ces faits ont néanmoins avec le totémisme une connexité étroite, et même y pénètrent assez parfois pour qu'on ait voulu y voir tantôt la cause, eficiente, le fondement même du totémisme, tantôt une de ses principales sources. L'exogamie sur laquelle plusieurs savants ont voulu faire reposer tout le totémisme, est dans ce cas" (1).

Prosigue "Estos hechos aún cuando se relacionan al tótem por estrechos lazos, parecen no obstante, poderse separar, por no derivarse del mismo origen y por pertenecer a otro conjunto cultural. Tales son:

- | | | |
|---|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> 1.º El fetiche 2.º El tabu (objeto) 3.º El nagual | } | <p>que son diferentes del tótem considerado como objeto.</p> |
|---|---|--|

Otros hechos o reunión de hechos se relacionan con el totemismo por ciertos puntos en común, pero que no son sin embargo del mismo origen. Tales son:

- | | | |
|--|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> 1.º El fetiquismo 2.º El tabu (doctrina) 3.º El nagualismo 4.º Las prohibiciones rituales 5.º La exogamia y la endogamia. 6.º Las sociedades secretas (2) | } | <p>que son diferentes del totemismo considerado como cuerpo de doctrina.</p> |
|--|---|--|

Con todo esto estamos de acuerdo, por lo que se refiere

(1) Le totémisme chez les Fan. Munster 1912. p. 23.

(2) Le totémisme chez les Fan. Munster 1912. pp. 23 y 24.

a nuestro estudio, como también con la mayor parte de los fundamentos del autor para arribar a estas conclusiones; y por tanto tendremos ocasión de citar con frecuencia sus opiniones.

Trilles acepta con una reserva, como definición del totemismo, la de Loret (1) que completa con la de Dechelette (2). La definición así propuesta, resulta como sigue: "El tótem es ante todo: 1.º Un atributo étnico, la insignia del clan. 2.º El nombre materializado del clan. 3.º El antepasado o pariente, ser tutelar, cuyo favor debe conservarse a todo trance."

Por nuestra parte aceptaríamos esta definición, con la modificación del inciso 3.º en el sentido que el antepasado mismo no es el tótem, sino que esto se refiere al ser con que el antepasado ha hecho una alianza en beneficio de su posteridad. Como se colige por sus explicaciones posteriores, es este el sentido que también le da Trilles, quien resume su opinión respecto del tótem en la forma siguiente:

- 1.º El tótem es siempre un ser viviente y tutelar.
- 2.º Este ser tutelar se materializa en algún objeto a fin de poder manifestar su protección.
- 3.º El ser tutelar es ordinariamente un animal, más raramente un vegetal y más raramente aún un mineral, a que se atribuye una vida especial.
- 4.º Cuando el tótem es un espíritu, éste se materializa o se concreta, bien en un fenómeno natural como el trueno, sea en una manifestación cualquiera que lo simboliza.
- 5.º Este fenómeno natural, como el trueno, el rayo, el arco iris, se materializa a su turno, sea por intermedio de un objeto que tiene relación inmediata con ellos mismos, como la mica por el trueno, ciertas "piedras del cielo" para

(1) *L'Egypte au temps du Totémisme*. París 1906.

(2) *Manuel d'Archéologie Préhistorique*. París 1896. Voz. Totémisme.

el rayo o el relámpago, sea por un objeto determinado por el sacerdote, como por ejemplo ciertas piedras manchadas de una manera especial" (1).

Para poder aceptar estos postulados para el totemismo de los araucanos, debemos hacer algunas observaciones.

El tótem es siempre viviente, en el concepto del indígena, aún cuando no siempre lo es para el hombre civilizado. A veces, como lo admite Trilles y otros, puede ser un objeto inanimado—piedra, río, mar, etc, pero en estos casos los hombres primitivos lo dotan de vida, poder y volición y llega a ser para ellos un ser viviente y como tal puede ser tutelar.

Esto lo notamos especialmente entre los araucanos, cuyos tótemes, como vimos más atrás, se componían en gran parte de seres que nosotros consideramos inanimados; p. ej. *cura* piedra, *llanca* chaquira, *licán* piedrecilla cristalina, *pülqui* flecha, *huaiqui* lanza, *lemu* bosque, etc, etc. los que en general no eran simbolizaciones de otros tótemes, pero que a veces tenían otros símbolos que los representaren.

Entre los araucanos la lluvia estaba representada por el agua corriente, y ésta a su turno por una rana, cuya especie variaba según la localidad. Empero estos indios tenían, entre sus tótemes, algunos de una categoría que no sabemos que se haya notado en otra parte. Son estos los que se refieren a algún hecho o acto ejecutado; como *tipay* el que salió, *amui* el que anda, el andarín, *lesi* el que corre, el corredor etc. Como eran bastante comunes, es de suponer que se referían a algún ser—probablemente algún animal—que se conocía con estos apodos.

Otro tótem que era muy común en todas partes del país era *pillán*, que significa espíritu o manes del antepasado, fundador de la familia o clan. Según la opinión de Trilles,

(1) Le totémisme chez les Fan. p. 74.

este tótem debía materializarse en el trueno, que a su vez sería materializado por algún mineral, relacionado en el concepto indígena con este fenómeno. Pues bien, el trueno y el rayo eran, para los araucanos, manifestaciones de *pillán* y los meteoritos que caían eran llamados *hachas de pillán*, pero no eran considerados materializaciones del tótem, ni tampoco figuraban en la nomenclatura tótemica, en cuanto hemos podido averiguar.

Las fuerzas de la naturaleza como el trueno, el rayo, el viento, la lluvia los temblores, o terremotos, las tempestades, las erupciones volcánicas no eran consideradas por los araucanos, como entidades en sí mismo, sino miradas como fuerzas de que disponían los espíritus para efectuar sus voluntades, o demostrar su enojo, displicencia, etc. Por tanto no las vemos figurar entre los tótemes de este pueblo, y sí sólo entre los símbolos de potencia de sus *pillanes*. Las fuerzas que hemos mencionado eran las manifestaciones visibles de esta potencia y voluntad; como eran la manifestación de su existencia los volcanes, en los cuales suponían que tenían su residencia los *pillanes*. El símbolo de los volcanes era la piedra pomez (*pinono*), pero esta jamás era tótem, al igual que los meteoritas *pillantoqui* eran la representación simbólica de la potencia del *pillán* pero nunca llegaron a ser tótemes.

La categoría de tótemes más numerosa y repartida entre los araucanos era la relacionada con la cosmografía, como el sol, cielo, agua, mar, río, laguna, montaña, bosque, etc; pero es curioso notar que ni la luna ni las estrellas figuran. Los araucanos consideraban a todos y cada uno de estos como seres vivientes y sintientes, dotados de atributos humanos, de volición sentimientos y poderes misteriosos. Así se enojaban, se embravecían, favorecían o se oponían a los deseos humanos y estos atributos los daban a conocer de una manera visible y palpable. El mar, cuando se enojaba, levantaba sus olas, rugía, imposibilitaba la navegación y des-

truía cualquier incauto que no se había refugiado de su furia. Los ríos crecían y mermaban a voluntad, producían inundaciones, formaban corrientes y remolinos para dificultar su tránsito; el cielo mostraba su agrado o su enojo por el estado del tiempo: se nublaba o se aclaraba a su antojo, enviaba o retardaba sus lluvias según le parecía: el sol quemaba o se escondía, las vertientes se secaban o se mermaban, y todos, de mil maneras, hacían aparente su buena o mala voluntad.

Los indígenas no se ocupaban de causas y efectos, ni reconocían tal lógica o consecuencia. Para ellos nada sucedía al azar, todo era premeditado y proveniente de la volición de los seres indicados. Con todo, por la misma naturaleza de estos objetos, necesitaban algún símbolo que les representara en los ritos y ceremonias y que pudiera reemplazar el tótem en las mil y una diligencias diarias en que este participaba.

Al desaparecer el totemismo entre los araucanos, quedaron muy pocos recuerdos respecto de sus ritos, prácticas y símbolos y ha sido con mucha dificultad que hemos podido reunir algunos datos y reconstruir algunos de ellos.

El agua (*co*), tótem bastante difundido, se refería simplemente a las aguas lluvias; las vertientes y los pequeños riachuelos formados exclusivamente por ellas y por la mayor parte temporales. No incluía las aguas de los ríos de las lagunas o del mar, las que para el indígena no tenían ninguna relación con la lluvia, ya que existían siempre, lloviera o no lloviera.

El símbolo representativo del tótem agua, era una especie de rana que variaba de una localidad a otra, pero era generalmente la grande, llamada *gaquin*, que habitaba los lugares pantanosos, u otra más chica llamada *linqui*, que se hallaba con más frecuencia en las inmediaciones de las vertientes. A estos batracios se atribuían influencias especiales sobre las aguas pluviales. Aquí, otra vez, confundían causa y efecto.

Como notaban que cuando se secaban las aguas de las vertientes o de los pantanos, desaparecían las ranas y cesaba su canto nocturno, suponían que esto sucedía porque el tótem se había enojado por alguna falta de comisión u omisión, y que las ranas habían hecho secarse las aguas. Para propiciarles efectuaban *nguillatunes* o rogativas; ofrecían sacrificios al tótem y solicitaban la vuelta de las lluvias. La sociedad esotérica (1), a cuyo cargo estaba la provisión de las aguas y las lluvias, se encargaba de estas rogativas, y por sus ceremonias mágicas influenciaban al tótem para que devolviera las lluvias que había quitado, o para que las quitara cuando habían sido demasiado abundantes.

El símbolo del mar variaba según la zona de la costa. En la región de Arauco, era el *cochayuyo*, *mügo* (*Durvillea utilissima*) Al sur del Imperial era reemplazado por el rayo (Raja Sp.) el cual era considerado por los araucanos ser mitad animal, mitad pez, de que tenían un respeto supersticioso y que originó uno de sus mitos.

En las costas al sur del río Bueno, como también en las de Cautín el símbolo era otro aún, representado por el lobo marino, *lame*, que frecuentaba las playas rocallosas de los lugares más apartados de las poblaciones.

El *cochayuyo* figuraba en todas las ceremonias de los verdaderos araucanos (de Arauco) y entre los indios de Imperial la cola del rayo era guardado con especial reverencia y considerada de gran eficacia en las rogativas de los indios pescadores de la región, y lo es aún en la actualidad, cuando los indios han perdido toda noción del porqué y solamente guardan la costumbre como reliquia supersticiosa de sus antepasados. El símbolo usual de los indios de Carelmapu, es decir el símbolo visible y práctico que figuraba en las ceremonias eran

(1) En capítulo aparte trataremos de la existencia y formación de las sociedades esotéricas de los araucanos.

los colmillos, las gualetas o algún hueso del *lame* que representaba su tótem, el mar (*lavquén*).

En algunas partes del centro de la Araucanía, pero más especialmente al sur del Toltén, el tótem río, *leuvu*, era bastante común. La materialización de este tótem se conocía con el nombre de *alihuén* y consistía en ciertos árboles arrastrados por las corrientes en sus creces y que quedaban rezagados en alguna curva abrupta o encallados entre las rocas que interrumpían el curso de las aguas. No todos los árboles arrastrados eran *alihuén*; tenían que reunir ciertas cualidades. En el primer lugar debían ser invisibles en su paso por el río, o dejarse ver sólo momentáneamente, sumergiéndose en seguida. También debían ser peligrosos y dañinos, lanzándose sin prevención sobre las piraguas y hundiéndolas; debían quedar en acecho en las partes más traficadas de los ríos, cerca de los vados o pasos de las embarcaciones, donde más perjuicio, podían hacer. Eran en efecto muy temidos y respetados y los indios les hacían frecuentes sacrificios y rogativas, especialmente durante los meses del crece, cuando eran más temibles y es uno de los motivos porque los *nguillatunes* casi siempre se afectaban a la orilla de los ríos. No todos los árboles ni aún cuando llenaban muchos de estos requisitos eran *alihuén*. Tenían que ser secos y descortezados. Sin embargo todas estas condiciones eran relativamente fáciles de reunir en una zona cubierta de bosques y donde abundaban los árboles de madera dura y pesada que no flotaba. Cuando los indios encontraban varado un árbol de estos, dejado por las aguas, lo consideraban de buen agüero, sobre todo si estuviera en la vecindad de sus habitaciones, porque creían que había elegido ese lugar para estar más cerca de sus protegidos, y como se había hecho visible y ya no les hacía daño lo tenían por mucho beneficio. Le hacían muchas ofrendas y sacrificios y elegían ese sitio para hacer sus *nguillatunes*.

La cruz entre los araucanos, era el símbolo del cielo *huenu* (bóveda celestial o firmamento visible) y significaba los cuatro puntos cardinales, representados a su vez por los cuatro vientos quienes eran los ministros especiales de este tótem.

Mucho se ha escrito sobre el símbolo de la cruz en América, y en general los autores están de acuerdo con Quiroga (1) quien vió en ella, el símbolo de la lluvia. Los argumentos avanzados hasta hoy no son muy concluyentes; pero son en parte aclarados por las creencias de los araucanos.

Los tótemes *huenu* cielo, *antü* sol y *co* agua, eran muy íntimamente ligados en las ideas cosmogónicas de este pueblo y a ellos especialmente se dirigían las rogativas en tiempos de sequía, de tempestades, de inundaciones u otros fenómenos atmosféricos. A la vez, estos tótemes, eran como hemos visto, los más comunes y más repartidos de todos.

El *huenu* o bóveda celestial no representaba directamente la lluvia; pero era el gran encubridor que ocultaba el sol y las nubes a voluntad. Estas dos entidades moraban en el *huenu* y este solamente permitía que apareciera una u otra o ambas a su antojo, y era por tanto el más potente de todos los tótemes. Las nubes a su vez eran la morada de las lluvias, cuya materialización era el agua *co* simbolizada por el sapo o la rana que en este respecto se llamaban *arümco* o *ngenco* dueño o protector de las aguas. Este concepto respecto de la rana, provino del hecho de que las vertientes y aguadas, a menudo enturbiadas por el paso de animales, después de poco rato volvían a ponerse claras y cristalinas, obra imputada a las ranas.

Los pueblos que derivan su sustento de la agricultura, son especialmente dependientes de las lluvias para sus cosechas y es natural, que, para ellos, las fuerzas atmosféricas

(1) Adán Quiroga. La Cruz en América.

sean de la mayor importancia. Las tres entidades que hemos mencionado, distintas entre sí, pero siempre obrando en conjunto, eran las que en todas partes habían asumido una preponderancia, ya deificadas como entre los peruanos, ya en forma de tótem, como entre los araucanos.

Si las lluvias se retardasen y las siembras comenzasen a resentir la falta de agua, la comunidad entera sentía los efectos y consecuencias y hacia rogativas colectivas para contrarrestar los perjuicios acarreados por la sequía prolongada. En estas ceremonias, los grupos totémicos, quienes se miraban como descendientes de estas tres entidades, asumían la parte directiva en los ritos. Los del tótem *huenu* rogaban al cielo que permitiera salir de su escondite a las nubes portadoras de la lluvia. Los del tótem *antü*, rogaban al sol que cubriese su cara o que se escondiera para hacer lugar a las nubes; y los del tótem *co* tenían a su cargo los ritos mágicos con que llamaban a las nubes y facilitaban la caída de las aguas lluvias. En el caso contrario, de una superabundancia de lluvia, los procedimientos se invertían, para que cesara de llover.

Es fácil ver entonces el íntimo consorcio que existía entre estos tres tótemes y la razón porque se les encuentra siempre unidos en los cultos andinos. Por esto, la hipótesis de Quiroga tiene un fondo verdadero, aún cuando sus explicaciones han sido incompletas (1).

Al oriente de los Andes, el símbolo de la lluvia parece haber sido el avestruz, que reemplazaba allí al sapo o rana chilena. Con esto se explica el por qué en muchas regiones de Chile, este tótem traído de la Argentina por los pehuenches, los moluches y los puelches, también figuraba en el lugar preferente en los *nguillatunes* o rogativas para pedir lluvia.

(1) Los símbolos totémicos de *huenu* cielo, *antü* sol, y *co* agua, se encuentran con mucha frecuencia entre los dibujos pintados o grabados en las piedras y rocas halladas en tanta abundancia en algunas partes

El *pillán* otro de los tótemes araucanos muy comunes, también presenta algunos puntos muy interesantes y fáciles a conducir a serias confusiones. Su materialización asumía la forma humana y se representaba por efigies de madera de hombres o mujeres en estado de completa desnudez con los órganos sexuales bien señalados. El estado desnudo indicaba que eran espíritus y era preciso indicar el sexo, porque los *pillanes* podían ser de cualquiera de los dos sexos, por cuanto el antepasado era ya hombre, ya mujer, según si la familia se hubiese fundado durante el régimen de filiación materna o paterna.

La mayor parte de estos efigies era de sexo femenino y esto está de acuerdo con lo que sabemos de la prevalencia de la filiación materna. También se encuentran en algunas partes de la Araucanía, dibujos pintados en las rocas o gra-

de la región cordillerana, tanto por el lado chileno como por el argentino, solamente que los símbolos no son siempre los mismos en todas las regiones. Por ejemplo, el tótem *huenu* es a menudo representado por la cruz, pero hay zonas donde este símbolo no aparece, aunque en ella el tótem era común. El sol era casi siempre representado por un círculo con rayas en su contorno, con o sin una cara humana dentro de su circunferencia. El tótem *co* agua, en Chile era representado y materializado por la rana, cuyo símbolo figurado era un círculo con punta en el centro; pero en algunas partes del noroeste argentino el símbolo parece haber sido las pisadas del avestruz; aunque es posible que también la rana era considerada como materialización del mismo totem, a juzgar por los dibujos de este batracio que se halla con frecuencia en la alfarería mortuoria de la región.

Todos estos símbolos se hallan constantemente en las piedras y rocas cubiertas de geroglíficos; como también las representaciones de otros tótemes como *vilu* culebra, *luán* huanaco, *huala* pato, *nahuél* tigre, *cheuque* avestruz, *manqui*. cóndor etc., etc. Muchos de los signos que no son descifrables deben pertenecer a los símbolos de otros tótemes, cuyos significados ahora se han perdido. Por ejemplo las figuras humanas que aparecen con sus partes genitales en evidencia no son como puede suponerse representaciones de hombres o mujeres propiamente dichos, sino la simbolización del totem *pillán*-espíritus de los antepasados. Los demás símbolos solamente se pueden conjeturar, y eso en algunos casos; mientras que una gran parte de los geroglíficos son ahora indescifrables, y las diferentes tentativas hechas para traducirlos han sido hasta aquí puras imaginaciones vanas, sin ninguna base.



POSTE FUNERARIO (de un cementerio indígena de TIERRA
parte superior)

bados en ellas que representan las partes sexuales, mayormente femeninas. El Dr. Aureliano Oyarzún nos da una relación de algunas de estos signos totémicos, esculpidos en las rocas en la vecindad de Llaima, y en otras partes de la región cordillerana se encuentran con frecuencia. En ciertas partes del país se han desenterrado figulinas de greda en forma humana que presentan los mismos caracteres de desnudez y bien indicados órganos sexuales, que se han considerado idolillos. Pero los indios chilenos jamás tuvieron el culto de ídolos y no nos cabe duda de que estas figulinas representan al *pillán* en su carácter de tótem, de que son los símbolos.

Lo mismo como la lluvia se refugiaba y moraba en las nubes, los *pillanes* moraban en los volcanes y en los cerros altos y cónicos. Los agentes y ministros del cielo eran los vientos; los de los *pillanes* eran todas las manifestaciones del fuego, el rayo, el trueno, las erupciones volcánicas, los terremotos, etc.

Es curioso notar que el *pillán* desempeñaba un doble papel en este caso, el de tótem o ser epónimo, de que tanto hemos hablado, y el de antepasado. Explicaremos esta anomalía cuando tratemos de las ideas religiosas de los araucanos (1).

Con el tiempo, se ha olvidado el verdadero significado de estas ideas y ritos, pero continúan en forma más fantástica en los mitos y leyendas que aún se conservan y se repiten entre los indios. Algunos de estos han sido recogidos y publicados, pero queda un inmenso tesoro folklórico sin tocar aún. De

(1) Encontramos en Fernández de Pulgar una curiosa mención del apellido *Pillán*. Dice: "A todos los fuertes y extremados que exceden a los otros en prudencia y en audacia, les dan el nombre de su falso dios, y les llaman *Pillanes*, esto es divinos y el mismo honor participan a sus cantores y otros ministros en estos sacrificios.

Esto es por supuesto erróneo, lo que es más verosímil es que el autor, encontrando entre los de este apellido, personas de las cualidades que él indica, haya creído que les daban el nombre en vista de estas cualidades.

estas leyendas publicadas, complementadas por muchas que pudimos recoger personalmente y que aún permanecen inéditas, hemos podido reconstruir en parte las ideas y creencias que debían haber sido corrientes entre los araucanos en tiempos lejanos, y que, aun cuando ellos hoy no lo sospechan, arrojan alguna luz sobre sus antiguas costumbres totémicas.

Cuando el tótem era algún animal o ave, el símbolo visible y presente, él que figuraba en todas las ceremonias y ritos totémicos, era generalmente una parte de dichos seres: la piel, la cabeza, la cola, las uñas o garras, los dientes o colmillos, las plumas, las alas, etc. o en casos excepcionales, cuando no era posible conseguir semejante recuerdo, en una efigie tallada groseramente en madera o modelado en greda. El hallazgo de algunas de estas efigies en las antiguas sepulturas ha dado lugar a que algunos autores hayan creído que los indios chilenos eran adictos a la idolatría; pero como hemos dicho al hablar de los *pillanes*, estas figuras de piedra, greda y madera son, en nuestra opinión, representaciones de sus tótemes y jamás han sido ídolos en la acepción general de esta palabra, es decir objetos de adoración. Son más bien insignias o símbolos, como quien dice escudos de armas.

Los araucanos solían colocar insignias totémicas en las casas de los jefes de familia o del clan. A menudo eran maderos o postes labrados con una ruda representación del tótem o de su símbolo y el mismo se pintaba con frecuencia en los muros de las habitaciones, en las rocas vecinas o en otra parte conspicua.

Esta costumbre llamó poco la atención de los españoles, excepción hecha a la región en que se fundó la ciudad Imperial. Aquí hallaron los conquistadores postes plantados delante de las casas, en cuyo extremo superior habían figuras talladas que ellos suponían representar águilas de dos cabezas. Es posible que esto tampoco les habría llamado la atención

si no hubiera sido que las armas imperiales de Carlos V. monarca reinante en España, eran justamente el águila de dos cabezas, de la casa real de Austria. Muchos dicen que, por esta coincidencia, pusieron el nombre de Imperial a la nueva ciudad que se fundaba.

Ha sido puesto en duda, especialmente por Barros Arana, la veracidad del hecho de haberse encontrado semejantes figuras o insignias en las casas de los indios y considera que era ilusión de los españoles; pero las razones en que se funda son por demás débiles. Dice: "Sin embargo se sabe que aquellos indios no eran escultores ni pintores. Parece que lo que dió lugar a esta ilusión de los conquistadores fué el hecho siguiente. En los techos de las chozas de los indios dejaban salientes las puntas de las varas sobre las cuales se amarraban la paja que las cubría. Estas puntas se juntaban sobre los techos en forma de cruz y en ellas los indios, inducidos por una de sus numerosas supersticiones, ensartaban las cabezas de ciertas aves para alejar males i hechizos al hogar. Los españoles creyeron ver en esta costumbre las águilas de dos cabezas de las armas imperiales de Carlos V" (1).

Como se ve no es más que una opinión personal, basada en su concepto de la incapacidad de los indios de haber tallado semejantes figuras. El hecho con que pretende explicar la ilusión de los españoles no carece de ingenio, pero no pesa contra las aseveraciones de tantos testigos oculares. Y no crean que era testimonio de personas ignorantes o iletradas. Figuran entre los testigos todo el Cabildo de Valdivia, los historiadores Góngora Marmolejo, Mariño de Lovera y Alonso de Ercilla y todos declaran lo que han visto, no lo que les han contado. No hablan de palos coronados de cabezas de aves muertas, sino de palos labrados en forma de águilas, ó algo que ellos tomaron por tales.

(1) Hist. de Chile. T. I. p. 399 nota 23.

Las primeras noticias al respecto se encuentran en una carta del Cabildo de Valdivia a S. M. fechada el 20 de Julio de 1552. El párrafo pertinente de la carta dice: "púsole este nombre porque en aquella provincia (Cautín) y en esta (Valdivia) *en la mayor parte de las casas de los naturales se hallaron de madera hechas águilas de dos cabezas*" (1).

Góngora de Marmolejo, presente en el descubrimiento y fundación de la ciudad, dice en su historia: "y le puso Imperial porque en las casas que los indios tenían había *en unos palos grandes que subían desde el suelo encima a lo alto de las casas una braza y más, en el remate de la misma madera en cada uno un águila con dos cabezas*. Tomándolo por buen pronóstico de imperio, le puso aquél nombre de Imperial" (2).

Ercilla, en *La Araucana*, Declaración de Algunas Cosas de esta Obra; en la voz "Cautén", dice: "llamáronla la Imperial porque cuando entraron los españoles en aquella provincia hallaron sobre todas las puertas y tejados águilas de dos cabezas hechas de palos, *a manera de tímbrs de armas*, que cierto es extraña cosa y de notar, pues jamás en aquella tierra se ha visto ave con dos cabezas."

Mariño de Lovera, también testigo de vista de lo que escribe y uno de los primeros vecinos de la nueva ciudad, nos da otros detalles en el párrafo que copiamos. "Tienen las casas de estos indios ciertos remates sobre lo más alto a la manera que están las chimeneas galanas de España. Estos remates son *unas águilas de madera* de un cuerpo, cada uno con dos cabezas como las que traía el emperador Carlos en sus escudos. Son estas águilas hechas tan exactamente, que parece no habrá pintor que las dibuje con más perfección, ni escultor que acierte a entallarlas más al vivo, y preguntados los indios si habían visto en su tierra aves de aquella fi-

(1) Gay. Documentos. T. I. p. 149.

(2) Hist. pp. 24-25. Col de Hist. de Chile. Tomo II.

gura para sacarles tales retratos, respondieron que no, ni sabían el origen dellas por ser cosa antiquísima, de que no tenían tradición más de que así las hallaron sus padres y abuelos" (1).

Por nuestra parte lo creemos muy verosímil que hayan existido tales figuras, sin asegurar que representaban águilas de dos cabezas. Figuras talladas parecidas las hemos visto en sus *ellunes* o cementerios, en diversas partes de la Araucanía, sin que los indios que los labran sepan lo que representan ni su significado; y contestan toda pregunta sobre este punto con la consabida respuesta. "Así lo hacían nuestros antepasados".

La figura a que nos referimos, tiene una forma que con un poco de imaginación se puede muy bien tomar por la representación de una ave de dos cabezas, con las alas extendidas. En un trabajo anterior reprodujimos la fotografía de un cementerio indígena, en que aparecen varias de estas figuras, talladas en madera y que tendrían una altura de dos y medio a tres metros fuera del suelo y algunas más aún (2). Esta forma con pequeñas variaciones, era muy común hace veinte años, en todos los cementerios netamente araucanos, al lado de otras en forma de cruz, y de figuras humanas desnudas, coronadas por lo que a primera vista parecen sombreros de copa, pero que en realidad son representaciones de coronas de plumas (*perquin*) llevados por los araucanos antiguos en todas sus ceremonias.

Un autor norte-americano, R. Reuel Smith, quien hizo una jira entre los indios araucanos en el año 1853, escribe a este respecto, hablando de un cementerio que vió al sur del Cautín: "Sobre cada sepultura se había plantado un tronco de diez o doce pies de alto, rudamente esculpido para re-

(1) Crónica, Ob. cit. p. 125.

(2) Antropología Chilena, p. 38.

presentar el cuerpo humano. El cacique—porque sin duda habría sido algún jefe—se encontraba en el centro del grupo sin más vestidos que un sombrero y una espada, y por ambos lados estaban alineadas sus mujeres *in puris naturalibus*.

Cualquiera que fueran las otras faltas en que había incurrido el escultor, no había dejado lugar a duda respecto del sexo de sus figuras y esto parece haber sido su principal empeño. Estas figuras, por rudas que sean, exigen cierta habilidad y los pocos indios que se dedican a este arte logran una abundante cosecha, porque una figura labrada, considerada indispensable para la sepultura de un ricachón, vale uno o dos bueyès gordos, según el tamaño y esmero de su elaboración" (1). Todo esto confirma lo que dijimos un poco más atrás y es muy probable que la familia a que pertenecía el cementerio había descendido de antepasados del tótem *pillán*.

Hablando de la costumbre de plantar la insignia totémica sobre la sepultura del difunto, en muchas partes se encontraban lanzas usadas en este respecto, especialmente cuando el muerto había sido un insigne guerrero. Pero es probable que su origen se debía a que llevaba el apellido o tótem *huaiqui*, que significa lanza, y que era relativamente común a tiempo de la conquista.

El mismo autor norte-americano que hemos citado más arriba nos da también noticias de esto, aunque sus datos no acuerdan con la idea que expresamos. Dice: "Sobre la tumba de un célebre cacique que se llamaba Cari Coyám (roble verde) se había plantado a la cabeza y al pie, un poste en forma de horqueta que sostenían un palo atravesado sobre el cual estaba tendido el cuero del caballo favorito del cacique. La condición del difunto estaba señalada por una lanza de co-

(1) The Araucanians. Obra escrita en inglés y traducida al castellano por R. E. Latcham. Santiago de Chile. 1914. p. 216.

ligüe, de la cual pendía una banderola blanca" (1). En otra parte dice: "Encontré una diferencia marcada entre los cementerios de esta región (Cautín) y los de más al norte, pero puede ser casual, debido a la mayor abundancia de madera en esta vecindad.

En vez de los postes y palo transversal notado en Budeo casi todas las sepulturas estaban rodeadas de tablones en forma de cierre, en medio de los cuales se levantaba una larga lanza" (2).

La costumbre de colocar el tótem tallado delante de la puerta o la casa del jefe de la tribu, del clan o de la familia, como igualmente sobre las sepulturas, era muy común entre muchas tribus americanas y de otras partes del mundo. Los haidas y otras tribus de la Columbia Británica, los neozelandeses, algunos isleños de la Polinesia, etc, usaban postes, tallados de una manera muy primorosa y aún pintados de diversos colores.

Entre los incas, antiguos aimaraes y otros pueblos peruanos se acostumbraba tallar el tótem en madera o en piedra, sobre las puertas de sus casas y en sus sepulturas solían colocar figurines de greda que también lo representaban.

Es probable que una parte de la alfarería zoomórfica y antropomórfica que se halla en las antiguas sepulturas indígenas de Chile, se debe a esta costumbre de señalar el lugar de entierro con representaciones del tótem del difunto.

Relacionadas con el tótem, son también indudablemente las piedras pintadas y grabadas con figuras que parecen geroglíficas y que se hallan con tanta abundancia en algunas regiones subandinas, por ambas faldas de la cordillera desde Columbia hasta Chiloé. Refiriéndonos a la región de

(1) *The Araucanians*. Obra escrita en inglés y traducida al castellano por R. E. Latcham. Santiago de Chile, 1914, p. 86.

(2) *The Araucanians*. Obra escrita en inglés y traducida al castellano por R. E. Latcham. Santiago de Chile, 1914, p. 135.

la Araucanía, diremos que estas piedras son menos numerosas que más al norte, pero donde las hay, es fácil, muchas veces, distinguir el tótem, como por ejemplo *antü*, sol; *vilu*, culebra; *luán*, huanaco; *cheuque*, avestruz; *nahuél*, tigre; *pani*, león, pero otros que figuran por sus símbolos, no se pueden descifrar por no saber, sino en muy raros casos, cuales eran los símbolos y a que tótem se referían los que se ven. Entre los indios no quedan nociones respecto de estas piedras escritas y no son para ellos más que cosas de sus antepasados. Sin embargo, guardan para ellas gran respeto por no decir reverencia y todavía suelen hacerlas ofrendas.

Hablando de esta costumbre, dice Orelie Tournens, en su libro *L'Araucanie*: "Adoran en especial al sol y en seguida a los geroglíficos, cada vez que pasan por donde los hay dejan alguna ofrenda y hacen invocación. Las ofrendas no tienen valor intrínseco, sólo que a veces consisten en frutas o un puñado de harina. Las demás suelen ser jirones, ramitas de árboles o arbustos. Las dejan al lado de los geroglíficos o en los hoyos de las piedras y después de hacer una invocación se retiran" (1).

Entre las piedras que más han llamado la atención de los indígenas y que son objetos de veneración para ellos, aún en la actualidad, se hallan las que en algunas partes son numerosas y se llaman vulgarmente piedras de tacitas. Estas tienen en su superficie perforaciones hechas por mano del hombre, de dimensiones diversas. Generalmente su diámetro fluctúa entre 15 y 20 centímetros y su profundidad de 5 a 25 centímetros, habiendo algunas de mayores dimensiones. Se ha supuesto que su destino ha sido para moler granos, etc, pero este empleo no parece haber sido el original, por cuanto

(1) A mediados del siglo pasado, un francés, Orelie Tournens, haciéndose amigo de los araucanos, se declaró rey de la Araucanía y fué apresado y deportado por el gobierno chileno. Su libro se publicó en París en 1873.

no siempre se hallan en inmediaciones de las antiguas habitaciones, ni tampoco todas se prestan para este objeto.

Un examen de muchas de estas piedras en las provincias centrales de Chile, nos ha sugerido la idea que su destino era más bien ritual.

Nos llamó la atención que se hallaban siempre al lado de alguna corriente de agua. A menudo estos arroyuelos están en la actualidad completamente secos, y solamente corre agua por ellos después de fuertes lluvias y por algunas horas o días. Sin embargo un estudio de sus lechos permite establecer por el desgaste de las rocas y piedras de sus cursos, que en algún tiempo deben haber arrastrado considerable caudal de agua.

Entre los tótemes más comunes de los indios chilenos eran *co* agua y *cura* piedra. Sus principales rogativas hechas al *pillán* y probablemente a sus tótemes, se hacían en tiempo de las sequías que amenazaban acabar con sus siembras; o cuando las lluvias torrenciales inspiraban temor de inundaciones y otros peligros.

Creemos posible que las excavaciones hechas en las rocas al lado de las corrientes de agua, generalmente poco apropiadas para morteros, pueden haber sido los lugares, elegidos para sus rogativas y los hoyos para recibir la sangre, chicha, cereales y otras ofrendas acostumbradas en semejantes ocasiones. Puede ser también que consideraban que estas mismas piedras eran la morada del tótem *cura*. Esto explicaría la veneración en que tenían estas piedras, que algunos han traducido en *culto de la piedra* y cuya supervivencia se nota hoy en día.

Después de la decadencia del totemismo quedaría la costumbre de venerar semejantes piedras, pero la razón se olvidaría y por extensión de la idea se haría común a cualquiera piedra que presentaba excavaciones, fuesen debidas a agencia humana o a causas naturales, como también a otras de

formas extrañas, las cuales en las creencias supersticiosas de los indios se deberían a las influencias de sus antepasados.

Ya que hemos esbozado algunas de las formas visibles en que se traducía el tótem entre los araucanos, debemos, para comprender mejor la relación que tenía con los ritos, las prácticas y costumbres diarias, examinar más al fondo el verdadero concepto y las funciones del tótem.

Las definiciones, como hemos visto, indican algunas generalidades, pero son muy vagas y explican poco: se refieren más bien a los atributos del tótem y no a lo que es éste, intrínseca y extrínsecamente, cosa que no es dable hacer en pocas palabras.

Para llegar al origen del tótem, es preciso suponer un tiempo en que no existía. En aquel tiempo, el salvaje tendría ideas animísticas poco desarrolladas. Viéndose vivo, con ciertos gustos, deseos, necesidades, sentidos, y volición, creía que todos los objetos que veía a su rededor tendrían una personalidad semejante a la suya y con iguales atributos. Poco a poco iba adquiriendo el concepto de un espíritu que podría separarse a voluntad del cuerpo, y no haciendo ninguna distinción entre los seres animados y los inanimados, los cuales no existían para él, también dotaba de espíritu todos los objetos a su contorno. Encontrando en la naturaleza, muchas fuerzas y fenómenos que no podía explicar, suponía que estos eran manifestaciones de los espíritus, ya de los muertos, ya de los otros seres. Como él no podía producir estas manifestaciones directamente, suponía que dichos seres tendrían poderes más potentes que los suyos y que por consiguiente le convenía estar en armonía y buenas relaciones con ellos, para poder aprovechar estos poderes en su propio beneficio. Con este objeto, procuraba, por todos los medios a su alcance, medios que eran casi siempre mágicos, conciliar la amistad y ayuda de estos seres. Teniendo absoluta fe en su magia, creía poder captar y encerrar en algún objeto visible, estas fuer-

zas o seres misteriosos y obligarlos a favorecer y protegerle. Estas fuerzas, energías o seres cautivos (no los objetos que los encerraban) constituían el *fetiche*, y el culto mágico-religioso que les rendía el salvaje, con todas las concurrentes ceremonias y ritos era el *fetiquismo*.

El *fetiche* no debe confundirse con el tótem, porque en el concepto de los primitivos, es muy distinto. Es cierto que en algunos de sus atributos o más bien manifestaciones, se asemeja a él; pero el indígena jamás los confunde.

El *fetiche*, tal como generalmente lo comprende el hombre civilizado; no es el verdadero *fetiche* del hombre primitivo, sino su materialización o morada temporal, que puede destruirse, perderse, venderse o cambiarse bajo determinadas circunstancias, sin que por eso se cambia o se destruye el verdadero *fetiche*. Es por esto que los viajeros y los misioneros han podido llenar los museos con objetos que ellos han creído ser fetiches, pero que para el salvaje que los ha vendido o regalado no tenían más que un interés pasajero, por ser solamente el refugio o morada ocasional del *fetiche* verdadero, que no podía enajenar aunque quisiera.

Los *fetiches* son intangibles e invisibles, seres espirituales y no las materializaciones que generalmente se han confundido con ellos. El hombre primitivo tiene arraigado en su ser la convicción de que la naturaleza circundante está llena de fuerzas misteriosas que no entiende, pero que no por eso son menos potentes y reales; y cree que puede dominar y utilizarlas y trata de hacerlo por todos los medios en su poder. Como hemos dicho más arriba, estos medios son principalmente mágicos y se destinan a conseguir la buena voluntad y a contrarrestar los malos efectos de dichas fuerzas. Estas creencias y los ritos, ceremonias y supersticiones relacionadas con ellas forman la base de la religión primitiva, la que, cuando se halla en este estado, se llama *fetiquismo* o el culto del *fetiche*.

Pero como el hombre primitivo es esencialmente materialista y no puede apreciar nada que no entra por los sentidos, materializa también el *fetiché*. Esta materialización puede asumir la forma de una estatua (en el cual caso el hombre civilizado lo llama ídolo), la de una piedra, una planta, un animal, o cualquier objeto que la imaginación del salvaje le sugiere; pero este objeto no es para él, el *fetiché*, sino su simbolización, el objeto en el cual por sus artes mágicas, ha encerrado la fuerza o espíritu que forma el verdadero *fetiché*. En este respecto el símbolo materializado no es más, para el salvaje, que las imágenes y cuadros que los católicos colocan en sus templos y a los cuales se dirigen sus devociones, sin que por eso crean que estos cuadros o imágenes sean los verdaderos objetos del culto, sino únicamente su representación visible.

Le Roy explicando este culto, dice: "El fetiquismo no consiste únicamente en el culto rendido al objeto material influenciado por el espíritu, debe agregarse todavía todo aquello que constituye la hechicería o magia, la *mantique*, la medicina, tal como se halla en los pueblos salvajes, las iniciaciones, las sociedades secretas, en fin las creencias y ceremonias diversas que hacen de esta caricatura de religión un conjunto tan complicado. Elegimos por ejemplo un espíritu, un genio cualquiera; aquel del trueno, del mar, de los vientos: tiene naturalmente su nombre, su sexo, su historia, sus leyendas; tiene su *fetiché* material, un imagen, una planta, un animal, una piedra especial, una concha determinada, un collar, un tatuaje, una marca llevada como signo de consagración, de distinción; tiene un color especial que le es consagrado y tiene un sacerdote titulado, el único competente y autorizado para componer y consagrar el *fetiché* materializado, de ofrecerle sacrificios o de ejecutar otros actos de culto. Tiene también su sociedad secreta o cofradía, sus fiestas que se distinguen de las demás, sus bailes

particulares, ofrendas o sacrificios que son de su incumbencia, etc.”

“Pero no es este un hecho primitivo, que puede considerarse como la primera manifestación de la religión. Lejos de serlo presupone al contrario, la existencia de fuerzas, energías poderes, o de seres misteriosos que son captados por el hombre, fijos en el objeto fetiche, y susceptibles de prestar un valor determinado a este” (1).

Otro autor, al estudiar el origen del fetiquismo, escribe: “El animismo representa el aspecto más primitivo del concepto de la naturaleza. Se puede reconocer en el animismo dos etapas: la primera, cuando el hombre reconociéndose vivo, cree que todas las cosas también tienen vida y las dota con una personalidad semejante a la suya propia; y segunda la doctrina del alma; cuando el espíritu se diferencia del objeto; cuando en vez del “árbol vivo” o la piedra viva pensamos en el espíritu del árbol y el espíritu de la piedra y llega a ser posible la metempsicosis y cuando un mayor avance en la evolución de las religiones se efectúa con la aparición del politeísmo y el fetiquismo (2).

Por otra serie paralela de ideas, el hombre primitivo llegó a creer que podría aliarse con algún otro ser; animal, vegetal, objeto (no diremos inanimado, porque para el salvaje no existían seres inanimados) o fenómeno natural, y así, obtener beneficios, protección y garantías, que sólo, no podría conseguir. El por su parte tendría las mismas obligaciones de protección y socorro para con su aliado.

Esta alianza se efectuaba por medio de ritos mágicos, que casi siempre incluían trasfusión (verdadera o simbólica) de sangre entre los aliados. Cuando el ser elegido para

(1) Mons. Le Roy. Artículo Fetiquismo. Dictionaire Apologétique de la Foi Catholique. Paris 1911.

(2) H. J. Dukinfield Astley. Traces of Animism & Totemism in the Old Testament. Oxford, 1908.

aliado era de los que nosotros llamamos inanimados, el sacerdote a cargo de los ritos escogía algún animal o ser viviente para que representara simbólicamente a éste en el rito del intercambio de la sangre y este ser era considerado después, símbolo del aliado. Con estos ritos el aliado se transformaba en ser tutelar y se establecía entre éste y el hombre una estrecha comunión que les convertían en protectores y bienhechores mutuos. Tan sagrada era esta alianza que en adelante el hombre se consideraba hermano (de sangre) del ser que había elegido por aliado.

Es probable que en el principio, este ser tutelar era solamente personal. En su afán de tenerle siempre propicio; el individuo le haría ciertas atenciones, ofrendas, sacrificios etc, especialmente cuando se trataba de algún animal. No se conformaban estas atenciones a ningún ritual determinado, pero por experiencia, el hombre notaría ciertas coincidencias que tenderían a fijar un ceremonial especial. Por ejemplo después de cierta rogativa, formula, ofrenda o sacrificio, observaría que le venía una buena suerte y traduciendo esta en satisfacción o complacencia del ser tutelar por la atención hecha, la repetiría en la misma forma, y poco a poco establecería una serie de costumbres al respecto, que se concretaría con el tiempo en un verdadero ritual fijo, determinado e inalterable, cuya práctica se impondría a las demás personas de la familia.

Cuando la fortuna favorecía a la persona, su buena suerte la atribuía al ser tutelar y al morir dejaba encargada su familia a continuar la alianza y el ritual que se había establecido a su rededor, de manera que el ser tutelar del progenitor llegaría a serlo también de su familia, y por extensión de la misma idea a todos sus descendientes. Al mismo tiempo y por los mismos motivos la alianza y sus efectos se haría extensiva a todos los descendientes del ser tutelar o de su representante simbólico.

Como entre los aliados primitivos existía el parentesco de hermanos (de sangre), entre los descendientes de ambos subsistiría siempre el mismo grado de parentesco. Debido a esta costumbre de considerarse hermanos los hombres con los descendientes del ser tutelar, ha nacido la convicción de la mayor parte de los autores que han escrito sobre el totemismo, de creer que este parentesco originaba en el concepto del indígena de haber descendido de un antepasado común. Puede ser que algunos pueblos, habiéndose olvidado el verdadero origen del ser tutelar, hayan llegado a creer esto, pero en general tienen ideas bastante claras sobre la diferencia que verdaderamente existe entre el antepasado de los hombres y el de los animales o seres con quienes se formaban esas alianzas.

Todos se consideraban emparentados con los descendientes del ser tutelar de la familia, por lazos de sangre, pero no por descendencia, y en general se llamaban hermanos y adoptaban como distintivo el nombre de este ser.

Este ser tutelar, admitido en la familia por la alianza de su fundador, era el *tótem*, el aliado epónimo de la familia y más tarde del clan, y aún de la tribu.

De manera que, el *tótem* no era jamás el antepasado del clan, convertido en héroe o dios, como han creído muchos, ni tampoco los primitivos se suponían descendidos del *tótem*. Si es verdad que se creían emparentados con los descendientes de este ser, era en la manera que hemos explicado, y si se ha traducido este grado de parentesco por hermanos, es porque en los idiomas modernos y civilizados no hay voces que expresen exactamente el concepto. Los autores que han generalizado sobre el totemismo, raras veces han estado en contacto directo con los pueblos que lo han practicado y muchas veces los datos en que se han basado sus teorías han sido las observaciones de viajeros y otros, quienes por no conocer las lenguas de los indígenas, no han podido penetrar el

verdadero modo de pensar de ellos y han dado de buena fe impresiones que son solamente aparentes y superficiales.

La falta de comprensión de la diferencia entre el antepasado y el ser epónimo que constituye el verdadero tótem, ha sido la causa de muchas contradicciones y confusiones.

Los que han podido estudiar el totemismo entre los pueblos que lo han practicado, que han conocido a fondo la mentalidad primitiva y han tenido conocimientos suficientes del idioma para poder comprender, sin tener que valerse de intérpretes, las relaciones, cuentos, leyendas, historias, etc. de cada pueblo, están de acuerdo en que el antepasado fundador de la familia o clan, no debía confundirse con el ser tutelar que constituye el tótem.

Sir H. Johnston, Gobernador del Protectorado de Uganda, después de un estudio de la organización social y religiosa de las principales tribus de su Protectorado, dice: "Cada tribu o clan tiene su propio espíritu ancestral, el cual a veces se confunde con el tótem..... Jamás he podido descubrir que los Bartyoro o los Baganda, o sus antepasados en algún tiempo hayan creído que el clan descendía del objeto eligido como tótem" (1).

Trilles dice que el objeto del culto del totemismo es el antepasado epónimo de la tribu, entretanto que el maneismo o culto de los antepasados se dirige en primera línea al antepasado fundador de la tribu y aliado del ser epónimo o tótem (2).

Mons. Le Roy, uno de los investigadores que más a fondo ha estudiado la religión entre las tribus salvajes y bárbaras de Africa, llegó a conclusiones idénticas. Dice textualmente: "Mais l'homme n'est pas le seul être avec lequel on puisse faire pareil pacte. Grâce à des pratiques mystérieuses qui

(1) The Uganda Protectorate. Londres 1904. Prefacio.

(2) Le totémisme chez les Fan. Ob. cit. p. 363.

sont le secret des initiés, mais qui comportent toujours échange de sang, il est possible d'appeler à soi un animal, chef d'un troupeau ou d'une bande, de se concilier ses faveurs, de bénéficier de ses forces comme de ses secrets, et de se déguiser sous ses apparences, de se transformer, de s'en faire un "frère", de conclure une alliance avec lui et sa race.

"Et lorsque, après, avoir ainsi longtemps vécu, à la faveur d'un pacte magique, en relations intimes avec un animal, un chef va mourir, s'il rassemble ceux de ses enfants qui peuvent le comprendre, s'il leur communique son secret, s'il leur fait entendre que son esprit au sortir de son enveloppe humaine, aimera à revenir parmi eux sous le support de son animal-frère, voilà, pour les descendants de cet homme, le totémisme ou la parenté animale constituée.

"Souvent ils en porteront le nom et la marque, ils lui rendront leurs hommages, ils croiront que, après leur mort, leurs âmes prendront place dans sa société mystérieuse, et cette croyance entretiendra la piété de leurs propres descendants.

"Ce serait là, selon nous, le totémisme véritable" (1).

El pacto hecho entre el fundador de la familia y el ser epónimo, que ha dado su nombre a los descendientes de ambos y es su tótem, subsiste siempre y después de la muerte de ambos sigue rigiendo con toda fuerza para los descendientes con los mismos ritos, ceremonias y costumbres establecidas por el fundador, las que por ningún motivo pueden cambiarse o modificarse.

Ambos antepasados continúan vigilando por el bienestar de todos sus descendientes, que en adelante son considerados hermanos; pero que jamás olvidan su respectivo origen y jamás confunden en uno solo estos dos seres.

(1) Religión des Primitifs. Ob. cit. pp. 121 y sig.

Es este estado de creencias que encontramos entre los araucanos en tiempo de la conquista; y el encontrar tan definida la separación entre ellos de estos dos seres, nos impidió durante muchos años poder reconciliar los hechos que observamos con las teorías corrientes respecto al totemismo, por cuanto todos los especialistas reclamaban como punto esencial, que el antepasado de donde todos descendían fuera el animal o ser totémico.

El araucano jamás confundía estos dos seres: el antepasado hombre o mujer, era siempre el *pillán*, entretanto que el ser epónimo, tutelar o protector de todos los que llevaban su nombre lo llamaban *ngenüncán*, ser que ampara, derivado de *ngen*, dueño de, dispensador, y el verbo *üncán*, amparar, defender. El sentido moderno más usual de este verbo es hacer defensa y en este sentido los indios lo empleaban para la acción de plantar postes para un cierro, y el cierro mismo se llama *unco*. La relación que existía entre el *ngenüncán* y el grupo que llevaba su nombre y cuyo tótem era, se llamaba *cüga*, voz que se refería al tótem en el conjunto de sus diferentes aspectos: 1.º al *ngenüncán* como ser epónimo, que daba su nombre a todos los descendientes de los aliados; 2.º el grupo mismo de descendientes de ambos—el clan; 3.º el apellido o nombre distintivo del grupo— el linaje; 4.º la señal o marca o divisa que formaba el signo visible del linaje; y 5.º el parentesco que ligaba los hombres del clan con los animales u otros objetos, descendientes directos del *ngenüncán*. Para el araucano, estos diversos significados se confundían en uno solo y al hablar de su *cüga* se refería a ella en su forma integral.

Es por tanto preferible, al hablar del tótem de los araucanos, emplear el término *cüga*, que tiene el sentido más amplio e incluye todos los aspectos y relaciones del tótem y no la voz *ngenüncán* de uso más restringido y que se refiere

exclusivamente al ser epónimo, sin tomar en cuenta sus atributos.

Explicado el totemismo de los araucanos, de esta manera es fácil ver que no se amoldaba a las antiguas definiciones, que exigían que el *pillán* y la *cüga*, conceptos absolutamente diversos en la mente de los indios, fuesen una y la misma cosa, y que la *elpa* o descendencia de ambos se derivaba de una sola fuente.

Habiendo aclarado lo que es el tótem, réstanos ahora considerar lo que constituye el *totemismo*.

Por razón de las muchas confusiones hechas respecto del tótem en sí, muchos autores han incluido en sus descripciones e ideas relativas al totemismo, ritos, atributos y costumbres pertenecientes a otras instituciones y que en verdad no dependían en absoluto del tótem.

El totemismo, en síntesis, es aquél grupo de costumbres, ritos, ceremonias, supersticiones o ideas que se relacionan con el tótem y que *se derivan de él*.

Como estas costumbres y supersticiones varían de pueblo en pueblo, de tribu en tribu; no se puede establecer un ritual que sea idéntico para todos, bien que sus fundamentos esenciales sean iguales en todas partes.

Luego las generalizaciones respecto de estas costumbres son peligrosas; más aún si se toma en cuenta la poca seguridad que se puede tener en las descripciones de muchos observadores, quienes traducen lo que ven por sus propias ideas, sin fijarse que los conceptos primitivos se forman de otra manera y que su modo de pensar y razonar es completamente diverso. También, no siempre lo que es verdad en una parte lo es en otra, debido a esta misma diversidad de pensamiento.

Trilles comentando este punto, dice: "La mayor parte de las teorías sobre el totemismo es más o menos arriesgada; porque a pesar de ser ciertas para una tribu, pueden por razón de múltiples circunstancias ser falsas para otra. Esto

proviene, muchas veces de fundar, generalizaciones sobre la interpretación de fenómenos relatados de una manera generalmente poco exacta, por viajeros o escritores poco versados en la lengua, costumbres e ideas religiosas de los indígenas" (1).

Haddon, al hablar de la misma cosa, observa: "Lo que en una parte se describe como totemismo, puede muy bien ser sencillamente diferente a lo que en otra se llama totemismo".

Hemos visto que el antepasado no era el tótem, desde luego, el culto de los antepasados, la veneración o adoración de ellos, no debe y no puede formar parte del totemismo.

El *fetiquismo*, o sean los ritos, costumbres e ideas relacionadas con el *fetiché*, tampoco forma parte del totemismo, ya que es institución de base completamente diversa.

El *tabu* tampoco se ha creado por el totemismo, como han creído muchos escritores. El *tabu* es una prohibición y a la vez la cosa prohibida. La voz significa consagrada y el *tabu* es la consagración de cierta cosa o acción que establece una interdicción para cierta persona o grupo de personas de ejecutar cierta acción determinada. El *tabu* puede ser una prohibición permanente o simplemente temporal, para todos, o para ciertas personas.

El totemismo puede tener, como los tiene, sus *tabu*; pero no por eso ha dado origen al *tabu* como institución. Al contrario, la mayor parte de los *tabu* nada tienen que ver con el totemismo. Por esto, al hablar de los *tabu* relacionados con el totemismo, conviene hablar del *tabu totémico*.

La *exogamia* puede ser un *tabu* totémico, que prohíbe el casamiento entre personas del mismo grupo, pero tampoco es una parte esencial del totemismo, aún cuando algunos especialistas la han hecho la base, la *sine qua non* de toda la institución.

No todas las tribus que practican el totemismo son exo-

(1) Ob. cit. p. 316-7.

gámicas, y en cambio lo son algunas que nunca han conocido el tótem.

En principio, la exogamia es la prohibición de casarse dentro del grupo considerado consanguíneo, cuyos enlaces son estimados, por cualquier motivo, incestuosos. Las más de las veces este grupo coincide con el grupo totémico pero no siempre, ni por la razón que es totémico, porque como hemos dicho, algunas de las tribus que la practican no son totémicas y otras que practican el totemismo no son exogámicas.

En este respecto podemos citar el caso clásico de los Arun-tas, entre quienes los tótemes no señalan el límite exogámico; y sin embargo la exogamia existe entre ellos como también el totemismo. La sociedad se divide en clases, la exogamia rige entre las clases y personas del mismo tótem pueden casarse siempre que pertenezcan a distintas clases, entre las cuales no está prohibido el casamiento.

En su aplicación, la exogamia no sigue las mismas leyes en todas partes; ni aún cuando se encuentra dentro de las prohibiciones del totemismo. En algunos pueblos, como entre los araucanos, la prohibición se extiende solamente a las personas del mismo tótem; en otros abarca un grupo de tótemes señalado por la *fratria* o división de la tribu en dos agrupaciones de tótemes. Los de una *fratria* no podían casarse, pero podían hacerlo con los de la otra. En otros pueblos la prohibición se extendía a todos los de la misma tribu y aún a veces incluía la tribu de la madre, la del padre, la de la primera mujer, para el efecto de futuras mujeres, y todavía a las tribus con que existían alianzas.

A veces, además de la prohibición totémica, la exogamia se hacía extensiva a ciertos grados de parentesco, que no caían dentro de la primera y las uniones entre estos grados se consideraban incestuosas sin tomar en cuenta el tótem a que podían pertenecer los individuos. En este caso, no era simple-

mente un tabu totémico sino un tabu consanguíneo, independiente del tótem.

Un ejemplo explicará mejor dicho caso.

En una tribu cualquiera la filiación es materna y la exogamia rige entre todos los del mismo tótem. Pero resulta que en cualquiera de las familias de esta tribu, el tótem del padre es distinto de aquel de la madre y por tanto de el de los hijos. Si la prohibición es simplemente totémica, no hay ninguna prohibición que impide al padre casarse con sus hijas, porque desde luego son de distinto tótem. Para evitar estos inconvenientes, se hace extensiva la prohibición a aquellos grados de parentesco cuyas uniones se consideran impropias, y así hay dos clases de exogamia dentro de la misma tribu, la una totémica y la otra consanguínea.

Por lo que en breve hemos indicado, se ve que la exogamia es una institución independiente del totemismo, y si es verdad que algunas tribus totémicas son también exogámicas no se debe a que la una se haya derivado de la otra.

Entre la mayor parte de los pueblos en estado primitivo existe otro ser además del tótem y el fetiche, que participa de algunos de los atributos de ambos, pero que es completamente distinto. Este se llama *nagual*.

El *nagual* es el animal protector que tienen ciertos individuos, adquirido por circunstancias especiales.

Si ha habido confusión en diferenciar el fetiche del tótem y este del antepasado; ha sido mayor la que se ha forjado alrededor del *nagual*.

La mayor parte de los escritores y aún los especialistas lo confunden con el tótem individual. En este concepto lo tuvieron Lang, Van Gennep, Frazer y otros. Frazer dice: "en efecto, el tótem del clan no será otra cosa que una extensión, una generalización del tótem individual, En ciertas tribus africanas y entre ciertos pueblos indígenas de América, cada individuo se cree protegido por un ente que llama

su *nagual*, su *idhlozi*, etc. Cuando en vez de proteger un solo individuo, el animal se induce a proteger todo un grupo entero el tótem individual se transforma también en tótem del clan. El clan impone a la consideración de este animal los mismos deberes que el individuo imponía a la atención de su *nagual* o de su *idhlozi*" (1).

Trilles combate esta idea, que es la generalmente aceptada, y a nuestro modo de ver lo hace con completa razón.

El *nagual* es jamás el tótem individual y consideramos que es completamente erróneo confundirlo con el tótem, cualquiera que sea la categoría de éste. Los conceptos de los indígenas respecto de las dos entidades son muy diversos, y sus funciones son también diferentes.

El tótem, aún cuando ha comenzado por ser personal e individual, puede transmitirse a los demás miembros de la familia y llega a ser familiar, del clan y aún de la tribu, según la extensión que adquieren los descendientes de su dueño original, y puede ser, como generalmente lo es, hereditario. Esto puede llegar a serlo, colectivo, y esto es su característica más esencial. Por otra parte, el *nagual* es jamás colectivo, siempre individual, intransferible y muere a la muerte de su dueño. Pertenecía siempre a una persona determinada y con la muerte de cualquiera de ellos terminaba para siempre, concepto muy distinto de aquél del tótem, que siempre existía y era herencia de todos los descendientes del grupo totémico.

La definición que da el P. Trilles y la única que aceptamos, es como sigue: "El *nagual* es el animal, que, por ritos mágicos u el intercambio de sangre contrae con un hombre un parentesco espiritual y real que les liga y les hace vivir una misma vida, de manera que el animal obedece a las órdenes del hombre, aún cuando solamente se las trasmite por

(1) The Golden Bough. Tomo II. p. 515.

el pensamiento, obedece su voluntad, sufre de sus enfermedades y muere a su muerte" (1).

Agrega que es el animal consagrado a ciertos individuos, poco numerosos que son hechiceros. Es esencial que el *nagual* sea un ser vivo, mientras que el tótem puede ser cualquier clase de objeto.

La voz *nagual*, ya muy generalizada al hablar de este ser proviene de las lenguas caribes de las Antillas. En su forma primitiva designa el animal que ha llegado a ser el hermano de sangre del hombre por inoculación recíproca y de allí tal vez ha venido en parte la confusión que se ha hecho con el tótem.

La primera mención del *nagual* que se encuentra es en una *Carta Pastoralis* de Núñez de la Vega, obispo de Chiapas, escrita en el siglo XVIII y que cita a otro obispo misionero del siglo XVII, Barbosa de Mendoza, quien escribía: "Además de sus comunicaciones particulares con sus *naguals*, los maestros (brujos) pueden a voluntad transformarse en la figura del animal que han tomado por genio tutelar. Los demonios (*naguals*) revestían igualmente todas las formas que deseaban sus amigos para la satisfacción de sus deseos."

El *nagual* es el familiar del hechicero o brujo y ligado con éste por transfusión de sangre y por otros ritos mágicos de tal forma que quedaba completamente sujeto a su voluntad.

Estas creencias existían no solamente en América sino también en Africa y Melanesia. En Africa el *nagual* era siempre un animal o reptilio, pero en Chile era a menudo un monstruo en forma humana.

En toda sociedad primitiva, al lado de los sacerdotes, adivinos, médicos y otros ministros del culto, que tenía por objeto el beneficio de la colectividad; se encuentran otros individuos coaligados para hacer mal y para oponerse a los poderes legalizados. Estos son conocidos generalmente con el

(1) Le totémisme chez les Fân. Ob. cit. P. 34. Nota.

nombre de hechiceros o brujos. Forman sus sociedades secretas y obran ocultamente y en la obscuridad. Tienen sus graduaciones y jerarquías; cada grupo reconoce su jefe titular, y sus adeptos pueden ser de cualquier sexo, y aún en algunos casos, ejercen las funciones de ambos. Su empeño es amparar y ayudar a los espíritus malos, y capturar los manes y obligarles a unos y otros a cometer el mal por medio de la magia negra. Sus ritos son generalmente obscenos, sangrientos y horripilantes. Son temidos y odiados por el pueblo, quien los mata sin piedad cuando los descubre y por tanto tienen que practicar sus ritos en el mayor secreto.

El jefe del grupo elige un animal al cual se asocia por ritos secretos, que se convierte en protector y coadyuvador del jefe y por consiguiente del grupo de hechiceros que le obedece. Este animal no es fetiche ni tótem; es siempre un individuo determinado y no una clase o especie. Es estrechamente ligado en vida y muerte con el hechicero. Si muere el animal, el hechicero pierde su protector y luego se enferma y muere; y al igual, si muere o se enferma el hechicero, el animal corre la misma suerte. Este animal es el *nagual*. En otro capítulo veremos sus atributos y modo de funcionar entre los araucanos.

En resumen entonces, podemos decir que; a) el tótem es distinto del *fetiche* y del *nagual* con los cuales ha sido a menudo confundido; b) el totemismo es una institución diversa e independiente del fetiquismo y del nahualismo; c) las instituciones de la *exogamia* y del *tabu* no forman parte esencial del totemismo, aún cuando aprovecha este en parte de sus leyes y las utiliza en su funcionamiento; y d) el concepto del antepasado fundador de la familia o del clan, no se confunde en la mente indígena, con el ser epónimo o aliado que constituye el tótem.

El totemismo se relaciona muy de cerca con la vida diaria de los pueblos primitivos, por su doble aspecto social y reli-

gioso; pero es ante todo en esta primera faz donde se hace sentir, porque todos los principales actos sociales están subordinados a ello. Por medio de una serie de prohibiciones negativas encausa las actividades más importantes del individuo y de la colectividad.

Determina la estructura de la familia y de la tribu; establece el parentesco entre los miembros de un grupo y sus relaciones con los demás y en muchos casos, la posición social o casta de los individuos.

El gobierno interno de la familia, del clan y del tribu depende las más de las veces del totemismo, por cuanto el jefe de cada una debe ser el descendiente directo del fundador y llevar el tótem que era de éste.

La costumbre de adoptar el nombre del tótem como apellido o distintivo hereditario hace que aquél sea un factor determinante en la onomatología de una región y en parte en la toponimia del mismo lugar, puesto que el asiento de la familia a menudo toma el nombre del jefe de sus ocupantes.

El aspecto religioso del totemismo se expresa por una serie de ritos y ceremonias que se celebran en los momentos más importantes de la vida de la colectividad o del individuo, como parte integrante de ella; como el nacimiento, la pubertad, la iniciación a la vida de la tribu, la declaración de guerra o la celebración de la paz, en casos de enfermedad, muerte etc. y especialmente por el establecimiento de una serie de interdicciones que tienen por objeto la preservación y protección del grupo totémico.

La diferencia básica que existe entre el culto del tótem y el culto de los antepasados, que constituye la verdadera religión de los araucanos, es la siguiente: el primero se dirige al ser epónimo del grupo, el aliado del antepasado que fundó la familia, de quien se ha derivado el apellido y quien constituye el tótem; y el segundo, a los *pillanes* o espíritus de

los antepasados, quienes según las creencias de los indígenas, dirigían o dirigen y gobiernan las fuerzas naturales que podrán favorecer o perjudicarles.

Solamente tomaban parte en las ceremonias y ritos con que se exteriorizaba el culto del tótem, los descendientes en línea recta y que llevaban el nombre del tótem. Se excluían todos los demás miembros de la familia, quienes podían estar presentes, pero sin tomar parte activa, y todos los que pertenecían a otros grupos totémicos.

No eran partícipes morales en este culto, como han creído muchos, todos los animales de la misma especie u objetos de la misma clase representados por un ser viviente simbólico. El tótem, en su origen era individualizado: era un ser u objeto particular con quien el antepasado había hecho un pacto de protección mutua y no tenían participación en los derechos y atribuciones del grupo, sino los descendientes directos de ese ser, y no todos los demás animales u objetos de la especie. De manera que es erróneo considerar hermanos, los de un tótem con todos los animales de la misma especie de ese tótem. Los indios creían conocer cuales de esta especie eran sus parientes, por alguna particularidad atribuida al original y que debía heredar todos sus descendientes, como ser un color especial, una forma particular, una mancha, un defecto o cualquier diferencia que los distinguían de los demás. A estos solamente consideraban sus hermanos de sangre y pudiera suceder que durante toda su vida, el indio no viera ninguno de estos parientes, aún cuando abundaba la especie en su vecindad y veía ejemplares de ella todos los días.

Generalmente los dos cultos, él de los antepasados y él del tótem, se mezclaban de una manera muy íntima y se practicaban en el mismo lugar, al mismo tiempo y con mayor frecuencia, los ministros de uno y otro culto eran una sola persona. Según si se dirigía a uno u otro de los invocados, el an-

tepasado o el ser epónimo, era alternadamente el ministro del tótem o el sacerdote del culto ancestral.

Este dualismo de funciones nada tiene de extraño y lo vemos repetirse en muchos otros cultos más adelantados. Entre los araucanos modernos se nota la misma cosa. La *machi*, llamada a efectuar una curación comienza sus funciones con ritos destinados a aplacar la ira del *pillán* y luego dejando a un lado su papel de sacerdotisa, solicita la ayuda del tótem, para que haga eficaces sus remedios y encantaciones. Concluídas sus invocaciones se dedica a sus tareas de médica, interrumpiéndolas de vez en cuando para exorcisar los espíritus malignos que han entrado en el cuerpo del enfermo o para solicitar a uno u otro de los antepasados su beneplácito en la curación que se efectúa.

La persona que no está interiorizada en el modo de pensar del indio no distingue entre estas diferentes funciones; pero los naturales no las confunden y saben perfectamente a quien van dirigidos los diferentes ritos, tan bien como el cristiano sabe si el sacerdote se dirige a los Santos, a la Virgen o a Dios.

Casi todos los cultos, especialmente los más primitivos, necesitan alguna forma tangible y visible para que el culto se presente directamente a los sentidos. Aun los cultos cristianos, que son los más espirituales, han tenido necesariamente que presentar símbolos figurativos— imágenes, cuadros, etc, que ponen la cosa espiritual en contacto con la vista y demás sentidos.

Para el araucano, las razones son las mismas y aún más fuertes por escapársele en gran parte las ideas especulativas. Para conseguir este objeto, llevaba consigo o tenía en lugar seguro y prominente, sino el tótem entero, al menos una parte de él—uña, cola, cabeza, cuero, dientes, etc. cuando el tótem o su símbolo era animal; una piedrecilla, una hoja

o talla de una planta, o cualquier objeto que representaba o simbolizaba el tótem cuando este era de otra naturaleza.

Este símbolo visible de su tótem tenía indudablemente, que ocupar un lugar preferente entre la *parafernalia* del culto totémico, junto con las ofrendas los sacrificios la sangre, etc.

Algo, pero no mucho sabemos de estas ceremonias, sacadas de los cronistas y de las supervivencias del culto actual. En este último existen ciertos ritos y fórmulas tradicionales, cuyo significado los indios no comprenden, que acusan ser restos del antiguo culto totémico

Por ejemplo; los cantos y bailes que acompañan algunas de las ceremonias contienen referencias que ningún indio de hoy alcanza a explicar; pero mirados desde el punto de vista del totemismo, asumen otra significancia. Entre estos, podemos referir los bailes llamados *hueyelprún* baile del hueye (o de la generación), el *choiqueprún* baile del avestruz, *trehuilprún* baile del trehuil (*Vanellus chilensis*), el *puelprún*, baile del éste, y otros que todos tienen origen totémico.

Las ceremonias en que figuran estos bailes y cantos se celebran siempre de día, jamás de noche, en cambio los bailes sociales o de diversión se celebran generalmente de noche y en especial en las noches de luna.

Los bailes relacionados con el culto de los antepasados casi nunca eran lascivos, entretanto los que eran netamente totémicos, con frecuencia tenían posturas fálicas que hacían recordar el culto de la generación, que era una parte importante del totemismo. En tiempos modernos, estos bailes cuando se ejecutan, degeneran en obscenos, porque los indios habiendo olvidado su verdadero significado, exageran las posturas sensuales y figurativamente generativas, con movimientos indecentes.

Con la introducción de las costumbres civilizadas, van desapareciendo, poco a poco, estas antiguas prácticas y solamen-

te en las agrupaciones menos contaminadas se pueden ver algunas de ellas todavía.

En cuanto podemos juzgar por el conjunto de datos que hemos podido recoger, los ritos generales del antiguo totemismo araucano eran los siguientes:

1.º Los ritos relacionados con la pubertad.

2.º La iniciación del joven a los misterios del tótem y su admisión al cuerpo de los guerreros.

3.º La consagración del toqui de guerra, después de su elección por el Consejo de la tribu.

4.º La declaración de guerra y la celebración de la paz.

5.º Los relacionados con las faenas agrícolas, como la siembra y la cosecha.

6.º Los relacionados con la construcción de una casa nueva, sobre todo cuando se trataba de la fundación de una *müchulla* nueva.

7.º Las pruebas que eliminaban o castigaban los atentados contra el clan o la tribu, colectivamente o en persona de sus miembros.

8.º La adopción o introducción de un forastero al seno de la familia, en la cual parece haber figurado en lugar prominente la transfusión de sangre.

9.º Las alianzas (*conchotún*) celebradas entre los jefes de dos familias, para perpetuar la reproducción de sus respectivos tótemes.

10. La renovación simbólica y periódica del pacto celebrado entre el fundador de la familia y el ser epónimo que constituía el tótem.

De la mayor parte de estos ritos se conoce muy poco. Algunos de ellos no traen ninguna mención por parte de los cronistas y se sabe de su existencia solamente por referencias indirectas, sacadas de las leyendas, tradiciones, cuentos, cantos, rituales etc. Otros, como la declaración de guerra, la celebración de la victoria o la paz, el sacrificio de prisi-

neros de guerra, etc. se han descrito con más o menos proflijidad por un sinnúmero de observadores. Otros aún, los podemos deducir por los vestigios de ellos que quedan aún en las costumbres actuales de los indios.

Los elementos comunes a todos estos ritos, incluyen los sacrificios y ofrendas, las invocaciones al tótem, la ayuna que precede a todas las grandes ceremonias, el agua lustral, los cantos y los bailes totémicos.

Los ritos totémicos se dividían en dos clases, los generales que eran públicos y los particulares que se practicaban solamente en presencia de los iniciados o parte en secreto y parte en público. Cada tótem tenía su sociedad secreta o cofradía a que solamente sus adeptos o iniciados tenían acceso y de que hablaremos más adelante.

CAPITULO VIII

EL TOTEMISMO DE LOS ARAUCANOS (continuación).

Iniciación de los jóvenes.—Los *cona* o casta de los guerreros.—Sus cofradías.—La agricultura y el totemismo.—Sus ritos.—Los *ngénpin*, o sacerdotes.—Las cofradías o sociedades secretas.—El totemismo y el *shamanismo*.—El concepto norteamericano del shamanismo.—Sociedades esotéricas.—Los *shamanes* y sus atributos.—Errores de concepto.—Naturaleza de las ceremonias destinadas a influenciar las ánimas.—La idea de un Ser Supremo entre los pueblos primitivos.—Las ceremonias mágico-religiosas.—Representaciones dramáticas.—Enmascarados y disfrazados.—Bailes totémicos.—El *choiqueprún*, baile del avestruz.—El *treguilprún*, baile del *treguil*.—Supervivencias.—El *catimbaó*.—El *loncomeú*, baile de la cabeza.—Las faenas cooperativas.—El *caluín* o fiesta totémica.—El *rucatún*.—Miembros adoptivos del clan.—El *konchotún* o alianzas totémicas. Las ceremonias modernas del *konchotún*.—La renovación del pacto totémico.—Ritos.—El agua lustral y su empleo en las ceremonias totémicas.—El cántaro oráculo.—El *ma-reupulahuén* y el *melico*.

Veamos ahora cuales son las noticias que nos proporcionan las crónicas acerca de la aplicación del totemismo a la

vida diaria de los araucanos y de qué manera quedaba entrelazado con sus costumbres.

Hemos demostrado que del tótem, el individuo derivaba su apellido y su parentesco y que le imponía ciertas interdicciones que, en algunos sentidos, encausaban sus acciones. Pero, además de las fases que hemos estudiado, el totemismo tenía, para el individuo, otros aspectos, e imponía otros deberes de carácter más personal e íntimo.

Dimos cuenta de que, a su nacimiento, los niños eran aceptados provisoriamente como nuevos miembros de la colectividad a que pertenecían sus madres y recibían el apellido que les correspondían según la filiación materna; pero esto era solamente un reconocimiento preliminar tácito y potencial del nuevo nacido, mientras no estuviera en estado de velarse por sí mismo. La verdadera iniciación al grupo y la asunción de las responsabilidades y deberes relacionados con el tótem, no tenía lugar hasta que el niño llegara a la edad de pubertad. A los doce años, el niño o niña entraba en un período de prueba más o menos largo, durante el cual recibía instrucción respecto del tótem y sus misterios, de la historia de sus antepasados, de las costumbres tradicionales y su significado, de las interdicciones totémicas y religiosas y de sus obligaciones para con la familia, el clan y la tribu. Si se trataba de un niño varón, sus maestros le enseñaban todas aquellas cosas que podían serle útiles en la vida. Prestaban preferente atención al arte de hablar en público, en voz alta, sin turbación y en especial de cultivarle la memoria y la repetición, palabra por palabra, de mensajes, después de oírlos una sola vez. Todo esto era de mucha importancia en la vida de los adultos, como más tarde veremos. Al mismo tiempo se ejercitaba en el manejo de las armas, en los juegos atléticos y los demás ejercicios juzgados necesarios. La enseñanza de todos estos detalles estaba a cargo de los ancianos del grupo; o cuando se trataba de una niña, de

las mujeres de edad madura. Estas la enseñaban los quehaceres de la casa, la manera de tejer ponchos y paños, la fabricación de alfarería, etc., y todo lo relacionado con el tótem y de las tradiciones ancestrales que era lícito que conocieran las mujeres.

Muy poco sabemos de la manera en que se efectuaban estas enseñanzas, o si durante este tiempo los niños estuviesen aislados de sus compañeros, como sucedía a menudo en los pueblos primitivos.

Respecto del régimen de vida que llevaban los niños durante estas pruebas callan las crónicas. Solamente se sabe que una de las operaciones forzosas era la depilación del cuerpo, que se llevaba a cabo arrancando pelo por pelo, con una especie de pinza compuesta de dos conchitas.

Pasado el tiempo de la prueba y cuando los maestros consideraban que los candidatos estuviesen suficientemente versados en los conocimientos necesarios, después de prolongados ayunos, se procedía a la iniciación al grupo totémico. No tenemos detalles de lo que pasaba en estas iniciaciones, que por lo demás se efectuaban en secreto, estando presentes solamente los iniciados.

Lo más probable es que estos ritos se realizaran en la *míchulla* o *lov* del jefe del *cahuin* correspondiente, y que el *lonco* fuese el oficiador, en virtud de su rango de cabeza del grupo totémico.

El padre Valdivia nos dice que antes de llegar a los doce años, los niños se llamaban *hueñe* (hueñi) pero que después de esa edad recibían el nombre de *quidugén*, que significaba primitivamente uno del grupo de incesto; lo que equivale decir uno de la familia totémica. Con la desaparición del totemismo, llegó a significar uno que se independiza, o que vive independiente. A los nuevos iniciados se llamaban también *hueche*, gente nueva, refiriéndose a su reciente admisión como miembro responsable de la familia. A la muchacha,

iniciada solamente después de su primera menstruación, se llamaba *huedomo*, nueva mujer, o *hueulcha—huemaluén* nueva doncella o nueva soltera, en el sentido de que era ya de edad casadera...

Estos nombres los retenían hasta que se casaran, cuando recibían otras denominaciones.

Rosales nos da un poco de luz sobre estas costumbres, aunque se refiere principalmente a los niños de los caciques que se destinaban al sacerdocio y su iniciación como hechiceros o *machis*. Dice: "Lo que más enseñan a sus hijos e hijas es ser hechiceros y médicos, que curan por arte del diablo y a hablar en público y a aprender el arte de la retórica para hazer parlamento y exhortaciones en la guerra y paz. Y para esto *tienen sus maestros y su modo de colegios donde los hechiceros (sacerdotes) los tienen recogidos y sin ver el sol en sus cuevas y lugares donde hablan con el diablo* y les enseñan a hacer cosas aparentes que admiran los que las ven, porque en el arte mágica ponen todo su cuidado y su grandeza y estimación está en hazer cosas que admiran los demás" (1).

Las muchachas, después de su iniciación se consideraban emancipadas y eran ya casaderas. Mariño de Lovera habla de un indio llamado Ampillán (alma de pillán) quien tuvo por mujer a una muchacha de doce años que se llamaba Duna (2).

Los muchachos seguían ejercitándose en las armas, por otros dos o tres años, que era el período de probación para su iniciación a la casta militar; porque a ninguno se le admitía al rango de guerrero, sin haber dado pruebas de merecer el honor. Cada *cahuin* o grupo totémico tenía su cofradía o sociedad cerrada de *cona* o guerreros y ningún joven podía ser miembro, sin haberse sometido antes a las

(1) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 163.

(2) Crónica del reino de Chile. Ob. cit. p. 304.

pruebas exigidas y de haberse demostrado fuerte, valiente y diestro en el manejo de una o más armas. Las reuniones de estas cofradías, al igual que la mayor parte de la demás de que tendremos ocasión de hablar, eran secretas o a lo menos reservadas a los iniciados. Se celebraban lejos de las habitaciones en un lugar o *lepun* apartado y los *cona* o mocetones eran jurados de guardar secreto de todo lo que en ellas pasaba.

Rosales, hablando de esto, dice: "Se juntan en un lugar apartado de la casa del Toqui. Apártanse de las casas diciendo que las mujeres son muy habladoras y no guardan secretos y no es bien que oigan lo que en las juntas se trata, porque luego lo publican y llegará a noticia del enemigo y sabrá sus trazas, sus designios y adonde quieren dar el asalto repentino. Y por la misma causa los encargan mucho el secreto a los soldados." (1).

Respecto de las ceremonias relacionadas con la declaración de guerra; la elección de generales, la celebración de las victorias y de la paz, son más prolijos los cronistas; pero su descripción la reservamos para otro capítulo.

Al parecer, los *cona* o casta militar se componía de cofradías o sociedades secretas, cada una de las cuales tenía su propio tótem. Varios de los párrafos de Rosales parecen referirse a esto. En las exhortaciones que hacían los toquis a las tropas, durante las ceremonias, encontramos constantemente empleados términos que nos hacen recordar las sociedades militares de los norte-americanos. Dichos términos eran siempre los mismos y esto nos hace pensar que el número de tótemes guerreros serían pocos y repetidos de una agrupación a otra, en todas las diferentes tribus y quizá incluía cada uno, todos los que manejaban la misma clase de armas.

Los nombres que más menciona Rosales son: "Valientes leones, halcones, águilas y rayos", y es probable que las gran-

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 113.

des divisiones se llamaban respectivamente *pani* león, *quechu-quechu* peuco, *ñamcu* aguilucho, *calquiñ* aguilá y *liwoque* rayo. Es curioso notar que a pesar de lo común del tótem *nahuél* tigre, este no se menciona en ningún lugar como referente a la casta militar, aún cuando era sin excepción el animal más fiero y temible de la fauna sud-americana. Esto sería otro indicio de la importación tardía de este tótem desde el otro lado de los Andes.

Rosales al referirse a las exhortaciones proferidas en las juntas de guerra, dice que los acólitos de los sacerdotes que oficiaban en estas ceremonias, gritaban durante las pausas «tiemble la tierra de vosotros, *leones esforzados, rayos valientes y rapantes aves*». Más adelante, en otra pausa gritaban nuevamente: «*Leones valerosos abalanzaos a la pressa,alcones ligeros despedazad a vuestros enemigos como el alcón al paxarito*» (1).

También en los cantos de victoria empleaban los mismos términos y «con estas metáforas hazen ostentación de la valentía de su ejército que es de *Leones* y de *Alcones* y *Niebles* generosos y el del contrario de temerarios corderillos y paxarillos cobardes» (2).

En otra ceremonia la de sacrificar los prisioneros de guerra, dice que se hacían los mismos ritos y exhortaciones: «tiemble el mundo de vosotros, *paxaros cazadores, leones valientes, rayos espantosos*, con el nombre de *Queduquedu* que es nombre de un paxaro muy veloz y ave de rapiña (3) que con gran destreza coge y despedaza a los paxarillos, dando a entender que así son ellos, como aves de rapiña que cazan como a paxarillos a sus enemigos y los despedazan con sus uñas y pico comiéndoselos a pedazos» (4).

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 114.

(2) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 122.

(3) *Quechu-quechu* el peuco. Este ave era el símbolo del tótem *antú* sol, reemplazo en algunas partes por el aguilucho *ñamcu*.

(4) Hist. etc. p. 122.

El mismo autor nos informa que los araucanos se dividían en tres castas: los nobles, caciques y *úlmenes*; los soldados, *cona*; y la plebe, *reche*; y que aún después de muertos sus almas retenían sus respectivas categorías. "Acercas de las ánimas (caen) en vanos errores y distinguen (tres) suertes de personas, los caciques y gente noble, los soldados y la demás gente plebeya, hombres y mugeres" (1).

El gremio de soldados (*cona*), como hemos dicho, se dividía en cofradías, las cuales eran independientes en cuanto a las cosas de guerra, de la obediencia a los jefes ordinarios de paz o aún de los toquis de su parcialidad, salvo que estos fueran también los jefes de las cofradías correspondientes, y en el caso de la convocación de una cofradía cualquiera, para un levantamiento, sus adeptos acudían a la reunión aún sin la anuencia de los jefes civiles o del *levo*.

Es de creer que estos gremios eran tribales y que correspondían a todo el *aillarehue*, teniendo probablemente sus cofradías afiliadas en cada *rehue* o *levo*, con ramales en cada *cahuín*. A veces la convocación era obligatoria y tenían que alistarse todos los llamados; pero a menudo, cuando los intereses de la tribu no eran directamente afectados, era voluntaria y acudían los que buenamente querían.

El aviso de la declaración de guerra a un enemigo se enviaba a todas las tribus vecinas, amigas o aliadas, por medio de heraldos. En el caso de existir una alianza, el toqui principal del *aillarehue* determinaba el número de soldados que mandaría en auxilio e indicaba a cada *levo* o cofradía la proporción que le correspondía; pero cuando eran simples amigos los que habían declarado la guerra, se conformaba con dar aviso a los diversos repartimientos, dejando en libertad a los que deseaban prestar su ayuda. De estos siempre había un número considerable, a causa de los parentescos que existían entre las familias de una tribu con las de otras

(1) Hist. etc. p. 162.

vecinas, provenientes de las costumbres matrimoniales; de manera que, cuando no habían obligaciones entre tribu y tribu, las habían entre familia y familia.

Núñez de Pineda se refiere a esta costumbre cuando dice: "Y aunque para los indios de adentro, no era obligatorio el llamamiento, con todo esto estaban obligados los caciques guerreros, a dar parte a sus distritos de las juntas y convocatorias que se hacían para la guerra, porque habían muchos que naturalmente eran inclinados a ella, y de su voluntad y bella gracia acudían con gusto a semejantes concursos" (1).

Es indudable que los ritos relacionados con la agricultura debían tener bastante importancia entre los araucanos, como entre todos los pueblos agrícolas, y en especial los que se efectuaban a tiempo de la siembra y de la cosecha. Sin embargo, ninguno de los cronistas los menciona, ni aún Núñez de Pineda, quien relata su participación en algunas de las faenas agrícolas durante su cautiverio entre los indios.

El Padre Luis de Valdivia deja traslucir que a comienzos del siglo XVII, existían semejantes ritos, porque en uno de sus sermones dice: "No digáis q ay un Dios del Mayz y otro q haze lloyer" (2), y en otro: "Dios solo haze q salgan los sembrados y el diablo dixo lo que dezis vosotros que por mandado de *Pillán* nacen o no nacen los sembrados; y q teniendo entrada el *Pillán* tendreys vida y ventura, dicho es del diablo lo q dezis tomando tabaco quando le ofrezeyz el humo, todas estas son mentiras" (3).

En las *Lecturas Araucanas* del Padre Augusta, hallamos entre las invocaciones hechas al *pillán* durante los *nguilla-*

(1) Cautiverio feliz. Ob. cit. p. 360.

(2) Nueve Sermones en la Lengua de Chile, por el P. Luis de Valdivia. 1621, reimpresos por José Toribio Medina. Sermón V. N. 5

(3) Nueve Sermones en la Lengua de Chile, por el P. Luis de Valdivia. 1621, reimpresos por José Toribio Medina. Sermón VI N.º 11.

tunes o rogativas, algunas supervivencias de estos ritos que indican claramente que en un tiempo debían haberse efectuado de una manera más particular. Así habla de un ser superior que los indios llaman *nguencachilla* dueño del trigo y *nguenhua* dueño del maíz; pero advierte que no sabe a cual ser se refieren.

El *gnenco*, dueño de las aguas de quien hemos hablado más atrás, era el símbolo del tótem *co* y debía figurar en prominente lugar en los ritos y ceremonias relacionadas con la agricultura... Dice el P. Augusta "*nguenco* es para ellos cierto sapo llamado *aremco*, que se encuentra en los pozos cuidándolos;" y en su diccionario explica: "*Aremco*, cierto sapo verde, rayado, a que miraban los antiguos como cuidador o señor del agua de los pozos, donde vive." Da también la voz "*ngenwenu*, los hechiceros que según la creencia antigua hacían llover. Havestadt dice que los "*nguenhuenu* son dueños de la lluvia, porque según las creencias de sus paisanos tienen en su potestad las aguas celestes y pueden hacer llover. Ellos con el objeto de hacer bajar del cielo las lluvias en cantidad suficiente o que les parezca bien, echan hojas de *plpl* juntamente con agua y piedras en un vaso de palo, y lo revuelven, por lo cual los indios por expresar que está por caer una copiosa lluvia, dicen que sus *nguenhuenu* están trabajando mucho, mueven sus lagartos, remueven sus piedras".

En su vocabulario trae: "*Gen huenu* el que modera y gobierna los aires, las nubes y las lluvias", y *gen co* el ser que conserva las fuentes."

Febrés da "*genco* sapo grande que dicen les conserva las aguas; y *genhuenu* adivino, dueño del cielo para hacer llover y que cese el agua".

El P. Valdivia en su Confesionario, dice así, en la tercera pregunta: "¿Cuando no llueve has creydo que ay Indio hechizero que es el señor de las aguas que haze llover? ¿En-

viástele a buscar y ofrecerle paga para que te hiziese llover para coger tu comida?"

Los *nguillatunes* o rogativas se hacían con el objeto de pedir lluvias, buenas cosechas, aumento de ganado y otros favores relacionados con sus siembras y crianzas. Dichas rogativas se dirigían conjuntamente al *pillán* y al tótem particular" Cuando llueve mucho y hay muchos truenos salen a los patios de sus casas a bailar y tocar el tambor que los más usan, brincar y saltar, diciendo mil cosas supersticiosas y haciendo mil círculos y visajes botando chicha y carne al *Pillán* para desenojarle y que no les haga daño." (1)

El P. Augusta nos da la descripción de una junta de esta naturaleza, tal como las celebran todavía en Panguipulli.

"Al tiempo de juntarse dan largamente vueltas de a caballo alrededor del sacrificadoro. Después se apean todos los organizadores de la junta. Aquellos que tienen *mudai* (chicha de trigo, antes de maíz), dejan *marewepüll* (ofrenda de licor) en pequeñas fuentes, las cuales después se ponen en hilera para que los *epuñamún* (forasteros) beban.

En el sacrificadoro (*llongoll*) está puesto el *marewepull*. Lo pasan a sacar los que habían hecho la cabalgada y lo llevan hacia el oriente a no muy gran distancia, después de lo cual lo dejan otra vez en fila donde estaba. Ahora dan cuatro brinco en honor de *marewepull* gritando "ya"! Después vuelven a tomar en mano los vasos de chicha.

Ahora derraman de ella y mencionan a su abuelo, su padre, su madre, su hermano o abuelita, cuantos sean sus parientes muertos les hacen mención. "Ruega por mí, hínicate por mí, al gobernador de los hombres, Le solicitarás que yo tenga abundante cosecha y que mande buen tiempo".

"¿En qué os habéis convertido en vuestro tránsito? ¿Os

(1) Historia del Reino de Chile; por el P. Fray Antonio Sors. Ob. cit. p. 81.

habéis hecho cernícalos del sol? Os habéis hecho *reñiwenu* (gente del cielo)? ¿Sois moscas azules en vuestro tránsito? Solicitarás pues que yo tenga abundante cosecha. ¿Qué haré yo para vivir con tantos hijos que tengo? Favorecedme, dadme cosecha, toda clase de productos, trigo, cebada, arvejas, habas, papas, etc.”

Mientras hacen de esta manera sus invocaciones cada uno, con su fuentecita, saca de ella chicha con el dedo índice y hace aspersiones (lustración).

Después de las aspersiones, beben el *mudai*, en las fuentecitas (comunión) en seguida las dejan otra vez colocadas en el suelo.

Otras cuatro veces dan saltos y gritan “¡Ya! delante de ellas (1). Después toman de nuevo en mano y las llevan, dando cuatro vueltas en torno del sacrificadero siempre a saltos, gritando “¡Ya!” a cada salto.

En seguida las dejan otra vez en el suelo donde estaban antes.

Después se presenta al sacerdote (*ngenpin*) un animal bonito, sea vaca limón, o un caballo alazán, o una oveja *luan* (bermejo). Entonces se dirigen largas alocuciones al sacerdote, empleando más o menos los mismos términos que los anotados. La víctima destinada a ser quemada es entregada con discursos para que haga su oración.

“Ruega pues por mí (nosotros) pues que han aparecido bichos malos (entiéndase gusanos, oruja, langostas o cualquier insecto o peste que destruye los sembrados)”, Siguen los ruegos e indicaciones al sacerdote.

Entonces el *ngenpin* se recibe del animal y manda al sargento (su ayudante) se le saque el corazón.

Después ruega el *ngenpin* por toda la gente para que no haya bichos, sino que desaparezcan y sean dirigidos hacia la tierra de los españoles, etc.

(1) Cuatro es el número sagrado de los araucanos.

Después de la oración toca también su caja. (*cultrún, ralicultrín*).

Se hace un gran baile en torno del animal muerto, por haber sido victimado

Se toca el *trutruca* (corneta) sin cesar con el fin de que oiga el *ngenchén* (gobernador de la gente) y se le agrade.

En seguida se descuartiza el animal muerto. Se hace el Fuego de Pillán (*pillañkutral*) hacia el lado donde sale el sol. La gente mantiene muy grande el fuego y se pone a asar la carne en asadores. Dejan al sargento para cuidar el fuego y la carne para que no sea contaminada por la gente o por los perros.

La sangre se echa al suelo al lado del fuego, Cuando queda asada, todo el resto del animal (entrañas, patas etc.) se echa al fuego y se consume (1).

Llaman *marewepüll* no solamente la chicha consagrada que ponen en los jarros en hilera, sino también unas tortillas preparadas con anticipación por las indias, con ciertos ritos y cánticos."

Esta forma de *ngillatún* la celebran todos los años cuando comienzan a brotar las sementeras. En algo se ha modificado con la introducción de ideas modernas e importadas; pero es esencialmente el mismo que en los tiempos lejanos.

Havestadt se refiere a ellos como sigue: "*Nguillatún* o *nguillatucán*. Especie de superstición frecuente entre los indios de Chile. Queman unas hojas de tabaco en una concha, aspiran el humo mediante un tubito, y tras cada bocanada que echan, invocan al nombre o sobrenombre de algún héroe u hombre célebre y famoso entre sus antepasados y muchos nombres ridículos y supersticiosos añadiendo a cada uno la palabra "*pom*".

Esta costumbre de incensar con humo de tabaco no es de

(1) Lecturas Araucanas. Ob. cit. pp. 33 y sig.

uso hoy día; pero usan aún aspersiones hechas con licor o sangre e invocan tales espíritus dentro y fuera del *ngillatún*.

Cree el P. Augusta que *pom* es contracción de *pu am* los espíritus.

El *ngenpín*, además de ser sacerdote, era adivino y anunciaba los sucesos del año venidero; si habría pestes de gusano, etc. por medio de visiones o sueños en los cuales sus antepasados le daban noticias sobre estas cosas. En las reuniones, daba cuenta a los caciques las relaciones que había recibido.

Ngenpín era el nombre genérico que daban los indios a todos aquellos individuos que profesaban poderes misteriosos sobre las fuerzas naturales o sobre los seres vivos otros que los hombres.

Además de las ceremonias y ritos efectuados para pedir lluvias, buenas cosechas, aumento de ganado y otros favores relacionados con sus siembras y crianzas, hacían otros para evitar o hacer cesar las plagas que solían devastar sus campos; las cuales eran principalmente los gusanos, las langostas y los *choroyes* (una especie de loro que abunda en números increíbles en toda la región del sur y que suele hacer grandes estragos en la época de las siembras escarbando y comiendo totalmente el grano recién sembrado). Existían entre los naturales, individuos a quienes llamaban *ngenpirú* y *ngenchoroy*, quienes se encargaban de impedir los daños causados por estas plagas. Febrés decía: "*genchoroy*. Adivino dueño de los choroyes para que se vayan o vengán; y *genpirú*, Adivino, dueño de los gusanos, que finge mandar en ellos." y agrega: "Estas tres clases de ociosos (incluso el *genhuenu* dueño del cielo y que hace llover) son adivinos que traen embaucados y engañados a los demás simples".

El termino *ngenpín* significa literalmente dueño de la cosa o asunto de que se habla. El padre Augusta dice que es el

“hombre que en las rogativas lleva la palabra de los demás y que dirige la acción tanto en el sacrificio de la colectividad como en los particulares, ofrecidos por cada familia. Puede considerarse como una especie de sacerdote aunque de ordinario no es el que mata la víctima” (1).

“El oficio de sacerdotes lo desempeñan llamados *nguenpin*. Estos son también los que convocan para la fiesta y la presiden, no extendiéndose a tales actos, puramente religiosos la potestad de los caciques. En algunas reducciones hay un solo *nguenpin*, en otras varios”. Agrega que el *nguenpin* “es y era siempre un hombre venerable por su ancianidad y sus virtudes, de costumbres intachables”.

En verdad el *nguenpin* era el sacerdote que oficiaba en los ritos totémicos o religiosos; pero este nombre era general y se cambiaba como hemos visto según la ceremonia y su objeto.

Entre los araucanos, como entre la mayoría de los pueblos en el mismo estado de cultura, se formaban sociedades esotéricas o como diríamos hoy, cofradías las cuales se encargaban de procurar el bienestar de la colectividad, cada una de un modo especial y dentro de una esfera particular. Estas cofradías, entre los indios chilenos eran muchas veces coextensivas con los tótemes; pero no todos los del grupo totémico eran miembros de ellas. Sus adeptos eran todos iniciados y cada una tenía sus ritos especiales. Sus ceremonias eran principalmente mágicas y se suponía que cada cofradía podía influenciar el tótem o ser bajo cuya tutela obraba. Así la cofradía cuyo tótem era *huenu* o *co* tenía a su cargo la distribución de las lluvias y en tiempos de escasez o de superabundancia, era hacia ellos que miraba la colectividad para que se normalizara la caída de agua. La cofradía del sol influenciaba de igual modo este astro, para que calentara la tierra o para que mermara su calor. Otra cofradía tenía a su cargo la debida fructificación de las semillas, la

(1) Lecturas Araucanas y Diccionario Araucano-español.

multiplicación de los ganados y en general todo lo relacionado con las faenas agrícolas. Otra aún prevenía las pestes y epidemias, auyentaba las enfermedades, etc. la cofradía que tenía por tótem el *pillán* era la encargada de impedir las tempestades, los rayos, las inundaciones, los temblores, las erupciones volcánicas, etc.

La cabeza o jefe de cada cofradía era el que oficiaba en las ceremonias correspondientes y recibía el nombre que conformaba con sus funciones. Así el jefe de la cofradía *huenu* se llamaba el *ngenuenu* el que domina el cielo; el de la cofradía *co* el *ngenco*, el del sol el *ngenantü*, el de la cofradía *pillán* *ngencutran*—dueño del fuego, etc.

En sus procedimientos, recurrían a la magia cooperativa y tenían entera fe en sus incantaciones, sacrificios, ofrendas e invocaciones. Todas sus ceremonias eran acompañadas de cantos, bailes y el *yapetún* (el estampico de los pies y armas en el suelo al acompañamiento de las exclamaciones y gritos de ¡Uh! ¡A! ¡Pom! y ¡Ya! que tenían por objeto agradecer al *pillán* y al tótem y ahuyentar a los espíritus malos).

En una carta fechada en Concepción en 1714, firmada por el Fray José Ramírez, hay un párrafo que por mucho tiempo nos tenía intrigados respecto de su significado. Habla de una misión entre los indios de Maquehua y dice: "Nuestro propósito fué frustrado por la oposición del *llumquinche* que siempre sacaba sus supersticiones y por el arte del demonio convencía a los indios que el *pillán* y el *maulén* eran más potentes que Nuestro Señor y cada vez que queríamos reunir a los indios para enseñarles la doctrina, el hechicero Calvucura anunciaba un nuevo *llumtun* (1).

Creemos que la palabra escrita *llumquinche* debe escribirse

(1) Esta carta pertenece a una colección de documentos coloniales, reunidos por el señor Arturo Grenhold de Concepción, donde tuve ocasión de verla en 1910.

llumcünche y si fuera así su significado sería: gente que guarda secretos y *llumtún* hacer cosas ocultas: por el tenor de la carta esta bien puede referirse a una sociedad secreta o esotérica, cuyas influencias se oponían a la de los padres.

“Las dificultades que se presentan en el camino de aquél que investiga la vida social y mental de un pueblo primitivo son obviamente muy aumentadas cuando la investigación abarca sus instituciones esotéricas. El hombre primitivo envuelve sus ideas religiosas más íntimas en misterio, porque, para él, poseen la sanción de una alta antigüedad y sus ritos ceremoniales ordenados en el principio por sus antepasados se ocultan con gran celo de las miradas indiscretas de las mujeres y de los niños y de los hombres que no han sido iniciados en ellos.

La conveniencia hace llamar semejantes corporaciones sagradas, sociedades secretas; pero esta denominación como los términos totemismo, exogamia y tabu, cubre una serie tan amplia de fenómenos esotéricos que es difícil darla una sola definición que abarque todos ellos” (1).

Las dificultades mencionadas se multiplican, en casos como el presente, en que las sociedades y demás instituciones que las dieron nacimiento, han desaparecido, sin dejar recuerdo entre los pueblos cuyos antepasados las poseían y cuando ningún autor contemporáneo haya hecho relación de ellas

Podemos suponer, sin embargo, que en general los araucanos tenían costumbres en este respecto, parecidas a las de otros pueblos americanos cuyo estudio ha sido posible. Las supervivencias que encontramos en sus ritos actuales y en una que otra referencia de los cronistas, nos permiten sostener esta idea y aventurar algunas hipótesis sobre sus fases corrientes.

(1) Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia. by Hutton Webster. Ph. D. Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XLI. London 1911. p. 482.

Las sociedades primitivas, incluyendo en esta categoría los estados de salvajismo y de barbarismo, tienen conceptos de los fenómenos naturales y de la relación entre el mundo visible e invisible, muy distintos de los que son corrientes entre los pueblos civilizados; y sus instituciones reflejan estas diferencias de mira y de comprensión.

Es completamente inútil tratar de descifrar o entender estas instituciones, comparándolas con las más desarrolladas de civilización moderna, midiéndolas con la vara de la moralidad cristiana.

Algunos autores incluyen en sus teorías del tótemismo, ciertas prácticas y ceremonias mágico-religiosas, las cuales a pesar de ser efectuadas por individuos del grupo totémico interesado y de ser a menudo relacionadas con el animal u objeto que constituye el tótem, tienen su nacimiento en otro orden de fenómenos. El conjunto de estas prácticas ha sido llamado *shamanismo*, aunque preferimos el término *culto religioso*. Para mayor claridad mantendremos separadas las dos instituciones del tótemismo y shamanismo.

El Mayor Powell, gran exponente de la etnología norteamericana y quien tuvo facilidades especiales para estudiar y conocer las instituciones de los aborígenes de aquella parte del continente, al referirse al origen y alcance del *shamanismo*, dice lo siguiente:

"En casi todas las tribus de indios americanos, se hallan organizadas sociedades que antes se llamaban *sociedades médicas* y después *sociedades religiosas*. Para entender su naturaleza es preciso comprender la cosmología y la religión de los indios.

Todas las tribus creen en las ánimas; pero creen que toda entidad, sea persona, animal, planta, vertiente, arroyo, río, laguna, mar, cada gota de agua, y cada estrella del firmamento celestial posee un ánima y que la vía láctea es el sendero de las ánimas. Cada cuerpo o existencia corpórea tiene su áni-

ma. Dichas ánimas pueden abandonar el cuerpo y vagar a voluntad mientras ejecutan sus acciones traumatúrgas. Los agentes de todos los fenómenos son las ánimas: las ánimas gobiernan los cielos y presiden los movimientos de las estrellas controlan las aguas y dirigen las inundaciones, las sequías, y tempestades, dominan las rocas, los cerros las montañas y ordenan sus actividades. Todos los indios americanos creen en esta teoría de animismo universal y en los cuerpos inertes dotados de ánimas. Los cuerpos son inertes y de poca importancia; pero las ánimas son los agentes hechores de todas las cosas. Debido a la intensidad y universalidad con que se mantienen estas doctrinas, los indios son impulsados a organizar corporaciones, cuyas funciones consisten en influenciar y dominar las ánimas.

El jefe de cada una de estas sociedades es el *shaman*. Las sociedades tienen por objeto promover el bien y evitar el mal. El bien y el mal en el mundo son multiformes: salud y enfermedad son bien y mal; abundancia y escasez, paz y guerra son bienes y males. Como las ánimas son agentes de toda clase de bien y mal; así las sociedades shamanísticas son organizadas para dominar el bien y mal de toda especie. Las funciones de estas sociedades que se observaron primero, eran las médicas y se llamaban sociedades médicas y a los *shamanes*, médicos. Luego se descubrió que eran también organizadas para controlar el bien y mal moral y los *shamanes* se llamaban *sacerdotes*. Por fin se reconoció que las sociedades referidas se organizaban para controlar toda clase de bien y mal, que las sociedades particulares tenían por objeto dominar ciertas fuentes determinadas del bien y del mal y que en cada confederación de tribus de América, existían un número de semejantes sociedades, cada una de las cuales tenía a su cargo la vigilancia de ciertas clases de fuentes del bien y del mal. Estas sociedades se llamaron *sociedades shamanísticas* o *sociedades esoté-*

ricas. Eran en general secretas y sus ritos y ceremonias eran las más de las veres mágicas. La admisión a estas sociedades se obtenía casi siempre por iniciación. En muchas tribus habían sociedades de guerra, que determinaban todo lo relacionado con la guerra o la paz. Habían sociedades dedicadas especialmente a conjurar las enfermedades y estas eran las más comunes. Otras habían cuyos deberes eran de la mayor importancia para la tribu, ya que encargaban de regularizar las fuentes de alimentación. Otra clase, que era también de gran importancia, era la que se dedicaba a influenciar los cambios atmosféricos, de traer las lluvias en tiempos de sequía, de ocultar la cara del sol cuando un largo período de calor secaba los pastos o las siembras y detener las aguas en una estación de prolongadas lluvias, prevenir e impedir las tempestades, inundaciones, etc. Otras sociedades se formaban cuyos deberes incluían todo lo relacionado con el culto religioso: algunas eran encargadas de la conservación de los recuerdos y tradiciones de la tribu y otras tenían por objeto proveer diversiones para la colectividad. En fin, todas las actividades se encontraban representadas en una u otra de estas sociedades" (1).

Entre las tribus que ocupaban la vecindad de Nueva York se encontraba una sociedad de prestidigitadores, sin residencia fija, cuyos miembros practicaban una continencia absoluta, exorcizaban toda clase de enfermedades, oficiaban en los ritos fúnebres y eran los oráculos, en tiempos de peligros o de calamidades públicas. En su organización y atributos recuerdan a los *voiguevoe* de los araucanos.

Según Powell, los indios Pomo tenían una sociedad cuyo objeto era provocar terrores infernales destinados a tener en

(1) An American View of Totemism, by Major J. W. Powell. Man. 1902 N.º 75. pp. 101 y sig.

sujeción a las mujeres y Coazzi describe una sociedad entre los indios fueguinos que tenía idéntico fin, hecho confirmado por el P. Martín Gusinde.

Las sociedades eran generalmente locales y sus miembros pertenecían al mismo clan o gens... Cada una tenía sus ritos propios, como igualmente sus danzas, cantos, música, atavíos y *parafernalia*.

Las ceremonias de iniciación a estas sociedades eran usualmente muy aparatosas y con frecuencia de larga duración. El aspirante tenía que pasar por una serie de ayunos y pruebas. Recibía de los ancianos instrucción en los mitos y tradiciones de la tribu y la iniciación misma se hacía con grandes fiestas y bailes, en que el iniciado tomaba parte por primera vez. Algunas veces la iniciación se efectuaba con dolorosas operaciones, como el tatuaje, la incisión de ciertas partes del cuerpo, pruebas de fortaleza de ánimo, etc., pero los detalles del ritual variaban de tribu en tribu, de clan en clan y de sociedad en sociedad.

Los *shamanes* eran los mediadores entre los hombres y el mundo de los espíritus o ánimas y se pueden dividir en dos clases, los cuya autoridad dependía de su habilidad personal y quienes generalmente vivían alejados de masa de la población y los que obraban hasta cierto punto en representación de la tribu, el clan o sociedad esotérica.

La denominación *shaman* se deriva de la lengua siberiana *tungus*. Entre el pueblo de este nombre tenía el significado de exorcista o médico. Al encontrar entre los indios de Norte América, individuos de idénticos atributos, se extendía el término para incluir a éstos y en la actualidad se emplea generalmente al hablar de esta casta en cualquiera parte donde se encuentra.

En muchas tribus estas jerarquías eran hereditarias y entre las que reconocían la filiación materna, el sucesor era generalmente el sobrino, hijo de la hermana del detentor, pero

en algunos casos llegaba a la dignidad por sus propios méritos. Los shamanes tenían sus ayudantes o adeptos, quienes desempeñaban tareas auxiliares en las conjuraciones, exorcismos y otras funciones de sus jefes. Había entre los shamanes diferencias de casta y de atributos. Entre los *sogish*, indios de la isla de Vancouver, habían dos categorías: una, la más alta, se dedicaba especialmente a la mediación entre los hombres y los espíritus y seres sobrenaturales; y la otra, generalmente mujeres, se ocupaba principalmente en el tratamiento de las enfermedades, en proporcionar medios de librarse de las hechicerías y en buscar y denunciar los maleficiadores.

•Entre muchas tribus existían estas dos categorías; pero a menudo en vez de dos habían tres castas distintas, como entre los chippewa; donde se llamaban respectivamente *wabeno* los que practicaban magia médica; *jes-sakkid* los adivinos y oráculos, que derivaban su poder del dios del trueno; y los *midé* que formaban la sociedad sagrada encargada del culto y que deben considerarse más bien sacerdotes.

Aún en las tribus donde era más arraigado el shamanismo existía la tendencia a concentrarse ciertas funciones ritualistas en la persona del jefe de la agrupación o de la tribu, y en todo caso se le atribuían ciertos derechos de primacía en las ceremonias y fiestas relacionadas con los ritos.

Entre los atributos de los *shamanes* eran los de anunciar las lluvias, tempestades, sequías, calamidades, etc, que amenazaban la comunidad. Pretendían poder hacer llover a voluntad, sanar cualquiera enfermedad, exorcisar el demonio o la hechicería, invocar o expeler los espíritus malignos; y aún asumían la potestad de poder dirigir los truenos y los relámpagos. Sus consejos eran buscados antes de declarar la guerra a otras tribus, como igualmente en todos los principales negocios o empresas de la comunidad.

Como en los pueblos bárbaros o salvajes el culto o las ideas

de orden religiosa era siempre envuelto en procedimientos mágicos, estas castas formaban también el grupo del sacerdocio y en los de más avanzada cultura, como entre los antiguos mexicanos, mayas y peruanos, generalmente formaban una teocracia que era la que verdaderamente gobernaba siendo los monarcas de estos países el sacerdote supremo." (1).

Estamos de acuerdo con la mayor parte de las observaciones del Mayor Powell; pero debemos hacer ciertas reservas. Si es verdad que en Norte América se han adoptado los términos *shaman* y *shamanismo*, su empleo no se ha generalizado en todos los países y por nuestra parte preferimos usar los términos *sacerdote* y *culto religioso* para expresar las mismas ideas.

Aún cuando el objeto de su artículo era de hacer distinción entre las atribuciones del shamanismo o culto religioso y las del totemismo, el resultado no fué del todo feliz; por cuanto algunas de las prácticas que él considera puramente religiosas y relacionadas exclusivamente con el culto de las ánimas; son a nuestro modo de ver, más bien totémicas y dirigidas en parte a menos al ser epónimo o tótem de la agrupación. Es preciso recordar que el totemismo también tiene sus prácticas esotéricas y mágicas y es a menudo muy difícil distinguirlas de las que se pueden estimar netamente religiosas.

El error de Mayor Powell ha provenido del hecho de confundir en una sola entidad el antepasado, fundador de la familia y clan, con el tótem o ser epónimo de que hemos hablado. Es claro que si se considera que este ser ha originado la familia y que los hombres y animales de su especie son todos sus descendientes comunes, entonces el antepasado y el tótem llegan a formar un solo ser, y cuando la religión de la familia es el culto de los antepasados, el totemismo se confunde con el shamanismo y forma parte integrante de él.

(1) J. H. Powell. Ob. cit.

Durante los últimos años se han modificado en algo los conceptos de los etnólogos norte-americanos y han llegado a aceptar en parte el hecho de existir las alianzas entre el antepasado y el tótem, tal como la hemos expuesto, pero reclaman a la vez, que entre algunas tribus persiste la idea de formar una sola entidad los dos seres.

En una reciente publicación se trata de explicar y reconciliar los dos conceptos suponiendo que la relación entre el tótem y el clan o la gens suele manifestarse en dos formas 1.ª *Parentesco o afinidad de origen*, o sea los miembros del clan suponen descender de los tótemes-animales como por ejemplo, los pueblos de Oceanía, los indios norte-americanos y también ciertos pueblos de la Indonesia. 2.ª *Parentesco o afinidad paralela*, es decir el primer padre del clan o de la tribu estaba en ciertas relaciones, amistosas, pero a veces también hostiles con el progenitor de los tótemes animales, una creencia muy generalizada entre las tribus totemísticas de Africa" (1).

Creemos probable que si se estudiara a fondo el primer postulado, se hallaría que en su origen se amoldaba a concepto contenido en el segundo, y que la idea de la descendencia del animal tótem es un desarrollo posterior y mítico por haberse perdido, con el tiempo, la verdadera idea céntrica y original.

Los araucanos no se exceptuaban de estas creencias y costumbres. Existía entre ellos las mismas ideas animísticas, las mismas sociedades esotéricas e idénticas jerarquías de ministros cuyas obligaciones y atributos en todo se asemejan a las de los profesionales de otras naciones del continente. Decimos profesionales porque entre los ministros del sha-

(1) Reliquias del Totemismo; por Rodolfo Schuller. Artículo publicado en el "Excelsior" diario de la ciudad de México, el 28 de Enero de 1923 referente a supervivencias totémicas encontradas por el autor entre los indios Huasteca-Tenek.

manismo encontramos representados los, a que en los países civilizados se da este nombre—los médicos, los cirujanos, los físicos, los abogados, los sacerdotes, etc.

Los araucanos basaban su culto en el animismo y su ciencia en la magia.

Consideremos por un momento la naturaleza de las ceremonias con que los pueblos primitivos creían influenciar las ánimas o espíritus. Fundamentalmente deben hacer algo para agradar a éstos. A todos los pueblos poco cultos les gustan los bailes y la música, y como dotan a las ánimas con los mismos gustos y sentimientos de ellos, todas las sociedades shaminísticas ejecutan ceremonias terpscóreas. Indudablemente cuando están propiciadas las ánimas es el mejor tiempo para inducir las a obrar favorablemente. Para lograr este resultado interviene la representación del altar. Entre los pueblos, inferiores, este puede asumir distintas formas; una piedra, el tronco de un árbol, una mesa, un cuero suspendido entre dos postes, una artesa etc. etc. Se coloca en un terreno limpio de todo obstáculo y sobre él se ostenta una variedad de objetos que se ocupan en las ceremonias y que se llaman *parafernalia*. Las ceremonias se llevan a cabo con la ayuda de lo que podemos llamar lenguaje de gestos y la parafernalia del altar consiste en objetos que pueden usarse en este lenguaje para representar e ilustrar las ideas que desean expresar los exponentes.

Por ejemplo, en la mayor parte de las tribus de América existen o han existido sociedades encargadas de hacer llover en tiempos de sequía, por medio de sus influencias sobre las ánimas que dominan las lluvias. En sus rogativas, adornan sus altares con aquellos objetos que estiman que serán más del gusto de las ánimas. Dirigen sus oraciones y sus ceremonias a los espíritus que consideran más potentes para hacer llover y a medida que progresan, sus invocaciones efectúan aquellas ceremonias que mejor expresan sus deseos. Rocian

el altar para indicar que es lluvia que piden; alzan mazorcas de maíz o espigas de otros granos para demostrar que quieren la lluvia para sus siembras, etc. Frecuentemente hacen algunos sacrificios de aves o animales en propiciación, y en ocasión de guerra o de grandes calamidades suelen ofrecer sacrificios humanos. Muchas tribus creen que la sangre de las víctimas es grata a los espíritus y esta es una ofrenda obligada en todas sus rogativas.

Centenares de estos ritos se han presenciado en diferentes partes de mundo; muchos de ellos han sido estudiados y todos presentan los mismos caracteres fundamentales, que permiten clasificarlos como ceremonias y rogaciones en lenguaje mudo en pro del bienestar de la comunidad.

Algunos autores distinguen entre la magia y la religión. Esto está muy bien, si se entiende por religión solamente las ceremonias en boga entre los pueblos civilizados y se distingue entre ellas y las de los pueblos inferiores, pero no debemos olvidar que estas prácticas mágicas que son la exteriorización de las ideas religiosas de aquellos, son para los que las profesan, tan devotas y tan verdaderas como las nuestras para nosotros.

No es nuestro propósito demostrar que la religiosidad de los primitivos solamente incluye el culto de las ánimas. Al contrario, nuestra opinión, formada después de un estudio prolijo de los principios religiosos de muchos pueblos salvajes y semi-salvajes es, que en todos ellos existe en embrión una vaga y confusa idea de un ser Superior, un ánima suprema—sin atributos determinados, informe y misterioso, cuyas manifestaciones todavía no se hacen comprensibles o evidentes a la mente primitiva, pero que existe latente en su perceptibilidad. Estudiando la evolución de las religiones antiguas y modernas se nota que directa o indirectamente reconocían de manera tácita esta idea. Al principio apenas se alcanzaba a discernir y en todo caso de un modo muy nebuloso y no en-

traba a formar parte del culto visible. Aún en los grados superiores del animismo, todavía no se diseña su influencia en el culto y sólo mucho después cuando se comienza a deificar los antepasados o sus representantes totémicos comienza a figurar como ente mal definido y poco comprendido por el vulgo, pero de cuya existencia ya no se duda.

Si los araucanos de tiempo de la conquista de los europeos tuviesen ideas formadas respecto de un ser Supremo, es difícil averiguarlo, pero es de suponer que en todo caso serían muy vagas porque todos los cronistas niegan el hecho. No obstante, esto no nos convence, porque nada hay más difícil que penetrar los verdaderos pensamientos del indio, sobre todo en cuanto se refiere a su culto, los que siempre oculta y aún los niega. En tiempos modernos se ha formalizado el concepto de un Hacedor de todo, pero no cabe duda de que esta idea en gran parte se debe a las enseñanzas de los misioneros, quienes por más de tres siglos han luchado para convertirlos al cristianismo.

Pero volviendo a las sociedades esotéricas; un aspecto de ellas, muy sobresaliente en las fraternidades americanas, se compone de sus ceremonias mágico-religiosas. Los iniciados con mucha frecuencia, constituyen un conjunto que se puede llamar teatral, con actores enmascarados y engalanados, que representan a menudo animales y ejecutan cantos, bailes y cuadros plásticos, que generalmente forman la dramatización de sus leyendas tradicionales.

El culto de los antepasados y de los muertos ocupa un lugar muy importante en sus ritos; el jefe de los enmascarados frecuentemente personifica el espíritu de los muertos; los actores usan máscaras compuestas de las cabezas de animales y presentan los individuos ancestrales epónimos y tótemes, cuya memoria se invoca. Se asocian con muchas de estas sociedades, ceremonias de carácter mágico, como la de

hacer llover, incantaciones, la preparación de amuletos, la curación de enfermedades, exorcismos. etc.

Así debía de haber sucedido en las cofradías araucanas. Sabemos que en todas sus ceremonias de importancia usaban máscaras o bonetes, hechas de las pieles y cabezas de aves y animales (*mañagua*) y otras de madera labrada o de fibra vegetal, llamadas *colloñ* y trajes especiales de los estilos más estrafalarios, para representar diferentes seres naturales o imaginarios.

Rosales, de paso, habla de esta costumbre: "Y los Toquis generales, o los caciques más principales suelen convocar para estas fiestas y en unas tienen además de los bailes, *sus entremeses, en que sacan figuras diferentes y en otras truecan los trajes hombres y mujeres.*" (1).

González de Nájera, describiendo una fiesta, dice: "La demás gente anda a la redonda de los bancos por un espacio del campo, mujeres y hombres todas en hileras *con figuras y disfraces tan variadas, ridículas y disparatadas que no se pueden bien referir*, porque unos traen partes de vestidos de soldados españoles y otros hábitos de religiosos, clérigos y frailes, todos mezclados, casullas, capas de coro y otros ornamentos de iglesias; otros andan cubiertos de pieles de fieras con las cabezas boquiabiertas, que caen encima de las suyas, mostrando sus grandes dientes; y otros por la misma manera con las pieles de cabrones de diformes cuernos. Otros traen puestos capas de cuero semejantes a las de coro, cubiertas por de fuera, unas de plumas amarillas, otras de coloradas, otras de verdes y otras semejantes capas traen cubiertas en lugar de plumas, de espesas hojas de brevarios y misales, y otras cartas y otras cédulas de gobernadores de aquel reino, según las he visto cosidos todo de manera que hacen con los tales papeles una gran volatería. Todas las cosas nuestras de que he dicho usan para celebrar estas fiestas, son las que

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 144.

les han quedado del saco y despojo de las ciudades que asolaron, las cuales tienen guardadas para tales ocasiones donde hacen demostración de ellas, unos por jactancia y otros por disfraz.....

Suelen traer algunos de estos bárbaros en estos juegos, puestas máscaras de la piel seca amoldada de rostros españoles, estimando en mucho las que tienen mucha barba y bigote.....Traen algunos hecho guante de piel seca y dura de mano de español, atada por la muñeca en un palo sonando dentro de lo hueco algunas piedrezuelas con que van haciendo son conforme al de su baile, como pandereta de niño." (1)

Guevara, hablando de la fiesta de la trilla (*nihuin*) dice "La novedad de esta fiesta consiste además en la aparición de dos payasos, *colloncollon* (literalmente disfrazados o enmascarados) llamado así por las máscaras que llevan. Montados en palos de colihue andan por entre los invitados arrebatándoles la comida." (2).

En las fiestas relacionadas con la construcción de las *rucas* o casas, también figuraban los enmascarados *colloncollon* y son indudables vestigios de otros ritos antiguos en que participaban las cofradías totémicas.

El Padre Augusta llama la atención hacia la participación de los enmascarados en las fiestas con que los indios celebran la construcción de sus ranchos.

"En esta fiesta los jóvenes usaban máscaras (*kolon*). Hacían caretas de hojas de canelo y flores de copihue. Montaban en palos de luma y hacían la guerra divididos en dos cuadrillas. Estas fiestas se acostumbraban especialmente en las *rucatún* (construcción de las rucas.)" (3).

(1) Desengaño y reparo etc. Ob. cit. pp 54 y sg.

(2) Hist. de la Civ. de la Araucanía. Ob. cit. p. 285.

(3) Lecturas Araucanas. p. 45.

Relacionados también con la institución del totemismo son numerosos bailes que todavía persisten con forma algo modificada y cuyo significado es ahora completamente olvidado por los indios, quienes los practican simplemente como diversión y porque lo hacían sus antepasados.

Pocas son las religiones o cultos en que el baile no haya ocupado un papel importante, y es solamente en época reciente cuando las reglas artificiales de la civilización moderna han puesto freno a la expresión espontánea de los sentimientos y emociones, que vemos en las prácticas religiosas la frialdad y circunspección que se encuentran en los cultos actuales.

Entre los bailes araucanos que podemos considerar totémicos se encuentra el *awín* o baile giratorio, que se emplea en las rogativas que hacen para pedir algo al *pillán* o al tótem. En él se gira alrededor del altar, pero hoy se baila casi exclusivamente en las ceremonias funerarias; o durante las ceremonias mágicas de los machis.

El baile del avestruz (*choiqueprún*) es, a no dudarlo, una de las antiguas danzas de las sociedades esotéricas y su paso, ritmo y otros pormenores se encuentran en los bailes que aún pactican las cofradías religiosas en diversas partes del país. No hallamos ninguna descripción antigua de esta danza, pero hay varias hechas por observadores modernos. Una de ellas escrita por un araucano educado, profesor recibido de la Escuela Normal de Santiago, da una idea de lo que debía haber sido en tiempos pasados.

“Los que bailan este baile deben llevar bien suspendido *chiripa* (pantalón indígena) permaneciendo tanto los brazos como el tronco y las piernas descubiertos.

El cinturón de una sola vuelta en la cintura a fin de que las puntas cuelguen a semejanza de cola.

La cabeza va provista de varias vistosas plumas sostenidas por un hermoso pañuelo de seda.

Después se pintan el cuerpo dibujándose en la frente y en las mejillas líneas caprichosas con una tintura colorada. En el pecho se hace una cruz y en las rodillas unos mal trazados arcos.

Para bailar se colocan las manos en las caderas y bailan con unos saltitos dados al compás del *kultrún* y de la *tru-ruka*.

Todos los danzantes se colocan en línea para levantar una pierna o hacer un brusco movimiento de la cabeza o para agitar violentamente el rabo a fin de provocar las risotadas de los asistentes.

Deben imitarse en este baile los movimientos de *choike* (avestruz)". (1).

El mismo autor indígena da también una breve relación del *Tregüil Purün* (baile del treguil o frailecillo—*Vanellus chilensis*).

En cuanto al modo de arreglarse la indumentaria es igual al anterior.

La tintura empleada es la negra.

Se baila al compás de los mismos instrumentos que el anterior.

En el *tregüil purün* el indio hace una serie de saltitos hacia adelante para detenerse bruscamente y efectuar un sin número de movimientos de cabeza para avanzar nuevamente y retroceder después.

Esta operación se repite hasta que se fatigue." (2)

Robles Rodríguez, también hace mención de estos mismos bailes. Hablando de un *ngillatún* celebrado en Truf Truf en 1908, a iniciativa del cacique Toribio Quidél, dice: "Hizo

(1) Comentarios del Pueblo Araucano. 2.ª Serie. La Gimnasia Nacional. (Juegos Ejercicios y bailes) por Manuel Manquilef. Santiago 1914. pp. 187-8. Todas las relaciones están reproducidas en araucano y en español.

(2) Comentarios del Pueblo Araucano. 2.ª Serie. La Gimnasia Nacional (Juegos Ejercicios y bailes) por Manuel Manquilef. Santiago 1914. pp. 188-9.

venir de Llaima una cuadrilla de cinco bailarines, afamados a muchas leguas a la redonda que ejecutaron los bailes que tienen el nombre genérico de *puel purún* que se denominan particularmente *lonco meú* baile de la cabeza, *treguil purúm* baile del treguil i *choique purúm* baile del avestruz. En el desempeño de su oficio, estos bailadores hacían movimientos complicados; alzando la cabeza la volvían a los lados marchando cadenciosamente al son de *cultrunes* y girando de a uno en fila al mismo tiempo, abrían las mantas echadas a las espaldas en ademán de volar; después abiertas esas a modo de alas se echaban al suelo imitando a las aves que quieren guardar su nidada. En otras vueltas escondían la cabeza debajo de las mantas como las avestruces que la ocultan en tal forma cuando se ven perseguidas." (1).

La relación que va en seguida, la copiamos de uno de los libros de don Tomás Guevara:

"Hasta el día conservan una danza que puede llamarse sagrada la que ejecutan en sus rogativas y curaciones. Es como una marcha saltada, que se acompaña con el tamboril de la *machi* y los pitos de los *llancañ* sus ayudantes, los cuales avanzan y retroceden seguidos de la sacerdotisa i todos meneando la cabeza hacia los lados.

Denominan los indios este baile *treguilprún* baile del *treguil*, porque en él se imitan los movimientos del pájaro de ese nombre, frailecillo en español..... Los *huilliches* i *pehuenches* en la danza del avestruz *choiqueprún*, llaman a esta ave.

Al son del tambor bailan en círculo, hombres y mujeres, sin orden alternado i uno en pos de otros.

(1) Costumbres y creencias araucanas. *Guillatunes*, por Eulogio Robles Rodríguez. Revista de la Sociedad de Folklore Chileno. Tomo I. Entrega 6. Publicado en los Anales de la Universidad de Chile. Tomo CXXVII 1911.

En otro capítulo reproducimos una descripción completa de una de los *ngillatunes* relatada por este mismo autor.

Andando primero lentamente, uno canta estas frases: "Sobrino, sobrino, hazme el favor sobrino, de mirar tú por mi familia

Quien sabe si moriré, si sucede una cosa mala. (en la caza)"

Otro más ligero: Sí, sí, que venga, que venga mi avestruz.

Otro: "Y la mía, que venga también mi avestruz. Que se pare en mi cabeza; en mi cabeza; por favor, por favor."

En coro: "Sí, sí, dame chicha, dame chicha. En mi cabeza, en mi cabeza avestruz! Huep, huep, huep, ep, ep!"

El paso del baile es corto y ligero, como una imitación de la carrera del ave en cuyo nombre se hace.

Cuando los danzantes prorrumpen en la interjección apuntada, algunos se apartan del círculo del baile y corren hacia los lados con una manta en la cabeza y estirada en los brazos abiertos, como un avestruz que vuela, para volver a incorporarse en el concurso de los bailarines.

Esta misma danza ha pasado a las tribus del centro, pero simplificada en su letra, que es así:

¡Que venga el avestruz, que venga el avestruz!

¡Sobre mi cabeza el avestruz, sobre mi cabeza el avestruz!

¡A mis pies el avestruz; a mis pies el avestruz!

Suelen cambiar en este canto el nombre de *choique* por el de *tréguil* pájaro que, por la flexibilidad de su cuello y tal vez por alguna otra circunstancia, ha sido objeto de la imitación del araucano en sus bailes". (1).

En 1889 pasamos muchos meses en el Valle de Llaima ocupados en la hijuelación de terrenos fiscales y teníamos establecido nuestro campamento en inmediaciones de una reducción de indios. En varias ocasiones tuvimos oportunidad de presenciar estos bailes; pero por desgracia en aquél tiempo teníamos poco conocimiento de la lengua

(1) Historia de la Civilización de la Araucanía, por Tomás Guevara. T. I. p. 284. En el original, la letra de los cantos se da en araucano y español.

indígena y no nos fué posible apuntar la letra de sus cantos e invocaciones. De las notas tomadas en esa época, sacamos ahora algunos detalles que completan las noticias dadas por los autores que acabamos de citar, respecto del *choiqueprún*.

"En la reducción hay una especie de asociación, compuesta de unos veinte a veinticinco individuos, en su mayor parte jóvenes de dieciocho a veinticinco años (cofradía) que se reúnen dos o tres veces por semana, al caer la tarde para practicar sus bailes.

Principal entre estos, es uno que llaman *choique purún*: que parece imitar las acciones y posturas del *choique* o avestruz (*rhea americana*) Este baile debe haberse importado de la Argentina, porque no he podido averiguar que el avestruz haya formado parte en algún tiempo de la fauna chilena.

En sus ensayos los indios se forman en grupos de seis, ocho o diez individuos. Cada grupo baila alternadamente por unos veinte minutos o media hora, descansando en seguida mientras baila otro grupo".

Los detalles del baile eran más o menos los descritos, acompañados de un movimiento repetido cada tres o cuatro minutos en que agitaban los brazos de arriba abajo. Durante los ensayos, los indios se desnudaban hasta la cintura y acortaban en cuanto podían los cuadros de paño (*chamal*) que les servían de pantalón; para dar más libre juego a las piernas. Sobre las espaldas ponían una manta doblada, cuyos extremos tomaban en ambas manos, a brazo estirado. Esta manta representaba las alas del ave. En la parte posterior, llevaban amarrado al rabo un manojo de paja coirón o de plumas que hacía las veces de cola. En algunos de los pasos del baile, meneaban de un lado a otro las caderas, haciendo una mímica que generalmente hacía estallar la risa de los espectadores. En la cabeza llevaban una especie de corona o guirnalda parada de plumas.

Pero esta indumentaria se cambiaba en las fiestas y cere-

monias. En nuestros apuntes hallamos lo siguiente:

“En esta ceremonia (*ngillatún*) los bailarines salieron vestidos y adornados de una manera que antes no habíamos visto. Ya habían dejado a un lado los trajes que podemos llamar de entrenamiento, para engalanarse con los que deben considerarse ritualísticos.

El que hacía de cabeza de la asociación, en especial, estaba muy lujosamente ataviado. Llevaba en la cabeza un círculo de grandes plumas de avestruz sujetas en una faja tegida cubierta de *chaquira* (cuentecillos) azul. El cuerpo y cara estaban pintados con listas rojas y manchas o cuadros azules. En vez de *chamal* llevaba entre las piernas y entornado en la cintura, un paño blanco que dejaba las piernas desnudas hasta las caderas. Sobre esta especie de calzoncillo, llevaba suspendido de un cinturón de cuero, un delantal de plumas de avestruz, que colgaba hasta medio muslo. Las piernas desde la rodilla hasta el tobillo, las tenía pintadas, la una roja y la otra azul. En ambas manos llevaba un manojo de plumas de avestruz y detrás de las espaldas, sujeta en los hombros y las muñecas, tenía pasada una faja tejida de color azul, de la cual desde los codos hasta las muñecas pendían otras plumas de la misma ave.

Los demás bailarines, estaban vestidos de una manera parecida, solamente las plumas de avestruz, en general, eran reemplazadas por otras, sacadas de las colas de los gallos domésticos. Por esto me explicaba porque la mayor parte de estas aves, de las cuales habían muchas en la reducción, eran casi todas mochas, es decir se les habían sacado todas las plumas caudales”.

Es probable que esta cofradía de bailarines acudía a las principales fiestas en todas las reducciones vecinas, como lo hacen las cofradías semejantes que existen todavía en otras partes del país, especialmente en el norte: donde en la fiesta de la Virgen de Andacollo, la del Niño Jesús de Sotaquí,

la de San Isidro, en la Pampa (Serena); la de Algarrobita, etc, suelen juntarse diez, veinte y hasta cincuenta y más, bailes o cofradías para ejecutar sus danzas en honor del respectivo santo. Los bailes se componen de *chinos*, *turbantes* y *danzantes*, distinguidos por su traje, los instrumentos musicales que tocan, y en los pasos y ritmos de sus danzas. Los *chinos*, tocan únicamente la antigua *púvilca* que produce una sola nota; su danza es lenta y acompasada y se ejecuta saltando de un pie a otro, semi agachados y de vez en cuando dando una vuelta completa en el aire. Se asemeja mucho a algunos de los pasos del baile *choiqueprún*. Los otros bailes, *turbanles* y *danzantes*, se visten de otra manera; sus instrumentos musicales se componen de flautas, tamboriles, tambores, platillos, triángulos, acordeones, órganoillos de boca, etc. Se dividen en dos partes, los músicos y los bailarines. El paso de estas danzas es ligero y variado y entre los *danzantes*, zapateado. Cada baile es dirigido por un capitán (llamado a veces sargento y un teniente (cabo). (1).

Cada distrito tiene su baile, que es una cofradía secreta, a que solamente admiten los iniciados y cada uno tiene su ritual particular. Muchas veces durante los años que permanecemos en La Serena, tratamos de averiguar el ritual secreto de algunos de estos bailes; pero mientras no ofrecían ningún inconveniente a que presenciáramos sus ejercicios de baile, no pudimos nunca conseguir datos concretos respecto de los ritos interiores de sus cofradías. Estos bailes son comunes en diversas partes del país y tienen fama, además, de los que hemos mencionado, los de Quillota, de Pelequén, de Petorca, de Yumbel, etc. Son supervivencias de las antiguas sociedades esotéricas indígenas que han perdurado desde épocas remotas y durante el tiempo de la colonia figuraban en todas

(1) Por más detalles sobre estas danzas, puede verse nuestro folleto sobre "La Fiesta de Andacollo." Revista de la Sociedad de Folklore Chileno. Tomo I. Entrega 3. 1910.

las grandes fiestas y procesiones de la Iglesia como aún lo hacen en muchas partes.

La dignidad de jefe de estos bailes es generalmente hereditaria y es curioso notar que estos jefes todavía se llaman *dueños* de los bailes, que es la equivalencia de los *ngenuenu*, *ngenpiru*, *ngenco*, *negenantü*, etc, de las antiguas sociedades araucanas.

Y el título *ngen* no era simplemente honorífico, al menos en tiempos recientes. El dueño de una cofradía o baile, lo era en más que el nombre. Era el poseedor de toda la regalía, de los adornos, de los instrumentos musicales y el heredero de los atributos mágicos y de la potestad que acompañaba el rango y el único que conocía sus últimos secretos, que pasaban de padre a hijo.

Aún en el día se ve esto en todo el país. El dueño del baile de chinos de Andacollo, tal vez, el más famoso de los ya existentes, y actualmente perteneciente a la familia Barrera, no lo es simplemente del baile o cofradía, compuesto de cincuenta o más individuos sino que lo es también de la Virgen de Andacollo, siendo el templo y el curato simples depositarios. En este caso el derecho de posesión ha creado una curiosa leyenda que la Virgen no la pueden sacar en procesión, sino a la vista y con la anuencia del *pachinga* (dueño del baile) Barrera, y de otro modo se pone pesada y todas los esfuerzos son inútiles para sacarla.

Vicuña Mackenna, Pérez García, Zorobabel Rodríguez y otros autores han descrito estos bailes o cofradías modernas que se han llamado *catimbaos*. Este último autor, hablando de los *catimbaos*, dice que eran individuos que en traje fantástico con adornos exagerados, charros de muchos colores vivos, espejitos, lentejuelas, algunos también con máscaras de cueros linudos y cuernos acompañaban procesiones como las de Corpus, la Fiesta de la Virgen de Andacollo, la Cruz de Mayo, o el Pélicano de Quillota y otras, ejecutar bailes es-

peciales al son de la música monótona de pífanos (de ahí el sinónimo pifaneros) (1).

Lenz, comentando esta cita, dice: "es indudable que se trata de bailes ejecutados primitivamente por indios puros, las máscaras son semejantes a las que todavía usan los mapuches en ocasiones semejantes; y el pífano es la antigua *pivilca* de los indios" (2).

En las *Actas del Cabildo* de Santiago, se encuentran numerosos decretos y ordenanzas sobre estos bailes; y aún de fondos decretados para sufragar los gastos ocasionados por su participación en las procesiones religiosas.

A fines del siglo XVI, en la capital, se organizó una serie de gremios de artesanos o cofradías, cada uno de los cuales tenía su estandarte, su traje especial y su baile o danza particular. No eran otra cosa que la organización municipal de las cofradías, o sociedades esotéricas ya existentes entre los indios que formaban la masa de la población.

Entre los bailes araucanos hay uno relacionado con el totemismo que lleva el nombre de *lonco meú*. En verdad este nombre se aplica actualmente a dos bailes distintos y esto se debe a que la voz *lonco* tiene un doble significado: cabeza, parte del cuerpo, y cabeza o jefe de un grupo; de manera que *lonco* significa baile de la cabeza, o bien baile de los caciques, según las circunstancias. Estos dos bailes son distintos. El baile de los caciques, es una ceremonia de saludo de bienvenida que antes se efectuaba con ocasión de las visitas que recíprocamente se hacían los *loncos* o jefes de los grupos totémicos.

Dice Manquilef respecto de él: "Es este un baile antiguo que hoy día no se practica y que antes se efectuaba en las visitas que recíprocamente se hacían los *lonkos* caciques.

(1) La Cueva del Loco Eustaquio. (Novela de costumbres), por Zorobabel Rodríguez, Santiago 1877, p 311.

(2) Diccionario Etimológico, voz Catimbao.

Antes de la ceremonia del saludo, toda la familia y servidumbre del cacique visitado se ponían en línea y asidos de la mano levantaban las piernas para efectuar los saltitos de flanco del *purún*.

Acompañaban sus saltos de una gran alegría, de una risa franca. La cabeza en este baile permanece erguida con la vista siempre fija en el visitante.

Después del baile el visitante se desmontaba para iniciar la ceremonia del saludo..

Este baile *lonko purún*, en los entierros, se efectuaba a caballo. Al llegar el cacique a este triste festín, un grupo a son de la *piñilca* gira alrededor del recién llegado.

Dura este acto cuanto dura el saludo. Al compás de la *piñilca* alza su voz el dueño del entierro (*ngenla* dueño del muerto) dando la bienvenida y recibiendo el pésame del visitante" (1).

Pero hay otro baile que también lleva el nombre de *lonko meú*, el cual, como bien dice Robles Rodríguez, significa baile de la cabeza.

Manquilef describe también este baile que él llama doméstico

"Otro baile tan sencillo y tan practicado en las reuniones sociales del indio es el *lonko meú*.

Como su nombre lo indica se efectúa únicamente con la cabeza.

Para danzarlo se colocan como en el *purún* frente a frente y con las manos tomadas.

Al sonar la música bajan la cabeza y la levantan, hacen torciones por los lados i un movimiento continuo y rápido separa las flexiones de las torsiones.

Se adquiere tanta flexibilidad en el cuello que con ningún

(1) Comentarios etc. Ob. cit, pp. 183-4.

Esta relación le fué dictada por Antonio Cotaro, indígena de Pelal, quien a la edad de 90 años conservaba fresca y fecunda su inteligencia.

tropiezo ejecutan al mismo tiempo estos sencillos movimientos.

Acompañan a los movimientos de la cabeza con una ligera inclinación del tronco.

La gracia está en hacer gestos, graciosas guiñadas i otras expresiones que tan sólo entienden dos corazones que se aman" (1).

Entre los araucanos y especialmente en la época de la filiación materna; las principales faenas se efectuaban en una reunión de parientes, quienes formaban grupos totémicos, cada uno de los cuales tenía su tarea especial.

Los principales trabajos que se efectuaban en común eran: la preparación del terreno para la siembra, incluyendo el roce y el rompimiento de la gleba, ejecutados solamente por los hombres; el deshierbamiento y mullimiento del suelo, tarea de mujeres y niños; la siembra, en que solamente tomaban parte las mujeres, y la cosecha, que se reducía a sacar las mazorcas de maíz o las espigas de los otros cereales y en que participaban hombres y mujeres indistintamente; aunque es verdad que los hombres casados generalmente dejaban el trabajo a los jóvenes, a quienes les gustaba andar revueltos con las mozas, mientras que ellos se quedaban entretenidos tomando chicha y entregados a amena charla, servidos por las mujeres de edad madura, quienes tampoco, por lo general, tomaban parte activa en la recolección, quedándose para preparar las viandas y licores para la fiesta de la noche, que era parte esencial con sus bailes y cantos, de todas estas fiestas sociales o familiares.

Este sistema de efectuar trabajos por reuniones de parientes se llamaba en lengua araucana *coyputún* y por los españoles *mingaco*. Ha sido motivo para que algunos autores supusiesen que existía el comunismo entre los araucanos, pero esto es lejos de la verdad, porque si es cierto que se ha-

(1) Comentarios etc. p. 170.

cía el trabajo en común, no era más que una ayuda que en seguida se retornaba, y el producto de las siembras o cultivo no era común, sino propiedad exclusiva del dueño de la siembra y el *coyputún* no era otra cosa que un sistema de ayuda mutua en aquellas tareas que una persona sólo no podía llevar a cabo, y siempre envolvía el compromiso tácito de ayudar a su vez a los que tomaban parte en él. Resultaba que de esta costumbre de ir de parte en parte durante ciertas épocas del año, en ayuda mutua de los parientes, el número de *cahuines* o fiestas sociales era grande, porque siempre terminaban en fiestas y esto dió lugar a que los españoles dijeran que los indios iban en constantes borracheras.

El *cahuín* era, como hemos visto en otra parte, el lugar de la junta, cuando ésta correspondía a todo el grupo totémico o familia consanguínea en su sentido extensivo; pero también se empleaba para hablar de la fiesta misma. Luego se había hecho común usar la expresión para hablar de cualquiera fiesta o reunión familiar, hecha con citación previa, a que se convidaba gente emparentada o amiga de la familia que hacía la reunión, aún cuando no todos los asistentes fuesen del mismo tótem.

Havestadt habla del *malal cahuín*, junta para cercar; el *nuin cahuín* o *nuin prún*, junta para trillar; el *curu cahuín* junta fúnebre. Perez García dice: "Siempre pues había borrachera en el *quiñe lob cahuín* (*cahuín* de un *lov* o *müchulia*) es decir junta para sembrar; en el *malal cahuín*, es decir junta para cercar; en el *ñuin cahuín*, es decir trilla de la era; en el *il el cau* (*cahuín*) es decir boda o convite; en el *eltun cahuín*, es decir entierro; en el *rucatún cahuín*, es decir hacer casa; en el *prún cahuín*, es decir fandango; en el *hueyel purún cahuín*, que es baile deshonesto (baile en honor de los antepasados) en que se sigue la embriaguez, el de revolverse las mujeres de los unos con los otros; y en fin *nuin prun cahuin*, su baile alegre con bandera alrededor de un canelo, como yeguas, para trillar."

Solamente se empleaba la denominación *cahuín* para aquellas reuniones que tenían aspecto doméstico o familiar. Cuando eran de mayor importancia y se reunían por asuntos de interés general, las juntas tenían otros nombres; así las reuniones de los diferentes grupos totémicos de un distrito para hacer sus rogativas y ceremonias religiosas se llamaban *lepun* y si eran para asuntos políticos o militares, *thavín*, nombre general que se daba a todas las asambleas del *aillaregue* o tribu.

Además del nombre general, cada reunión tenía su denominación distintiva, según el objeto de la junta—*apüm píru thavín*, junta para acabar con el gusano; o *coginthavín* o *cogicahuín*, junta para hacer la cosecha; *coyagh* o *coyagh thavín*, parlamento o junta para discutir los asuntos de importancia; *coyputún*, juntar o mingar la gente (parientes y amigos) para cualquiera faena que se ejecutaba en común etc.

Havestadt, al referirse a las reuniones de los indios chilenos, dice: "Una de estas reuniones se llama *coyauntún* o *coñañtun* cuando solamente una provincia o *aillarehue* se delibera sobre la paz, dando o aceptándola o bien rompiéndola.

Otra junta se denomina *hueupín* que son asambleas generales a las cuales, de todas partes concurren las provincias; y se suelen celebrar cuantas veces llega de España un nuevo Presidente o Gobernador, a fin de que este trate lo que de guerra o de paz se determina.

Otra reunión distinta que se dice *Raquidgún* es de muchos o pocos lugares de reunión para deliberar si hacen guerra o no, a sus vecinos.

En las reuniones citadas se suelen sacrificar uno o varios carneros que se llaman *chilihueques* sacan el corazón y apenas extraído, todos, uno por uno, lo reciben en la mano".

Estas reuniones, cualquiera que fuese su objeto, comenza-

ba y muchas veces terminaban con algunos ritos relacionados con el culto totémico o con el culto religioso, generalmente los dos combinados.

Antiguamente la construcción de una casa nueva, especialmente al sur del Imperial, donde se acostumbraban hacer casas grandes, la faena se dividía en cuatro partes, cada una de las cuales terminaba con ritos especiales y en las noches se efectuaban fiestas familiares. La primera era el corte y preparación de todos los materiales y su acarreo al lugar donde se iba a levantar la casa; la segunda consistía en plantar los postes y alistar el armazón de la casa; la tercera en hacer la *quincha* (enramada que formaba los costados) y en estucarla interior y exteriormente de barro; y la última y más importante, el verdadero *rucán* o colocación del techo de paja.

En esta última tarea los ayudantes se dividían en dos grupos, cada uno bajo el mando de un jefe. Una sección se componía únicamente de los parientes y amigos del dueño de casa y la otra, de los parientes de su mujer o mujeres. Un jefe, nombrado por el dueño de la ruca en construcción y quien era generalmente hermano de éste, tomaba el mando general de la faena y se llamaba *loncorucán*. Cada grupo se hacía cargo de la construcción de un lado del techo y era grande la competencia entre ambos bandos para ver cual de ellos terminaba primero y cual dejaba mejor techada su parte.

El comienzo y la terminación de cada una de estas tareas obligaban ciertos ritos cuyos detalles no hemos podido averiguar, pero que incluían libaciones al tótem y encantaciones para espantar los espíritus malignos, entre las cuales figuraban las carreras a pie o a caballo alrededor del sitio de la ruca, blandiendo lanzas y haciendo una gran gritería o chiváteo. Como todos los materiales se preparaban anticipadamente, la construcción misma no demoraba mucho; pero jamás se hacía más que una tarea en el día, terminada la

cual, comenzaban las fiestas y bailes. Cuando estaba completamente terminada la ruca, se hacía una gran rogativa, a que se convidaba toda la parentela y amistades, seguida de una fiesta social o *cahuín* que duraba varios días.

En la actualidad, la rutina es más o menos la misma, pero la operación ha perdido su importancia totémica y ritualística (1).

Otra de las reuniones familiares o del grupo totémico era el *ñuiñ cahuín* o fiesta de la trilla, verdaderamente, fiesta de la cosecha, porque comenzaba con la recolección de los granos, y el desarrollo de la trilla era post-español y consecuente de la introducción de los granos europeos. Esta fiesta era la favorita de la juventud, porque daba muchas oportunidades para juntarse los dos sexos y de estas fiestas resultaban muchos matrimonios. La recolección de los granos se hacía de día, y las noches se pasaban en bailes y alegres entretenciones. Al comenzar la recolección se hacía una solemne rogativa y se pedía al *pillán* que les enviara una buena cosecha. Para este efecto el *rehue* y el *llangui-llangui* se adornaban con los diversos frutos cuya cosecha se principiaba y los animales y aves sacrificados eran todos de color blanco. En estas rogativas se hacía notar una fase muy curiosa de la mentalidad de los indios. No tomaban en cuenta el buen o mal estado de las siembras, ni consideraban que esto influía en el resultado mismo de la cosecha. Recordamos en una oca-

(1) Una buena descripción de la manera actual de celebrar las reuniones para efectuar mingacos o trabajos cooperativos se encuentra en el folleto de Manuel Manquilef—*Comentarios del Pueblo Araucano—La Faz Social*. (Revista de Folklore Chileno. Año II. Entrega 1.) El autor mapuche describe: La construcción de la casa—*rukán*; la marcadura de los animales—*ünettún*; La fabricación del cerco—*malaltún*; y además, varias tareas domésticas como la fabricación de la chicha de manzana, el *mudai*, etc.

El folleto está escrito en mapuche con una traducción literal en español, y otra libre para la mejor comprensión del texto, y da una buena idea del modo de pensar y de expresarse del araucano.

sión que el año había sido muy malo y las siembras de trigo estaban en pésimas condiciones y prometían rendir muy poco. Asistimos a una rogativa y *ñuiñ-cahuín* cerca de Traiguén y encontramos a los indios muy conformes, a pesar de que las siembras que iban a cosechar casi no valían la pena de recoger. Interrogando al cacique al respecto, nos contestó que el estado de las siembras nada tenía que ver y que el *ngenchén* podía, si quería, mandarles buena cosecha, y de ahí el motivo del *nguél litún* y los sacrificios. No relacionan causa y efecto; en esto como en la mayor parte de sus convicciones, los resultados dependen no tanto de las causas visibles o de las razones que nosotros consideramos lógicas, sino de las fuerzas y voluntades ocultas. Este estado de mentalidad se nota en todo orden de cosas y es la razón porque no se puede convencer a los indios por agumentos que para nosotros son concluyentes. Ellos no se dejan influenciar por lo que apela a los sentidos o a la razón, porque saben que lo que nosotros llamamos causas, no son más que expresiones de la voluntad de los seres misteriosos que pueblan el universo, y sujetas a los caprichos de estos o a la contra-voluntad de otros seres más potentes. Por esto, nada les extraña y no encuentran nada extraordinario que, de una siembra que no promete gran cosa, resulta una cosecha abundante. Todo esto depende de la voluntad de su *pillán* y de su capacidad potencial ante la voluntad contraria de otros seres empeñados en hacerles mal (1).

Algunas de las fiestas o reuniones llamadas *cahuines*, además de su aspecto totémico y social, se presentaban más bien, como ritos o ceremonias religiosas y preferimos describirlas bajo ese título. Entre estas eran las ceremonias

(1) En su libro *Mentalité des Primitifs*, Levy Bruhl trata detenidamente de esta fase de la mentalidad de los pueblos primitivos, a la cual aplica el término prelógica, el cual por cuanto atañe a los araucanos puede traducirse por a pesar de la lógica.

funerarias, que incluían la autopsia del cadáver, los ritos mágicos para descubrir la causa y el autor de la muerte y la persecución y castigo del causante y el entierro propiamente dicho.

Las reuniones relacionadas con estos ritos podían ser varias y mediar semanas o meses entre una y otra—según la dificultad y demora causadas en la captura del culpable o en la compensación de la muerte; y en todo caso se dividía en dos partes: la primera *curacahuin*—junta negra—en que se trataba de descubrir la causa y el autor de la muerte y el castigo dé este; y el *eltún cahuín*—junta de sepultura—que eran los verdaderos funerales.

Nada podemos decir de fijo sobre las ceremonias que celebraban al adoptar al seno de la familia o del grupo totémico, a los extraños; pero sabemos que esto sucedía en ciertas ocasiones. Rosales nos dice que a los prisioneros de guerra destinados al suplicio, cuando eran guerreros de fama, se les daba oportunidad de hablar en su defensa, antes de ser sacrificados y que a veces su elocuencia causaba tanta admiración entre los oyentes que los ponían en libertad y los adoptaban como miembros de la tribu. En estos casos entraban a formar parte de la familia de aquél que lo había tomado pero ocasionalmente eran comprados a este por algún cacique o *úlmen*, quién deseaba agregar a su séquito un hombre de probado valor o de gran elocuencia.

Es muy probable que entre los ritos que se celebraban en estas ocasiones, que además de la iniciación de las sociedades secretas y al grupo totémico, hubiera, como entre muchas otras tribus primitivas, trasfusión de sangre o intercambio de identidad; pero nada podemos asegurar al respecto.

Una ceremonia totémica de la mayor importancia en el régimen social antiguo de los araucanos y que aún continúa en forma modificada, era el *huychantún*—hacer alianza—hoy llamado *conchotún*. Era la alianza ritualística entre los

jefes de dos grupos totémicos. En esta alianza comprometían formalmente a sus descendientes, en cuanto fuera posible dentro de los nuevos grados de parentesco que se iban a crear a tomar sus mujeres de las del grupo aliado.

Los resultados de este procedimiento eran curiosos, pero a la vez eficaces para la conservación y la concentración del tótem. Por ejemplo: se formaba una alianza entre la familia totémica *leuvu*, río y la familia *antü* sol. Los hijos de cada familia se casaban con las hijas de la otra. Las mujeres, por costumbre araucana, iban a vivir en la casa de sus maridos; de manera que las mujeres *antü* irían a las *müchulla* o *lov* de los *leuvu*. Como regía entre ellos la filiación materna, los hijos de ellas serían del grupo *antü* y por consiguiente por *tabu* totémico no podían casarse con los descendientes de este apellido del grupo o familia de donde procedían sus padres. Pero al mismo tiempo que los hombres del grupo *leuvu* se habían casado con las mujeres *antü*; los hombres de este tótem se habían casado con las mujeres *leuvu*, cuyos hijos tendrían el mismo tótem y apellido. En cada familia, a partir de la primera generación después del pacto, existirían dos grupos totémicos, *leuvu* y *antü* y la dificultad de los casamientos mutuos se resolvía, casándose los de una familia con las del grupo opuesto de la otra.

Esto no impedía que algunos de cada familia se casaran con individuos de otras familias; porque la proporción de hombres y mujeres no siempre era igual en los dos grupos de ambas familias. Por otra parte un hombre a veces se casaba con dos o más hermanas, y esta era la forma preferida; de manera que sus hermanos del grupo, no hallando con quienes casarse dentro de ese grupo y familia, buscarían sus mujeres en otras.

Después de algunas generaciones, las dos familias se hallaban tan entrelazadas que parecían una sola; y sin embargo cada una mantenía su independencia económica y conserva-

ba el nombre de su jefe originario, sus tradiciones y su tótem (1).

En la actualidad, estas alianzas han perdido su significado totémico y son simples pruebas de amistad; pero continúan con más o menos el mismo ritual, sin ser obligación la más de las veces, el compromiso de los casamientos mutuos.

El Padre Augusta nos da una descripción de las ceremonias en la forma como se efectúan hoy, al contraer estas alianzas; las que no deben ser muy diferentes de las que se practicaban antiguamente.

“Después de terminar el *nguillatún* se hace el *konchotún* entre los que deseen entrar en estas relaciones” (2).

Debe observarse que la ceremonia del *konchotún*, como cualquiera otra relacionada con el culto, comienza con el *ngillatún* o rogativa y termina con la acostumbrada fiesta y borrachera.

(1) No sabemos si, en algunas partes, estas alianzas habían tomado mayor importancia, llegando a formarse dentro del *levo* o *rehue*, grupos de familias o tótemes aliados que habían contraído compromiso de casarse sus miembros solamente con los del sexo contrario del otro, a modo de las fratrias que existían en otras partes. Es posible, pero el único dato que puede traducirse en este sentido se encuentra en el vocabulario del P. Valdivia quien en la voz *llaucahuin* dice: la mitad de un *rehue* y agrega que el cacique del *rehue*, llamado *genboye* (*ngenwoigue*—dueño del canelo) era el único que tenía el derecho de plantar un canelo entero delante de su habitación y que los jefes de los *llaucahuin*, que se llamaban *chapelboye* (?) sólo podían plantar una rama del árbol. No hemos encontrado este dato ni los términos en ninguna otra parte.

(2) En su Diccionario Araucano-Español, el mismo autor dice: “*Koncho*”, título de amistad que se dan dos hombres que se han regalado corderos con el ceremonial respectivo. *Koncholn*, tomar por *koncho* a alguno, hacer con él el sacrificio entre los dos y el mismo sacrificio o la ceremonia en que basa esta forma de amistad. *Konchoyeno* tener por *koncho*”. En *Lecturas Araucanas*, escribe indistintamente *concho* o *koncho*.

Antiguamente estas alianzas, tales como las hemos indicado, se llamaban *huychaln* o *huychabtun* y los aliados se llamaban entre sí *huychanyén*. El *nagual* de los hechiceros o brujos se llamaba *huychaun ñi*—mi aliado; y las ánimas que han logrado sujetar y obligar a cumplir con sus mandados los llaman *huychan alhué* o ánimas aliadas.

El relato siguiente, reproducido por el Padre Augusta es la traducción que hace de la relación de Pascual 2.º Painemilla Ñamcuheu, de la manera como se efectuaban en la costa entre Bajo Imperial y el Toltén. Hemos intercalado, en las partes correspondientes, las observaciones hechas por el autor en otra parte de su libro, para hacer más completa y clara la descripción.

“Se erige el *rehue* y en seguida se coloca el *llanguillangui* a manera de altar, para colocar un plato grande de sangre para que coma el *Ngenmapún* (dueño de la tierra).

Antes de reunirse, matan en sus casas, vacas, yeguas, ovejas, chanchos y llevan la carne cocida al lugar de la fiesta. (Para el consumo de los concurrentes).

Los *ngenpin* matan (uno por uno) los corderos, degollándolos en el día de la fiesta al pie del altar (para los sacrificios del *ngillatún*)”.

Comienza la ceremonia del *conchotún* con la invocación al *pillán* (en la actualidad al *ngenchen*—dueño de la gente o al *ngenmapu*—dueño de la tierra; ambos conceptos modernos).

“Se tienen tomados de las manos (*los koncho*) durante el discurso. Entonces toma su oveja, aquélla a quien es regalada.

Después manda sus mocetones que saquen el corazón del animal (1). Esto se hace de la siguiente manera: se echa de espaldas el animal; lo toman por las patas posteriores, le bajan el cuello pisándolo. Aquél que va a sacar el corazón pasa la pierna por encima del vientre del animal y lo tiene entre las piernas abiertas. le mete el cuchillo en el pecho y le raja el vientre; luego introduce las manos y agarra el bofe con el corazón y arranca este último. Habiéndole sacado, lo lleva en torno del sacrificadero, unta con la sangre todas las coligües, la *macana* y la *trutruca* y lo pasa en seguida al *ngenpin*.”

(1) La ceremonia de arrancar el corazón palpitante del sacrificio se llama *curúcül* (Febrés).

En algunos lugares, en vez de arrancar el corazón todavía palpitante, "degüellan los corderos, después de haberles cortado una o ambas orejas. La sangre siempre se recibe en platos de palo. Con ella se hacen las aspersiones, se untan ciertos objetos y el resto se deja en el *llanguillangui* o altar. A menudo se mezcla esta sangre con chicha de maíz o de trigo.

Esta sangre la comen los festejantes, pasada una o dos horas, espacio de tiempo que creerán suficiente para que se harte el Dios o sean los espíritus, con el vaho.

Primero se les corta la oreja derecha, que es untada con la sangre del degüello y con ella hacen las rogativas.

La sostiene con la mano derecha y la muestra en alto. Entonces el respectivo *ngempín* levanta la voz, mirando en dirección al oriente y dice: "Pues! te aspergaré con la sangre de este tu animal. Tú que has creado este cordero y todos los animales sé propicio a nosotros. Dueño de la tierra. Tú dirás: "Que tengan mis corderos muchos animales, que vivan muchos años mis hijos." Así dirás, para que estemos felices, todos los años te haremos rogativas para que nos des para nuestro sustento todos los frutos de nuestros campos. No nos rechazarás; cuidarás bien de nosotros O Padre que estás en las alturas, nos darás buen tiempo para que broten bien nuestras siembras, nos mandarás lluvias para que tengamos con que vivir. No nos saques el mar ni nos mandes otras calamidades. Seremos felices en esta tierra debido a tu voluntad."

"¡Oó! ¡Oom!" grita en voz alta.

El que había regalado el cordero recibe de nuevo la oreja de éste y toma la palabra a su vez, teniendo la oreja en la mano, del mismo modo como lo había hecho el *ngempín*.

"Aquí estás pues, Padre;" dice; "Escucha nuestros ruegos. Tú dirás. "Ojalá pues tengan buena salud mis hijos".

Padre, por tí vivimos, que estás sentado en tu casa de oro (1). Rey Padre, Reina Anciana, tu nos has parido."

"Dirás;" Que vivan muchos años mis hijos para que siempre me hagan rogativas." Y si tu nos concedes la vida siempre te haremos rogativas." Entonces dejan la oreja del cordero en el *llanguillanguí*, como también la sangre que está en el plato."

En otras partes, en vez de hacer las aspersiones con las orejas del animal sacrificado, las reemplazan con el corazón, él que toma en la mano, alternadamente, el *ngenpín* y los *conchos* cada uno a medida que hace su invocación.

"Después de los discursos se amarra el corazón del animal sacrificado con hilo azul en el colihue o asta de la bandera

"En seguida se descuartiza la oveja muerta.

"Al que había aportado el cordero se le devuelve la cabeza con un brazo y un costillar; y el resto lo toma el que se había regalado el cordero.

"Exactamente así, hacen sus rogativas estos dos hombres que se dan el cordero.

"Otras familias aprovechan la misma reunión para hacer este cambio de corderos. Los amigos o jefes de familia que hacen esto se conocen entre sí después por *koncho* y la ceremonia de sellar esta clase de amistad se llama *konchotún*."

(1) *Millaruka* casa de oro. Los indígenas adictos aún a las supersticiones antiguas atribuyen a Dios una casa de oro. Asimismo conforme a las fábulas de las *machis*, el jefe de los demonios habita tal casa debajo de la tierra, mencionándose especialmente su piso de oro (*millatafú*): al comer se sirve de una mesa de oro (*millamesa*): sus ropas son de oro (*millaekul*). Dicc. Arauc. Esp.

Esta leyenda que el P. Augusta imputa a las supersticiones antiguas araucanas es de indudable origen europeo, tomada probablemente de las numerosas cuentos de hadas que han hallado fértil campo en el folklore indígena que absorbía ávidamente toda nueva relación misteriosa o milagrosa.

A la llegada de los españoles, no conocían o al menos no utilizaban el oro como metal, y es difícil que hayan inventado una casa, una mesa, y ropa de oro mientras los cuentos europeos abundaban con tales referencias.

Para explicar mejor esta idea, el indio que hace el relato agrega:

"Si me das una oveja, lo comeré luego. En seguida te devolveré, un brazo un costillar y la cabeza. Después se cuece lo que yo te he devuelto. Ya cocido tu ocuparás el costillar cocido. Después comeremos la carne. La cabeza la tomarás tu. De ahí nos diremos *koncho*".

"Terminado el *konchotún*, montan a caballo y hacen nuevas rogativas, montados. Uno de los hombres hace la invocación, diciendo: "Favorécenos Cielo Azul, favorécenos Cielo Negro. Dános buen tiempo para nuestros sembrados. Tú dirás por nosotros "Que vivan mis corderos." Rey Anciano, Reina Anciana que estas sentada en tu casa de oro, perdónenos. Padre, Dueño de la tierra vigila sobre nosotros desde el cielo. ¡Oó! ¡Oó! ¡Om!"

La gente a caballo da vuelta a galope, el círculo, Los de a pie bailan y también corren de la misma manera en el interior del círculo de los de a caballo, quedando los que bailan en el medio. Mucho tiempo quedan gritando "¡Oó! óm! óm. ó. óm. ó. óm! y entretanto suenan las flautas y cornetas y sigue el batido de las cajas y tambores. Esto se llama, *awün*. Al concluirse el *awün* todos se sientan en el suelo.

"Los cántaros con chicha se colocan en dos hileras en el suelo y la gente que ha tomado parte en el baile se sienta también en dos hileras, junta a los cántaros.

Entonces se hace otra rogativa con la chicha. Esto lo hacen solamente dos hombres, el *ngempin* y otro hombre (antiguamente el *lonco* o jefe del cahuín o grupo totémico). La invocación es igual al anterior. Todos se ponen de pie.

"Concluída la invocación todos toman chicha y en seguida vuelven a sentarse en dos filas, una en frente de la otra.

"Ahora se reparte entre los convidados toda la carne y chicha que han traído. Esta parte de la ceremonia se llama *katrüngentüm* o la distribución.

Al año siguiente devuelve la mano los *konchos* que han sido los convidados, es decir los que han recibido la carne y chicha—los festejados” (1).

Antes de terminar el *conchotún* se acostumbra enterrar al pie del altar un cántaro de chicha cuidadosamente tapado, y al año siguiente en ocasión de la devolución de la ceremonia se destapa y el *ngenpin* consulta los restos que quedan de la chicha como oráculo, para saber si tendrán buen o mal año.

En cuanto hemos podido averiguar, la chicha que se enterraba en el cántaro era la que quedaba en cada una de las vasijas de que se servían durante la ceremonia, para las aspersiones y para la comunión.

Al desenterrar el cántaro en la fiesta correspondiente al próximo año el *ngenpin* examinaba los residuos que quedaban en el fondo del cántaro. Generalmente el líquido se había evaporado completamente; pero como los indios no acostumbraban colar sus licores, siempre quedaba una cierta cantidad de borra seca, revuelta con las semillas de las frutas empleadas en su fabricación.

El examen de la disposición de estas semillas, su número y clase indicaban al adivino la buena o mala suerte que les esperaba en su cosechas en el año venidero.

El cántaro se volvía a llenar de chicha y se enterraba de nuevo por otro año.

El cántaro que se empleaba para este rito tenía generalmente la forma de un pato—*quethro* y se llamaba *quethromalhué*. (*malhué*—cántaro).

Estas vasijas, entre los araucanos, eran generalmente sencillas, y sin adornos dibujados, pero en otras partes del país, solían ser muy elaboradas con ornamentaciones pintadas de diferentes colores. Semejantes jarros se han encontrado en muchas diferentes regiones del país, como también en la

(1) Lecturas Araucanas.

Argentina y parecen indicar que este método de adivinar era bastante difundido entre los indígenas.

En una de las descripciones de un *ngillatún*, que nos da el P. Augusta, se refiere a la costumbre en estos términos.:

"Al día siguiente se examina el jarro de chicha enterrado (Jarro que profetiza), para que se sepa si había buena cosecha o si efectivamente tendrá malos días la gente.

"Así se desenterra el cantarito y se examina si aún tiene la chicha. En algunos años contiene granos, hasta pepitas de manzanas. Si tiene de todo, se conforma la gente, pues habrá buena cosecha. Pero cuando no hay granos es señal que habrá tiempo malo y entonces se afligen. Ya visto todo, se vuelve a enterrar el cántaro, después de echarlo nueva chicha y lo dejan para otro año."

En la voz *Kütru metawe*, dice en su *Diccionario*, lo siguiente, "El cántaro *Kütru* (quethro). Su forma es más o menos la del cuerpo de un pato con el cuello. El asa la tiene en la parte espaldar del mismo cuello. En la parte trasera arriba, se distingue un canto sobresaliente que se llama *Külen*, cola y en el medio del pecho unas tetitas llamadas *moyo*. El fondo para sentarlo sobresale en el centro del vientre."

Malwellanka—el cántaro profético que contiene chicha y es enterrado al pie del árbol y desenterrado el año siguiente siempre con ocasión de los *nguillatunes*. Dicen que anuncia buena o mala cosecha, según se encuentre en él granos de trigo, cebada, pepitas de manzanas u otras semillas.

"*Maiwellanka dengu* el desentierro del *malwellanka* y la renovación de la chicha que hay dentro".

La relación que nos da arriba el Padre Augusta es curiosa e interesante y si demuestra vaguedad respecto el objeto de la alianza es porque los mismos indios han olvidado ya su significado original. Ignoramos la derivación de la voz *concho* o *koncho*, no la hallamos en ningún documento anti-

guo, ni en los léxicos, ni tampoco en las crónicas. Antiguamente se empleaba la voz *huychán*.

Las invocaciones reproducidas en la narración, aún cuando muy adulteradas con ideas modernas y extrañas a los indios, contienen muchas expresiones que demuestran su origen totémico.

Las dicciones "Padre que nos has engendrado"; "Madre que nos has parido." se refieren no a un ser supremo, sino a los antepasados—*pillanes*—que originaban las familias, y la dualidad del sexo se comprende perfectamente mirándola como supervivencia de las dos filiaciones sucesivas, materna y paterna, que hemos visto tuvieron los antiguos araucanos, mientras de otro modo no se explica.

No se trata pues, en estas invocaciones, ni de una Creación, ni de un Creador, sino de la propagación de una descendencia (*elpa*) por medios naturales y humanos, y las rogativas se dirigen a los antepasados, quienes según las creencias araucanas vigilaban y se interesaban por el bienestar y multiplicación de su descendencia. Tendremos ocasión de volver más tarde sobre el aspecto dual de estos y otros conceptos religiosos de los indios.

El *conchotún* según la relación anterior, era una comunión sacramentada entre dos personas que se comprometían en una mutua amistad. Comulgaban con la carne y la sangre del animal sacrificado y contraían un compromiso solemne y formal.

Ruiz Aldea dice al respecto: Las fiestas que se disponen para hacer una rogativa a Dios duran veinte y cuatro horas. En estas sacrifican algunos corderos, cuya sangre ofrecen a la Divinidad para conseguir lo que desean, y en ellas hacen amistades nuevas, cuando asisten personas de otras reducciones. Cada amigo toma entonces la oreja de un cordero y teniendo con la otra mano un plato con sangre, se la ofrecen a Dios, a quien ponen por testigo de aquella alianza, le piden

que la conserve eterna i que castigue al que primero falte a ella" (1).

Durante las guerras con los españoles se empleaban los mismos ritos para comprometer a los caciques neutros a tomar parte activa en las campañas, pero los sacrificios en este caso eran casi siempre humanos.

Es muy probable que los araucanos tuviesen, al igual de muchos otros pueblos totémicos primitivos, ritos para renovar periódicamente el pacto celebrado entre el fundador de la familia y el tótem o ser epónimo y es posible que estos ritos incluyeran el sacrificio ceremonial de una ave o animal que representara o simbolizara el tótem; pero sobre este punto solamente podemos formar conjeturas, porque en cuanto sabemos no existe dato ni supervivencia que lo comprueba.

Sin embargo, es interesante ver lo que dice Mons. Le Roy sobre este punto porque demuestra que se acostumbra generalmente entre pueblos de igual grado de cultura como los araucanos

"El animal tótem es aquél con que, o más bien con la especie de que forma parte, el hombre por sí y por sus descendientes ha hecho una alianza, en vista de servicios recíprocos. Este pacto ha sido generalmente sellado por un intercambio de sangre, de manera que el hombre y el animal, la familia del uno y la familia del otro llegan a ser individuos, familias y tribus de las misma sangre. Son aliados.

"De tiempo en tiempo conviene renovar esta alianza. Y se renueva por el sacrificio de un representante de la familia animal, sacrificio del cual participa y comulga; es un nuevo cambio de sangre, una apelación a la alianza anterior. Es además un esfuerzo de las virtudes especiales del tótem, virtudes fortalecidas tal vez por la presencia o influen-

(1) Los Araucanos y sus costumbres. Ob. cit. p. 27.

cia del espíritu del antepasado en el animal o vegetal consagrado, sacrificado o comido" (1).

Trilles, hablando de la misma cuestión, dice: "Habrá sacrificio del tótem: 1.º Cada vez que la tribu, clan, familia o sociedad secreta se encuentra en circunstancias apremiantes que amenazan la existencia de la entidad y tienen necesidad de recurrir al socorro del tótem de una manera especial. 2.º Cada vez que haya elección de un nuevo tótem y 3.º en el caso de perderse el tótem (visible o materializado) por incendio, guerra u otra cosa y se hace necesario reponerlo

"Cualquiera que sea la causa, la ceremonia es la misma en sus grandes líneas. Habrá ofrenda o sacrificio hecho al tótem—a veces simple ofrenda de frutas, legumbres, primicias de las cosechas, etc; a veces sacrificio de algún animal o aún ser humano. Después de la ofrenda o sacrificio al tótem, este mismo se inmola con todos los ritos prescritos y en seguida viene la manducación o participación en el tótem mismo. Así será renovada la antigua alianza; pero sobre nuevas bases. Es para volver a ligar el presente con el pasado, y de probar de una manera clara y perceptible la continuación de la alianza totémica celebrada por el primer antepasado de la raza.

"Las ofrendas se destinan a la expiación por la muerte obligada y ritualística del animal tótem. Estando apaciguado de antemano el tótem, se procede al verdadero sacrificio.

"Después de una serie de consagraciones sucesivas, el sacrificador, en representación de la colectividad que preside, llamará a sí el genio de la raza, la virtud de los antepasados.

"Pero esta virtud reposa y reside en un mundo invisible, el mundo de los espíritus: debe trasportarse allí entonces el tótem presente, y para esto se le da la muerte. El sacri-

(1) Religión des primitifs. Ob. cit. pp. 324-5.

ficador tendrá necesidad antes de la ceremonia, de pintarse con los colores litúrgicos, el rojo, color de los sacrificios y el blanco color de los funerales, pero ante todo el color de los espíritus, las larvas, los manes; de todas las fuerzas descarnadas (1).

“El tótem, como igualmente la víctima serán revestidos de los mismos colores; solamente entonces tendrá lugar la imolación.

“Después de la imolación viene el intercambio de la sangre.

“La sangre del tótem ha sido preciosamente recogida: con la ayuda de sus cuchillos los ayudantes se hacen ligeras incisiones en los brazos (2), exprimiendo un poco de sangre, recibéndola en una hoja y en seguida tomando unas gotas de la sangre del tótem, la mezclan con su propia sangre y aplican la hoja con la sangre mezclada sobre la incisión hecha en el brazo, frotándole fuertemente a fin de hacer penetrar en la herida la sangre mezclada. Solamente después de esta ceremonia, todos los participantes renuevan todavía más a alianza, bebiendo (comulgando) la sangre del tótem.

“La comunión sucede al intercambio de la sangre. Sin embargo no siempre tiene lugar esta comunión: a menudo la única víctima ofrecida se participa entre todos, después de haber sido asada. Pero en caso de ser el animal totémico

(1) Entre los araucanos los colores litúrgicos eran el rojo de los sacrificios, el negro de los funerales y el azul celeste, el de los espíritus, o del *pillán*.

(2) Los araucanos usaban para todos estos ritos, pequeñas lancetas de pedernal u obsidiano, enhastadas en mango de madera. La punta de la lanceta se colocaba sobre una vena y golpeándola suavemente producía una ligera incisión de la cual manaba libremente la sangre.

Es probable que algunas de las sangrías rituales a que se refieren los cronistas, pueden haber tenido relación con la trasfusión de sangre totémica, pero los detalles que dan no son bastante claros para poder asegurar el hecho.

El Dr. Aureliano Oyarzún ha publicado un interesante estudio sobre “*La Sangre en las creencias Araucanas*” (Revista del Museo Etnológico) pero no trata este punto.

muy pequeño, sólo comulga e futuro poseedor (e jefe del clan) A veces el tótem es calcinado y se reparte las cenizas, conservando intactos los huesos grandes.

‘Ocasionalmente, cuando el animal tótem no puede hallarse, se hace una substitución o se sacrifica en efigie’ (1).

Uno de los ritos más importantes en todas las ceremonias de los pueblos primitivos era la lustración o ceremonia de expiación y purificación. Esta ceremonia era puramente religiosa; pero no tenía ninguna relación con pecados cometidos y perdonados porque la idea del pecado no entraba en los conceptos primitivos. Pero, voluntaria o involuntariamente podían haber faltado, por comisión u omisión, a alguna de las numerosas interdicciones totémicas, o religiosas y era preciso apaciguar al tótem o al espíritu del antepasado, por medio de lustraciones y sacrificios, antes de hacerle cualquiera rogativa.

Entre los araucanos la lustración generalmente tomaba la forma de aspersiones de sangre, licores fermentados o de agua lustral o mágica. Tan inveterada era esta costumbre, que, en todas sus fiestas y aún en sus comidas diarias, los indios primero derramaban un poco de la comida o del licor para los espíritus y en seguida mojaban las puntas de los dedos y aspergaban a los cuatro vientos.

En las ceremonias religiosas, especialmente en las relacionadas con la guerra, o con algún asunto de gran importancia, la aspersion se hacía con la sangre de los sacrificios y a veces, además de esto, comulgaban todos los asistentes con la misma sangre.

Las ceremonias totémicas, especialmente las fijas y periódicas, como las relacionadas con la siembra, la cosecha, el *rucantún* y otras, no eran por lo general sangrientas y no se ofrecían sacrificios vivos, sino frutos de la tierra, etc. y en

(1) Totémisme chez les Fans. Ob. cit. pp. 503 y siguientes.

este caso la aspersión casi siempre se hacía con chicha, como se hacía igualmente en el *eltuncahuín* o funerales. En aquellos casos, en que se apelaban a las prácticas mágicas y tomaban parte los *machis* o los hechiceros, la chicha se reemplazaba muchas veces por el agua lustral, llamada *meñico* (cuatro aguas) y el *mareupulahuenco* (agua de doce remedios) preparaciones hechas con ritos mágicos y con mucho secreto por los *machis* y de las cuales se servían en sus curaciones y en aspergar, a los asistentes y al enfermo, el altar y toda la parafernalia.

El P. Augusta sin haberse enterado del antiguo empleo de agua lustral, nos da unos datos interesantes sobre su empleo moderno y anda muy cerca de la verdad en sus conjeturas al respecto.

En *Lecturas Araucanas*, nos habla del *mareupúll*, que según el indio Painemilla significaba "la doble fila de cántaros con chicha que se ponían en las rogativas, con cuyo contenido se hacían las aspersiones hacia la salida del sol, acompañadas de invocaciones dirigidas al *Ngenchén* o tal vez a los espíritus».

"Llaman *marehuepúll* tanto el mudai que hay en los cántaros como las tortillas que colocan en el lugar sagrado y en cuya fabricación las indias entonan cánticos."

En su Diccionario Araucano-Español, dice. "*marewepúll* o *mareupúll*, muy probablemente *mareupu llanka* (doce llankas o chaquiras) la chicha de trigo que toman los sacrificadores con ciertas ceremonias: según otros los panes de proposición que dejan en el *llongóll* (cerco sagrado); y *mareupúll* las dos hileras de cántaros que se ponen frente a frente en los *nguillatunes* o tal vez mejor la chicha que hay dentro."

La *ll* final no es el apócope de *llanca* como supone el P. Augusta, sino de *llahuén* o *lahuén* (se pronuncia de las dos maneras según la localidad) que significa hierba medicinal *mareupúll* o *mareupullahuén* significa doce hierbas mágicas cu-

ya infusión, empleada por las machis antiguas se llamaba *mareupullco* o *mareupullahuenco*, el agua de las doce hierbas y que constituía la más famosa de las aguas lustrales, empleada solamente en ocasiones muy especiales.

El mismo Padre en su Diccionario da la voz *mareupulawen* doce hierbas medicinales o sea el remedio *mareupu* pero no se le ocurrió que *mareupúll* se derivaba de ella. Dice que "es un remedio místico que los *machis* prometen conseguir del *ngenchén* para sus enfermos y que a deducir de las expresiones análogas, está en conjunto con las ideas religiosas de los indios de muy remota antigüedad, las cuales escaparon a la observación de los europeos invasores y cuya tradición se ha perdido por el influjo de las guerras y de la predicación del Evangelio."

En la actualidad, los machis han perdido el arte de hacer el *mareupullco* y el nombre ha quedado en los ritos para expresar cualquier líquido que se emplea en la ceremonia de expiación y con que se hace la lustración. La única agua lustral que se emplea ahora es el *mélico*, el agua y remedio sagrado de los *machis* y que se prepara con incantaciones y ritos mágicos. Las hierbas que entran en su composición varían de localidad a localidad según si existen en ella las hierbas necesarias o haya dificultad en procurar algunas que en ese caso son reemplazadas por otras.

CAPITULO IX

COSTUMBRES MATRIMONIALES Y SU RELACION CON LA FAMILIA.

La exogamia y el *tabu* matrimonial.—Conservantismo de los indios.—La poligamia.—Proporción de nacimientos de los dos sexos.—Razones de la preponderancia numérica de las mujeres entre los araucanos.—La pluralidad de mujeres privilegio de los ricos.—Las mujeres, productoras y fuentes de riqueza.—El casamiento por compra de la mujer.—Los derechos de la mujer araucana.—El rapto simulado o *ngapitún*.—La compra y no el rapto constituía el verdadero matrimonio entre los araucanos.—Otras proyecciones del matrimonio.—La situación de la mujer casada y de los hijos.—La mujer y la agricultura.—Participación del hombre en el trabajo.—La mujer en las fiestas.—¿Tendría voz en la disposición de su persona la mujer araucana?—El adulterio.—La libertad de las solteras.—La prostitución.—Moralidad sexual.—El parto.—Los hijos.—El árbol de la vida.

El tabu totémico había establecido entre los araucanos la prohibición de casarse entre sí, las personas de sexo diferente del mismo tótem. Este tabu sin embargo, no se extendía a personas de la misma familia, si eran de tótem distinto, aunque algunas de estas uniones eran consideradas difamantes y vituperables.

A la vez, el sistema de filiación materna, vigente entre los indios chilenos, por el cual el individuo heredaba el apellido de su madre y contaba su descendencia de ella, en combinación con las costumbres poligámicas, producía anomalías en la constitución de la familia que dificultan la verdadera comprensión de los grados de parentesco considerados consanguíneos por los naturales.

En el concepto europeo, dichos grados eran en parte ficticios, pero esta idea se deriva de la mala interpretación de ellos y del empleo de voces para traducirlos que no tenían el sentido dado a ellos por los indígenas, desde cuyo punto de vista eran perfectamente lógicos.

Para contar los parientes consanguíneos, los indios partían de la abuela materna y la línea directa incluía tres generaciones, hasta los nietos, raras veces cuatro, que llegarían hasta los biznietos. Esta consanguinidad se contaba exclusivamente por línea uterina. La abuela materna y sus hermanas de madre todas tenían el mismo tótem y el mismo apellido. Formaban la segunda generación los hijos de todas ellas, pero lo esencial era que fuesen hijos de vientre. En la tercera generación se excluían los hijos de los hombres de la segunda; porque ellos eran de otro tótem, por haberse sus padres casado con mujeres de otros grupos, y entraban en ella solamente los hijos de las mujeres, siguiendo siempre la línea uterina. En cada generación se descartaban los hijos de los varones de la generación anterior, por el motivo que acabamos de dar.

El tótem y el apellido se heredaba de la madre y en la familia poligámica, cada madre y sus hijos de vientre formaba un grupo totémico aparte, salvo en el caso que el padre se hubiera casado con dos o más hermanas, o con otras mujeres de un mismo tótem. Así se podría formar una familia más o menos homogénea en cuanto a tótem y apellido; de otro modo los hijos de cada mujer formarían un grupo aparte y no serían parientes entre sí, a pesar de tener todos el mismo padre; sino simplemente emparentados. De manera que, dentro del grupo inmediato, la familia consanguínea se compondría de la abuela, sus hijos e hijas y los hijos de estas últimas. Otros grupos parecidos, descendientes de las hermanas de madre de la abuela, se habrían formado paralelamente y como tenían el mismo origen, el mismo tótem y apellido, formaban los parientes consanguíneos colaterales. Retrocediendo una generación más, los grupos paralelos se aumentaban considerablemente. Todos estos grupos, y otros que venían de aún más atrás, eran del mismo tótem y formaban una comunidad exogámica en que existía la

prohibición que sus miembros efectuasen uniones sexuales entre sí.

Según las ideas europeas, después de tres generaciones, los grupos paralelos a que hemos hecho referencia habrían perdido su título de consanguíneos, pero no era así para los araucanos. Mientras que se podría contar la descendencia desde una madre común, siempre por línea temenina, existían los lazos de consanguinidad independientemente del número de generaciones que hubiesen pasado, y el sólo hecho de llevar el mismo tótem y apellido era suficiente para que continuase la interdicción sexual.

Por otra parte, durante la vigencia de la filiación materna la descendencia por el lado del padre no era considerada como parentesco consanguíneo, y no había ninguna prohibición o tabu que impidiese a los hijos de este casarse con sus hermanas, siempre que no fuesen de la misma madre o de otra del mismo tótem. Tampoco había ninguna ley o prohibición contra la unión sexual del padre con sus hijas, ni del hijo con las mujeres de su padre, otras que su madre o las del mismo tótem de ella.

No obstante, semejantes uniones raras veces se efectuaban abiertamente, porque eran muy mal miradas y consideradas vergonzosas, y sí es verdad que durante las borracheras solían suceder con frecuencia, no por eso dejaban de ser vituperables y escandalosas en los ojos de los araucanos.

Se preguntará ¿Si fuesen mal miradas porque no las incluían en las prohibiciones o se tomaba alguna medida para castigarlas? Pero es preciso conocer la psicología indígena: las leyes se fundan en las costumbres consagradas de los antepasados. Lo que hicieron ellos se sigue haciendo, a pesar de las ideas individuales que pueden desaprobar la práctica. El indio poco innova y poco raciocina. Su reverencia por los antepasados le hace creer que lo que hicieron éstos era bien hecho y que tendrían razones fundadas para hacerlo.

No le importa averiguar cuales eran estas razones, ni si sean aún válidas.

Ejemplo de esto lo tenemos en la persistencia de la filiación materna, por algunos siglos después de que el padre llegase a ser jefe de la familia, que se reconociese su potestad sobre los hijos, y que éstos heredasen los bienes y títulos paternos. A pesar de los inconvenientes de este sistema dual y el consiguiente desmembramiento de la familia, pasaron los siglos, modificándose completamente la organización social, y desapareciendo el tótemismo, antes que se efectuara el cambio de esta costumbre tradicional y llegara a implantarse el sistema de los apellidos paternos en vez de los maternos.

Semejante conservatismo se nota en todos los pueblos de poca cultura, no solamente en América, sino por el mundo entero. En muchas partes existen costumbres cuya utilidad o conveniencia ha desaparecido con las causas que las originaban, pero los indígenas siguen practicándolas sin que siquiera comprendan su sentido, simplemente porque así lo hacían sus antepasados y sin que se les ocurra que deben suprimirlas o cambiarlas.

Cuando los araucanos fueron descubiertos por los europeos, estaba arraigada entre ellos la poligamia y el número de mujeres con quienes podían casarse se limitaba únicamente por los medios que tenía cada uno para adquirirlas.

Según nos cuentan los cronistas, los indios pobres tenían que contentarse con dos o tres mujeres, pero los *útmenes* o ricos adquirían cinco, seis o más y queda constancia de caciques que tuvieron veinte y aún treinta. Estos casos eran sin embargo bastante raros.

Si aceptamos estas noticias como verdaderas, nos afronta un problema demográfico: ¿De donde resultaba tan enorme desproporción de mujeres? En casi todos los países donde

ha sido posible obtener datos, la proporción de nacimientos favorece ligeramente a los varones (1).

Según un informe preparado en 1884 para el Gobierno Italiano; en los países de Europa y en algunos de los Estados Unidos de América, la proporción en favor de los hombres fluctuaba entre 101% en la Polonia Rusa y 112% en la Grecia, con un promedio en todos los países de 105% (2).

Entre los araucanos actuales, según las cifras anotadas en el Censo de 1907, la proporción estaba a favor de las mujeres, habiendo siete mujeres por cada seis hombres; pero nada sabemos respecto a la proporción de nacimientos.

Algunos sociólogos aseguran que la poligamia tiende a aumentar la proporción de nacimientos femeninos; pero los datos en que se fundan son muy poco seguros y el hecho está lejos de haberse probado definitivamente.

Pero sea como sea esto, no es suficiente para explicar lo que nos aseguran los cronistas, que hasta los indios pobres tenían dos o tres mujeres cada uno. Si esto fuese cierto, la población femenil habría sido varias veces mayor que la masculina, hecho completamente improbable. Con toda seguridad las aseveraciones de los cronistas están exageradas en este respecto y los más de los hombres no tenían sino una sola mujer; y si entre las mujeres adultas existía una preponderancia a su favor, permitiendo así a los acomodados adquirir mayor número de esposas, se debe a factores que nada tenían que ver con la proporción de nacimientos entre ambos sexos.

Los araucanos, como la generalidad de los pueblos bárbaros, vivían en estado de constante guerra con sus vecinos. Esta condición impone un enorme desgaste de la población varonil adulta y viene a aumentar la proporción de sexos

(1) Ch. Letourneau. *The Evolution of Marriage and of the Family*. 2.^a edición inglesa, p. 73.

(2) *Man and Woman*, by Havelock Ellis. London 1894, p. 429.

en favor de las mujeres, quienes no están tan expuestas a semejantes accidentes. Entre las tribus nómades y monogámicas, esta desproporción se contrapesa por la práctica del infanticidio femenino, costumbre que era casi desconocida entre los araucanos de los tiempos históricos.

El número de mujeres que tenía un hombre aumentaba a veces por la costumbre de los hijos de heredar las mujeres de los padres, y aún de los hermanos, si éstos no dejaban hijos adultos. Entre los araucanos existían muy pocas viudas, porque al morir el padre, las mujeres de este pasaban en calidad de esposas a los hijos de él o en su defecto a sus hermanos, y si volvían a casa de sus propias parientes, estos luego las casaban de nuevo. No era remora que tuviesen familia, porque en todo caso era ésta una fuente de futuras riquezas. Si los hijos fuesen pequeños, acompañaban a su madre o bien quedaban en poder de sus parientes maternos, pero si hubiesen llegado a la edad de emanciparse de los cuidados maternos, generalmente quedaban en poder los parientes del padre.

Tampoco era inconveniente para que las viudas se casasen nuevamente, la de ser de edad madura, porque las mujeres mayores eran consideradas más productivas y más diestras en las faenas diarias y su capacidad generativa y sexual era con frecuencia considerada como de importancia secundaria.

El tener muchas mujeres, no era, entre los araucanos y otros pueblos primitivos, el lujo que lo es entre los mahometanos, quienes mantienen encerradas a sus mujeres y las miran principalmente desde el punto de vista de la voluptuosidad. La india era industriosa, era la que trabajaba en la mantención del hogar y la familia y generalmente el caudal del individuo se acrecentaba si podía adquirir varias mujeres, pues ellas eran las productoras.

Es indudable que la pluralidad de mujeres llamaría la atención de los españoles—pueblo monogámico—y al escribir

sobre esta costumbre, harían resaltar sus excesos, especialmente el número de mujeres acaparadas por los caciques y ricos. Pero de aquí a que todos los indios tuvieran varias, hay mucha distancia y la lógica no nos permite aceptar semejante suposición y sostenemos que en la práctica la mayor parte de las familias araucanas eran monogámicas.

La verdadera forma de casamiento entre los araucanos era la compra de la mujer, *ngillán* o *ngillandomo*. El hombre que deseaba casarse, una vez elegida la mujer, personalmente o como sucedía con más frecuencia, por intermedio de algún pariente o amigo, entraba en relaciones con el padre o pariente mayor de la niña y hacía presente sus deseos.

Si estuviera conforme el padre, se ponían a discutir el precio que debía pagarse, la forma del pago y el plazo en que esto debía entregarse. El pago se hacía en animales, pagas o sartas de *llancas* que reemplazaban la moneda entre los indios o en cualquiera clase de bienes acordado mutuamente. Estas deudas eran consideradas sagradas y casi siempre se cancelaban fielmente; porque si el joven no podía reunir lo que se había convenido, sus parientes le ayudaban.

Una buena parte de la deuda se pagaba en animales, aves y bebidas destinadas a sufragar los gastos de la fiesta con que se celebraba la boda.

Se ha supuesto que la mujer nada tenía que ver en estos arreglos, que no podía rechazar al pretendiente, ni siquiera protestar contra su destino. En algunos casos, como entre los pueblos más civilizados, es indudable que así pasaba, sobre todo cuando se trataba de estrechar la amistad con otra familia poderosa, o cuando existía el compromiso formal del *conchotún* (alianza matrimonial) entre dos familias. Empero, en general la mujer tenía mucho más libertad de acción de la que le han concedido los cronistas y sobre todo los escritores modernos; y se puede decir que la mayor parte de los casamientos, sobre todo entre los indios comunes, se

efectuaban con el conocimiento y anuencia de la interesada. Las solteras tenían toda clase de facilidades para conocer a los jóvenes y de ponerse de acuerdo con ellos. Más aún, en los tiempos antiguos, como hemos visto, la filiación materna daba a las mujeres mayores derechos que los de que disfrutaban cuando se estableció la familia paterna.

Terminados los preliminares y fijas las condiciones del pago, el casamiento se iniciaba casi siempre por un rapto simulado.

El pretendiente acompañado por algunos amigos, se dejaba caer sobre la casa de la novia, y entrando sorpresivamente trataba de arrebatarla de en medio de sus parientas y amigas, reunidas para repeler el ataque. La niña generalmente sabía de antemano el día en que se iba a hacer el asalto, y se preparaba para defenderse como mejor pudiera, porque no era considerado bien que se dejara llevar sin protesta, aunque esta fuese simulada.

Entre el pretendiente y su comitiva y la novia y sus amigas se trababa una verdadera lucha, de la cual, a veces salían derrotados los varones, quienes tenían que retirarse sin haber logrado su objeto, aunque generalmente, después de una animada resistencia, la novia se dejaba llevar, o bien los amigos del joven eran bastante numerosos para vencer la resistencia y arrancaban la novia de en medio de sus acompañantes. Una vez que la tenían fuera de la casa el pretendiente montaba a caballo y colocando la niña en la grupa o por delante, la llevaba en triunfo.

Si la lucha continuase por más tiempo que el novio considerase prudente, y la niña no quería entregarse de buen grado, la tomaba del pelo, del vestido, del brazo o del pie o de donde podía y apoyado por sus compañeros, la sacaba arrastrando por el suelo.

Los hombres de la casa no tomaban parte activa en la lucha y se conformaban con ser expectadores, limitándose

a mofar y burlarse del novio cuando éste saliese derrotado o si la empresa resultara más difícil de lo que se había anticipado.

Este rapto simulado se llamaba *ngapitún* (1), pero cuando la resistencia real o fingida llegaba a hacerse seria y era preciso recurrir a viva fuerza, tomaba el nombre especial de *huychanentún* (2).

A veces la joven pareja se ponía de acuerdo para casarse y en caso de oponerse el padre, o si el joven no tenía bienes de fortuna suficientes para hacer el pago exigido, la niña se fugaba con su pretendiente. En estas circunstancias se escondían durante algún tiempo en la casa de algún pariente de otra agrupación, o bien se refugiaban en los bosques, valiéndose de los amigos para la suministración de alimentos y abrigos. Entretanto los parientes del raptor, trataban de aplacar la ira del padre y arreglar una componenda; lo que por lo general, en vista del hecho consumado, no era muy difícil.

Una vez arreglado todo satisfactoriamente, los fugitivos salían de su retiro y se procedía a celebrar la fiesta de las bodas. Si el novio no podía cumplir con los compromisos contraídos en su nombre, los parientes se hacían solidarios de la deuda, porque ésta se consideraba de honor y nunca se dejaba de pagarla. Pero generalmente le concedían un plazo, en conformidad con su situación y perspectivas.

Efectuado el *ngapitún*, el novio llevaba a la niña a la casa

(1) El P. Augusta, en su Diccionario, dice: *Gapitun* robar una niña, arrebatarla para casarse con ella sin haberla consultado antes, lo que era costumbre de los indios, pagando en seguida unos animales por ella a sus padres o parientes en cuyo poder vivía.

Febrés dice: *Gapitún*, tomar mujer para casarse a su usanza.

(2) Según Febrés, "*huychanentún*" significa sacar arrastrando, así suelen sacar a una mujer de su casa para llevarla a otra parte y casarse con ella". Da también la voz *huythantún*, que es simplemente otra forma de la misma palabra, usada al norte del Cautín.

que con anticipación tenía arreglada, o entre los huilliches a la *müchulla* o casa de familia de sus padres.

En seguida se arreglaba el pago o *maventún*. El precio convenido se llevaba a la casa del padre de la novia, donde se celebraba una gran fiesta, a la cual eran convidados todos los parientes de ambos novios. En los arreglos preliminares respecto del precio que se pagaría por la novia, quedaba estipulado de antemano el número de animales y la cantidad de chicha con que el novio contribuiría para la fiesta, y el padre de la novia y sus parientes ponían otro tanto o a veces más, según la ostentación que querían darle a la ceremonia. Solamente después de efectuado el pago y celebrada la fiesta se consideraba consumado el casamiento.

Casi todos los cronistas y escritores posteriores han omitido detalles respecto de las fiestas matrimoniales y han supuesto que los casamientos se llevaban a cabo sin más ceremonia que el pago del precio convenido y una gran fiesta de celebración; pero están en un error. En las muchas que hemos presenciado, hubo siempre un sacrificio, generalmente de un cordero, las acostumbradas aspersiones hechas con la sangre, las libaciones a los espíritus de los antepasados, las invocaciones al *ngenchén* y la comunión de todos los asistentes con la carne del cordero sacrificado. Oficiaba en esta ceremonia el padre de la novia, pero en las aspersiones y en las libaciones, participaba también el padre o el pariente mayor del novio. Como estas ceremonias son parte integrante de todas sus reuniones, no es extraño que no hayan llamado especialmente la atención de los observadores, quienes no verían en ellas más que detalles del banquete. Como todas las fiestas comienzan, continúan y terminan con bebidas y comidas y las libaciones y aspersiones son comunes en ellas, el significado de ellas en cada caso, ha pasado desapercibido, pero podemos asegurar que eran parte esencial de la ceremonia del casamiento.

Fernández de Pulgar es el único quien, a nuestro saber, hace alguna mención de estos ritos y de una manera casual. Dice en una parte: "Veneran también a otro demonio que llaman *Mucapoantu* (*Mareupuantü*) y le imploran como a Lucina cuando se casan y si usan del matrimonio por instigación de él conciben esperanza de fecundidad y dicen que no tienen otros colloquios con él, sino es por inspiraciones y sueño, premisos, juegos, cantos y bailes. . . . El precio de la esposa son adornos preciosos de la cabeza, caballos y ovejas, y entregando esto se llevan la esposa a casa sin aparato alguno: pero en habiéndose publicado, se convidan los amigos y parientes y se sacrifica una víctima del rebaño y se canta al Dios llamado *Mucapoantu*. Luego tienden en el suelo las pieles de las ovejas y se celebra el convite." (1)

El *Mucapoantu* a que se refiere el cronista era el *Mareupuantü* del padre Valdivia, quien lo creía hijo del sol. En verdad su nombre significa doce soles y era como observamos en otro capítulo, el antepasado fundador del linaje o grupo totémico *antü* sol, una de las estirpes más repartidas en Chile. Tocó la casualidad que las noticias dadas más arriba se recogían en una ceremonia celebrada dentro de la familia de este apellido. Como cada grupo se dirigía a un *pillán* o antepasado especial, estos dirigían sus invocaciones al *Mareupuantü*, pero si se habría hecho la observación en el casamiento de una hija de la familia *leufu*, río; con toda seguridad el ser a quien se dirigían habría sido el *Huitranleufu* o antepasado de esta descendencia o si se hubiera celebrado en la costa norte de Arauco, entre la gran familia *huenu*, cielo, el *pillán* de sus rogativas habría sido el *Marihuenu*, diez cielos, fundador de aquella estirpe.

El rapto por sí solo en ningún caso constituía el matrimonio entre los araucanos y en el caso de no pagar el valor de

(1) Historia General de las Indias Occidentales. Decada IX. Libro III. Cap. I.

la niña, el raptor quedaba expuesto siempre a la venganza del padre y parientes de ella, quienes se le quitaban a la primera oportunidad.

Es posible que el rapto simulado sea una sobrevivencia de costumbres exogámicas anteriores, como pretende Guevara, las que obligaban al hombre buscar sus mujeres fuera de la tribu y en las cuales el rapto era verdadero y no simulado; pero no estamos seguros sobre este punto, y en todo caso no constituía una forma de matrimonio legalizado.

Existía de hecho entre los araucanos la costumbre de robar o raptar mujeres de otras agrupaciones, especialmente de sus vecinos los pehuenches y puelches, y aún de las tribus de su propia estirpe, con quienes estaban de guerra, y hacían malocas o excursiones a mano armada que no tenían otro objeto que arrebatrar las mujeres y ganados de estos. Dichas malocas eran la causa de innumerables guerrillas, porque los atacados siempre devolvían la mano a la primera oportunidad favorable.

Las mujeres robadas, sin embargo, no se consideraban como esposas de sus amos, y solamente ocupaban la posición de concubinas. Eran miradas con recelo y desprecio por las mujeres legítimas y consideradas de categoría inferior, como especie de servidumbre. Se las daba el nombre de *gapi* o *gapiñ* (1) mujer robada, que equivalía a concubina o amancebada; mientras para la mujer casada se empleaba la denominación *cure*, esposa, o *püñom*, casada.

De manera que, no era el *gapitún* o rapto, sino el *maventún* (2) o pago de la mujer, con su correspondiente fiesta de consagración que constituía el verdadero matrimonio entre

(1) Molina. Compendio de Historia Natural de Chile. Vocabulario.

(2) *Mavuntún*. Llevar paga por la mujer gapitucada al padre o pariente principal de ella: contribuir con *camaricu*, esto es, chicha o carne cuando los parientes de él o de ella tienen junta, lo cual es obligación de toda la vida.

Mavuntumón. Las pagas que dan por ella. (Febrés).

los araucanos; y solamente después de este acontecimiento se consideraban *püñomhuén*—gente casada (1).

Empleaban también las expresiones: *curegén* casarse el hombre (literalmente dueño de la mujer), o *huentrugén*, casarse la mujer (dueña del hombre). La forma de casarse se llamaba *ngillán* o *ngillancure*, comprar esposa, y el casamiento mismo *ngillanentún*.

Es curioso notar las diferentes acepciones que se dan al verbo *ngillán* y sus derivados. Así *ngillatún*, puede significar hacer rogativa al *pillán*, o bien casamiento por el hecho de haber comprado mujer. Sin embargo el origen de ambos conceptos es el mismo. *Ngillán* tiene el verdadero significado de solicitar, pedir algo, en el sentido de equivalencia por algo dado o hecho y no en el sentido de pedir favores inmerecidos sin recompensa. De allí se extiende a las operaciones comerciales de los indios que eran de solicitar algo en pago de lo que ofrecían. Las rogativas se hacían al *pillán*

(1) *Gapitún* se llamaba también aquellas uniones pasajeras que solían resultar en las fiestas y borracheras. Núñez de Pineda explica esto en el siguiente párrafo: "en medio de este entretenimiento cogió de la mano Quilalebo, mi nuevo amigo, a su hija que estaba entre las demás bailando, y la trajo acompañada de las otras, a donde nosotros estábamos, y la dijo que me cogiese de la mano y bailase conmigo, porque ya me tenía dado por mujer: los demás caciques se acompañaron con las otras que venían en su compañía, y empezaron a bailar con ellas de las manos, y a persuasiones de Quilalebo, su padre y de los demás principales ancianos, hice lo propio habiendo antes de esto brindádonos las mozas, que es lo que acostumbran las solteras cuando quieren que las correspondan los que no tiene mujeres o cuando quieren hacer alguna lisonja a los caciques viejos; y de esta suerte suelen casarse en estas fiestas y bailes, que llaman ellos *gapitún*. (Cautiverio Feliz, p. 289).

En distintas partes de su libro el autor habla nuevamente de esta costumbre de los indios de ofrecer sus hijas y aun sus mujeres a los huéspedes ocasionales, cuando éstos eran amigos o gente de consideración, e indica el poco valor que daban a la castidad de las mujeres de su casa; solo con esta diferencia, que las solteras disponían libremente de sus personas, entretanto que las casadas podían induljar en semejante licencia únicamente con el beneplácito o mandato directo de sus maridos.

Letourneau, al examinar esta cuestión, llega a conclusiones parecidas

en este mismo sentido, eran netamente operaciones comerciales. Solicitaban ciertas mercedes, pero hacían en cambio ofrendas y sacrificios que estimaban serían su equivalencia. Si no lograban los resultados que esperaban, suponían que el *pillán* no estaba satisfecho con lo ofrecido y aumentaban los sacrificios. De manera que en este aspecto el *ngillatún* era la compra de los favores del *pillán*. Idéntico concepto tenían respecto del matrimonio. Deseaban cierta mujer y convenían pagar a sus parientes una equivalencia, acordada mutuamente. Para ellos la operación era igual en uno y otro caso.

Los que han comentado esta costumbre de los araucanos o no han comprendido bien el alcance del término *ngillatún*, o bien han perdido de vista que significa solicitar algo por valor entregado. Así en la acción de solicitar mujer han percibido el hecho de una compra-venta; pero en la de solicitar beneficios del *pillán* no han comprendido la idea recíproca de lo que llaman rogativas. Y sin embargo es esta la llave del

a las que hemos expresado arriba respecto del valor del rapto en el matrimonio. Hablando de las diferentes formas de rapto y captura por violencia de las mujeres, practicados en muchas partes del mundo, entre tribus salvajes, dice: "Pero en estas prácticas bestiales no hay nada que se acerca, aun remotamente al matrimonio, y no estamos autorizados ni en lo menor, llamar casamientos a estos raptos brutales. Aun en los países donde existe una forma el verdadero matrimonio, las costumbres y leyes toleran por mucho tiempo la introducción al hogar del marido, las mujeres capturadas, quienes son tratadas como concubinas, por sus amos, aparte de la mujer o mujeres legítimas".

(The Evolution of Marriage & of the Family, p. 94).

Es probable que el hombre primitivo, en un tiempo, tenía que adquirir sus mujeres raptándolas y que las podía mantener en su poder solamente a mano armada; pero cuando se inició la costumbre de uniones duraderas, consagradas por alguna ceremonia, o por la compra a sus padres se caería en desuso el rapto verdadero como sistema matrimonial. Empero, la costumbre de hacer lo que habían hecho los antepasados obligaba a simular el rapto como preliminar necesario al perfeccionamiento del verdadero matrimonio. El no hacerlo sería ofender a los antepasados y pecar contra las leyes tradicionales, cosa que su conservatismo no le permitía hacer. Debido a este modo de pensar quedan muchas sobrevivencias de costumbres cuya utilidad o razón de ser hoy no las comprendemos.

culto de los antepasados y excluye toda idea de adoración que algunos creen haber visto.

Establecida la costumbre de comprar la mujer, los caciques y hombres ricos comenzaron a adquirir todas las que sus bienes de fortuna les permitían, pues no había ninguna ley ni costumbre que lo prohibía.

La primera mujer era la verdadera dueña de casa y respetada como tal por las demás. Sus hijos eran los herederos y su hijo mayor era considerado el primogénito, aún cuando naciera después de los hijos de las otras mujeres.

Ella se llamaba *unendomo* o *unencure*, la primera mujer o primera esposa y las demás, respecto a ella, ocupaban una posición inferior, llamándose *inandomo* o *inaiendomo*, las mujeres que vienen después.

Cuando un indio se casaba con varias mujeres, generalmente se hacía una casa lo bastante grande para que cada una tuviera su departamento, independiente él que se dividía de los demás por una partición de *quilas* (colihues) o cañas. Estas divisiones se llamaban *catrüntücu*.

Cada mujer cocinaba aparte, para sí y para sus hijos y turnaba en preparar la comida para su marido, bajo la vigilancia inmediata de la *unendomo*, e igual cosa pasaba en sus demás deberes y en sus relaciones conyugales.

La primera mujer (*unendomo*) quedaba libre a la muerte del marido; pero las otras pasaban como parte de la herencia del padre, a los hijos de la primera o a falta de ellos, o en el caso de ser menores, al hermano del difunto. No obstante, podían volver al lado de sus parientes, siempre que éstos las emanciparan, devolviendo el dote que habían recibido por ellas. Si el heredero no quería quedarse con ellas podía venderlas a otro o bien en casos excepcionales, devolverlas su libertad.

El matrimonio entre los araucanos tenía otras proyecciones que la simple adquisición de la mujer. Principal entre

estas eran las nuevas relaciones establecidas entre dos familias y dos parentelas, cosa de mucha importancia para ellos.

El yerno contraía ciertos compromisos para con el suegro, que no terminaban mientras viviese la mujer; como lo de ayudar en los gastos de sus fiestas, de acompañarle en sus querellas y venganzas y ayudarle en las tareas que se efectuaban por *minga* o reunión de parientes. Estas obligaciones por otra parte eran mutuas y así se comprende que el tener muchas hijas era fuente de prosperidad para el padre porque no solamente aumentaban sus bienes cuando ellas se casaban, sino que también acrecentaban el número de sus cooperadores en la labranza de sus tierras y en los gastos crecidos de las fiestas cuyo ofrecimiento era el sumo bien del araucano holgado.

Se ha supuesto y repetido que, por el hecho de comprar la mujer, el marido tenía el derecho de vida o muerte sobre ella y que ella perdía completamente su personalidad al casarse, quedando más o menos en la misma condición que el ganado que compraba.

Esto no es exacto. Como entre todos los pueblos poco cultos, la mujer pasaba una vida más o menos esclavizada y era a menudo golpeada y maltratada por su marido. Pero esto se vé en todas partes del mundo, aún entre las clases bajas de los que se jactan de más civilizados. Se nota igualmente entre las casadas y las simplemente amancebadas, que están a perfecta libertad de apartarse a voluntad y sin embargo soportan esta vida y los golpes y abusos sin pensar en semejantes separaciones.

Era ésto, en gran parte, lo que pasaba con la mujer araucana. Tenía la facultad de volver a casa de sus parientes si la vida se hacía insoportable y a veces lo hacía. En semejantes casos, se devolvía al marido el precio que había pagado y quedaba deshecho el matrimonio, llevando la mujer sus hijos menores y dejando en libertad de acompañarla a los mayores o bien de quedarse con el padre, a su arbitrio.

Lo esencial para que se pudiera efectuar semejante separación, era la devolución del precio pagado; lo que viene a probar nuevamente que el verdadero matrimonio entre estos indios, era por medio de la compra. Entretanto no se enteraba la devolución, el marido era el dueño legal de la mujer y podía obligarla a vivir en su rancho y sujetarla a su voluntad.

Rosales, al comentar el sistema matrimonial de los indios, dice: Con la facilidad que se casan deshacen también el contrato; que como fué de venta en enfadándose la mujer del marido, le deja y vuelve en casa de sus Padres y haze que vuelvan la hacienda que les dió por ella; con que deshecho el contrato queda también deshecho el casamiento. Y también se suelen deshazer casándose con otro y volviendo el segundo marido al primero la hacienda y las pagas que dió por la muger" (1).

Esto no hace presuponer que el marido tuviera el derecho de vida o muerte sobre la mujer y en verdad semejante derecho jamás existía, excepto en el caso de adulterio flagrante, a pesar de lo que nos cuenta el P. Olivares (2) quien en este punto como en tantos otros, estaba mal informado, y sin embargo esta ficción se ha repetido hasta nuestros días.

La mujer, aún después de casada, nunca dejaba de ser miembro del grupo totémico de su madre, y este grupo tampoco perdía su interés en la hija casada, puesto que los hijos de ella eran asimismo hijos del grupo a que ella pertenecía y no del grupo del padre. Este grupo de parientes consanguíneos no mira a con indiferencia la muerte de sus miembros, aunque

(1) Ob. ct. p.

(2) Lo mas disonante en la razón es que no se castiga entre ellos el parricidio y usorcidio: porque si el marido mata a la mujer, dicen que puede hacer lo que quiere de lo que compró: y si mata el hijo al padre, dicen que derramó su propia sangre, siendo delito que ha sido mirado siempre con sumo horror. Pero en los indios de Chile es tan ordinario matar los hijos a los padres en la embriaguez que no se mira como suceso de particular desventura ni les aboga la dulzura de sus regocijos infaustos". (Hist. Mil. y Sagrada. p. 45).

éstos estuviesen casados y en el caso que el marido matara a su mujer, tenía que responder ante sus parientes y sufría las mismas sanciones que en un homicidio cualquiera, sanción que generalmente resultaba en una componenda o paga. Solamente en caso de encontrarla en flagrante delito de adulterio, podía matarla y a su amante, exponiéndose sin embargo a la venganza de los parientes de éste.

Igual cosa puede decirse respecto de la supuesta impunidad con que el padre podía matar a sus hijos; la cual, según algunos, se fundaba en que, siendo ellos de su propia sangre, tenía el derecho de derramarla. Pero en conformidad con las instituciones araucanas los hijos no eran de la sangre del padre, al menos antes del siglo XIX, sino de la de la madre y pertenecían al grupo totémico de ella. Precisa recordar que la consanguinidad, en concepto de los indios, no alcanzaba a ambos padres, sino solamente a la línea estrictamente uterina y que para ellos, sólo existía el parentesco de afinidad entre el padre y los hijos.

Es verdad que con frecuencia sucedían estos hechos de sangre dentro de la familia; pero generalmente durante las prolongadas borracheras, en las riñas que se suscitaban en semejantes ocasiones y bajo la influencia de la embriaguez. Semejantes ultrajes no quedaban sin sanción como se ha supuesto. Los deudos consanguíneos de la persona ultimada exigían el castigo del hechor, que casi siempre resultaba en una componenda. El no satisfacer esta exigencia le exponía a la venganza de los parientes de sangre del muerto, quienes eran en la generalidad de los casos de otro tótem que él del hechor.

La causa principal de las muertes hechas durante las borracheras era las mujeres. Estas se emborrachaban de la misma manera como los hombres y en seguida, como dicen los cronistas, "las mujeres de los unos se revuelven con los otros", dando lugar a menudo a represalias de los maridos ultra-

jado. En estos casos de adulterio flagrante, el marido que mataba a su mujer quedaba libre de toda responsabilidad ulterior respecto de sus parientes; pero no así cuando mataba al participante en su delito; porque los parientes de él pedían inmediata cuenta de su deudo y con frecuencia, en el mismo lugar de la reunión se libraba una contienda sangrienta.

Cuando la fiesta era casera o familiar, sucedía a veces que los hijos beodos se revolvían con las mujeres de su padre y las riñas que seguían terminaban en la muerte del hijo o del padre. Estos hechos se hallan entre los casos de incesto mencionados por los cronistas y a los cuales hemos hecho referencia en otra parte.

Durante las borracheras, casi siempre sucedían muertes de párvulos, porque las indias llevaban a las fiestas a sus hijos en brazos y como se embriagaban quedaban con frecuencia, abandonadas las criaturas y estropeadas o muertas en cualquier descuido, atropello o riña; de allí las referencias de los autores; quienes generalmente exageran la frecuencia de estos sucesos, hasta hacerlos aparecer como acontecimientos diarios; cuando en verdad eran muy ocasionales (1).

En cuanto al trabajo, la mujer desempeñaba un número de tareas que entre pueblos más civilizados son generalmente, pero no siempre efectuadas por los hombres, especialmente en las que se refieren a los trabajos del campo. Sin embargo en la Francia y en otros países europeos, vemos a la mujer participar en estas faenas sin desmedro y como parte de sus quehaceres diarios.

A menudo se considera esto como un resultado de la inherente flojera del hombre primitivo, pero no es ésta la razón fundamental de la costumbre; habían otros dos motivos po-

(1) "Y si no fuera la borrachera y las malocas o guerras que tienen unos con otros, que en la primera matan a las indias, que son las que hacen la chicha y se embriagan como los indios y la tercera parte de sus hijos por lo menos y en la segunda bastantes hombres, estuviera la tierra dos veces mas poblada de lo que hoy se ve". P. Sors. Hist. del Reino de Chile.

derosos que influían en este estado de cosas, entre los pueblos primitivos del mundo entero. El primero era el casi constante estado de guerra entre las tribus rivales o enemigas, lo que obligaba a los hombres a estar listos en cualquier momento a emprender una campaña o a rechazar un ataque. Sus ratos desocupados los empleaban en aderezar sus armas, en la caza o en atender aquellos asuntos en que solamente los hombres podían entenderse..

Estas obligaciones, que les quitaban de las faenas muchas veces en el momento cuando su presencia fuese más necesaria y la consiguiente inseguridad de poder sembrar o cosechar los productos de su predios, hacían que los trabajos agrícolas cayesen sobre las mujeres, quienes los podían atender con más constancia, ayudadas por los viejos que ya no se iban a las guerras y por los niños que aún no abrazaban la carrera de las armas.

Sin embargo, los hombres, cuando la tribu estuviera de paz, y ellos estuviesen en el hogar, tomaban parte en estas faenas y hacían todas las tareas más pesadas, como ser el roce de las tierras nuevas, la rotura del suelo y la limpia de éste de los troncos y el cierre de las siembras.

Que sucedía así entre los araucanos nos dá cuenta Nuñez de Pineda, quien durante su cautiverio entre estos indios, tomó parte activa en los mingacos o reuniones de vecinos para las faenas agrícolas. Dice, en una parte: "nos habíamos de juntar en casa de cierto cacique que asistía cerca de una legua de nuestros ranchos a hacerle sus chacras y que por la noche se festejaba el trabajo del día con grandes bailes, banquetes y entretenimientos".

"Con esta advertencia fuimos a su casa adonde se juntaron más de sesenta indios con sus arados e instrumentos manuales que llaman *hueullos*, unos a modo de tenedores de tres puntos que con ellos se levanta la tierra, otros son a la semejanza de unas palas de horno, de dos varas de largo, tan anchos de

arriba como de abajo y el remate de la parte superior como cosa de una tercia disminuido y redondo para poder abarcarlo con la mano y con la otra de la asa que en el medio tienen para el efecto; de aquella suerte se cava la tierra muñida y hacen los camellones en que las mujeres van sembrando. Estos días son de rejocijos y entretenimientos entre ellos, porque el autor y dueño de las chacras mata muchas terneras, ovejas de la tierra y carneros para el gasto, y la campaña donde están trabajando, cada uno donde le toca su tarea, está sembrada de cántaras de chicha y diversos fogones con asadores de carne, ollas de guisados, de donde las mujeres les van llevando de comer y de beber a menudo" (1).

Pero había otro motivo, para que las siembras y las cosechas fuesen consideradas faenas femeniles; motivo arraigado en las creencias y supersticiones de los indígenas. Muchos pueblos primitivos y entre ellos los araucanos creían que en la mujer residía la esencia de la fecundidad y que al hacer ella los cultivos, transmitía a la tierra esta facultad fecundante e igualmente a las semillas. Se creía que al hacerlo los hombres, las cosechas resultarían inferiores o nulas. Queda constancia de esta creencia en las relaciones de viajeros de todas partes del mundo.

M. Levy Bruhl comenta esta superstición en las siguientes palabras: "Si las mujeres son encargadas casi exclusivamente de todo lo que toca al cultivo de las plantas y de los árboles, es que ellas representan dentro del grupo social el principio de la fecundidad. Para que los campos y árboles produzcan, es preciso que entre ellos y los miembros del grupo social que los cuidan, se establezca una participación: es necesario que la fecundidad pase a ellos y por consiguiente que aquellos miembros del grupo lleven en sí mismos el principio. En los campos, los hombres sabrían tanto o más que las mu-

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 250.

jeros tener cuidado, dar vuelta los terrones con más fuerza, sembrar y repasar con tanto o más esmero!. Trabajo perdido! La tierra no produciría sino de malas ganas y pobremente. Solo el trabajo de las mujeres fecunda los campos y los huertos, porque es a su sexo que se debe esta virtud. Al ser así la razón de esta división del trabajo, su carácter místico la hace intangible. Suponiendo que los hombres quisiesen reivindicar esta dura preocupación no la podían desempeñar con éxito. Las mujeres mismas, por otra parte, por temor al hambre, no consentirían en renunciarla" (1).

Entre los araucanos esta creencia debe haber sido tan arraigada en un tiempo, como entre otros pueblos y se ve reflejarse en las ceremonias y los bailes especiales, dedicados al sol en su carácter totémico de *Mareupuantu*, que se celebraban al terminar las siembras y cosechas. Estos bailes llamaron la atención de los cronistas, quienes los llamaban indecentes y lascivos; pero que en realidad eran conmemorativos de la generación y la fecundidad. En tiempos más recientes, cuando las ideas que los originaron ya se habían olvidado, tomaron más bien el aspecto de entretenciones, y era en esta forma que los vieron y los comentaron los cronistas. Su continuación hasta los tiempos presentes se debe a que eran costumbres tradicionales y por tanto había que continuarlas. Como decimos, en su origen se relacionaban con la generación, tanto de las plantas y los animales como de los hombres, y en las fiestas con que se celebraban la renovación generativa, se permitía y aún se fomentaba una licencia y excesos sexuales que en otras ocasiones eran vedados y sumariamente castigados.

Ningún autor describe íntegramente estas ceremonias y parece haberseles escapado su verdadera intención; pero en las antiguas crónicas y documentos se suele encontrar

(1) L. Levy Bruhl. *La mentalité primitive*. pp. 361-2. París, 1922.

detalles parciales, que permiten formar una idea de su naturaleza, como manifestamos en otro capítulo.

Las demás tareas de las mujeres araucanas eran inherentes al sexo en todas las comunidades, civilizadas o bárbaras. Las principales eran las relacionadas con la preparación de los alimentos, la recolección de las diversas clases de frutas, la fabricación de los licores fermentados, el hilado, el tejido de los paños, ponchos y frazadas, la alfarería, la cestería el cuidado de la casa y de los hijos, etc.

En cambio, muchas de las múltiples tareas de la dueña de casa moderna les eran desconocidas, debido a la pobreza y sencillez del ajuar.

Cuando eran muchas las mujeres, el trabajo se aliviaba, porque las diversas tareas caseras se repartían.

Es cierto que con frecuencia, la mujer era golpeada y maltratada, pero esto tampoco era patrimonio exclusivo de la mujer araucana. Todos los hombres de baja esfera, independiente del grado de civilización que solemos atribuir al pueblo a que pertenecen, acostumbran tratar a sus mujeres de la misma manera, y este hecho lo atestigua la prensa diaria de todas las grandes ciudades, y es igualmente común en los distritos rurales.

En cambio, entre los araucanos, en tiempos de paz, las tareas más pesadas eran desempeñadas por los hombres; así como el roce y limpio de los terrenos de cultivo, el corte de los árboles, la construcción de las cabañas, los corrales y cierros en general, la labranza de la madera y el tallado de los artículos que se hacían de este material. También se dedicaban a la caza, la pesca, la navegación, la fabricación de armas y herramientas, etc.

En época anterior al siglo XIX, la influencia de la mujer araucana en la familia debe haber sido de más importancia que después; porque aún continuaban las costumbres derivadas del totemismo y de la filiación materna, según las cuales

era ella la cabeza del *dev*, o grupo totémico dentro de la familia y como tal tenía voz en muchas cosas que posteriormente no eran consideradas de su incumbencia, habiéndolas usurpado el padre, con el reconocimiento de la filiación paterna.

Creemos por consiguiente, que la esclavitud extrema de la mujer y la enorme desproporción de trabajo que le ha asignado la opinión pública, han sido exageradas y que la posición ocupada por ella en la familia no era tan degradada ni tan esclavizada como es costumbre suponer. Nuestra propia opinión, después de haber vivido por varios años en íntimo consorcio con este pueblo, es, que existe poca diferencia entre su modo de vivir y la manera en que está tratada y la de la mujer chilena de los campos (1).

Por los relatos de Núñez de Pineda, quien, más que cualquier otro de los cronistas, tuvo oportunidad de estudiar

(1) Tolstoy, en la descripción que da de la vida de la mujer cosaca, parece pintar la de las araucanas. Dice:

"El cosaco pasa su vida en el cordón o en expediciones militares; en la caza o en la pesca. No trabaja casi nunca en su casa; si permanece en ella es por excepción, y entonces se *divierte*, es decir se emborracha. El cosaco fabricase él mismo su vino, y la embriaguez entre ellos no es un vicio, sino una costumbre que se debe observar escrupulosamente. La mujer es para él la fuente de todo bienestar; casada debe trabajar toda su vida hasta la vejez mas avanzada, y ser sumisa y laboriosa como lo es la mujer de Oriente. Bajo este régimen severo, la mujer cosaca se desarrolla notablemente, así en lo físico como en lo moral, y aunque resignada en apariencia, no adquiere en el fondo menos autoridad real en el hogar doméstico que la mujer de Occidente. Alejada de la vida social, condenada a rudos trabajos, es sin embargo quien reina en la cabaña. El cosaco creería denigrarse si hablara familiarmente con su esposa, o si tuviera hacia ella algunas atenciones en presencia de extraños; pero en la intimidad reconoce su supremacía, y sabe que es ella quien por su actividad proporciona la abundancia a la familia. El cosaco cree humillante el trabajo y deja toda faena a su obrero, el nogai, y a su mujer esclava; pero se hace cargo, solo que vagamente, de que a ella le debe un bienestar y un desahogo de que está en su poder privarle.

La mujer cosaca, constantemente encorvada bajo el peso de su ruda labor y de continuos cuitados, adquiere extraordinaria fuerza física y firmeza de carácter". Los Cosacos. Cap. IV.

la vida doméstica de los araucanos en el siglo XVII, y describe un sin número de sus fiestas, se colige que, muy al contrario, la mujer gozaba de bastante consideración y de más libertad que la que se supone.

Rosalés y otros también atestiguan la consideración e igualdad con que se trataba a la mujer en las fiestas y reuniones sociales, públicas y caseras. Sabemos que tanto las solteras como las casadas asistían a ellas y tomaban una parte activa en su desarrollo, encontrándose excluidas solamente de las juntas de orden militar o político, y las de algunas de las cofradías reservadas a los hombres.

En las reuniones de carácter netamente social, la mujer araucana era regalada y festejada, especialmente las solteras, y si durante los bacanales que frecuentemente se desarrollaban, era a veces atropellada y violentada, era debido generalmente a la embriaguez, en que ellas también participaban, y que en estos casos se perdían toda idea de decoro, lanzándose hombres y mujeres a desenfundados excesos.

Núñez de Pineda, hablando de una gran reunión de todo un *aillarehue*, dice: "Llevaron a Ancanamón todos los demás caciques al centro del concurso donde chicos y grandes, mujeres y hombres estaban bailando en rueda." (p. 135).

Refiere como las mujeres bailaban con los hombres" de las manos asidas como acostumbraban". Describiendo otra fiesta, dice: "Fuéronse agregando tantos indios y muchachas indias, mocetonas y chicuelas con pretexto de brindarnos que apenas podíamos rodearnos nuestro sitio... Fuimos entrando por aquella muchedumbre de cantores y cantoras que estaban bailando al pie de los andamios... en particular se arrimó a mi una mocetona, a brindarme con un jarro de chicha extremada. Díjome el cacique y los demás que iban en mi compañía que recibiese el favor de aquella dama, que como suelta y libre podía arrimarse a quien le diese gusto."

Rosales también nos informa que las mujeres casadas tomaban parte en todas las fiestas y reuniones de orden social.

Fernández de Pulgar, tratando del mismo asunto, dice: "Son también los araucanos dados sobre todo a borracheras, para las cuales se juntan en sitios amenísimos; allí congregados en corrillos, hombres y mujeres, se entregan a los manjares y al vino que llaman chicha, síguense luego los bailes y cantares, donde al son de tamboriles y flautas, enlazados todos, no sosiegan con cabezas y pies, corriendo a todas partes. Estas fiestas suelen durar cuatro, ocho y más días" (1).

Entre otras exageraciones que se han propalado respecto de las costumbres indias, observadas amenudo de una manera muy superficial, es la especie que la mayor parte de los casamientos araucanos se efectuaban sin consultar a la mujer y aún en contra de su voluntad o con frecuencia sin que ella supiera de antemano que se disponía de ella. Indudablemente sucedían semejantes casos; pero no como costumbre generalizada.

Las jóvenes solteras tenían completa libertad de reunirse con los hombres, sin ningún reparo y las numerosas fiestas las daban amplia oportunidad de conocer a todos los jóvenes casaderos y de entablar relaciones con ellos.

Hemos visto lo que dice Núñez de Pineda respecto de ellas y que las mozas solteras y libres "que no tienen marido que las mire y son dueñas de su voluntad, sin que haya persona que les impide ni coarte, en las fiestas se conciertan para casarse" (2).

Rosales declara lo mismo: "En estas fiestas o casamientos se conciertan otros muchos porque como bailan hombres y mujeres y las doncellas tienen suelta para cuanto quieren, se conciertan fácilmente, a veces con gusto de los padres y a veces sin él" (3).

(1) Ob. cit. Dec. IX Cap. I.

(2) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 137.

(3) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 145 T. I.

El Dr. Lorenzo Alnen (1634) comentando estas costumbres, dice: "no sienten agravio el que las hijas y hermanas sean fáciles, solo sienten el de la mujer por muchas que tengan" (1).

Aún la compra misma de la mujer era con frecuencia simplemente un tributo pagado a los padres de la niña para ayudar en los crecidos gastos de la fiesta, que era parte obligada de la boda; y si es verdad que en ocasiones los casamientos resultaban ser un simple negocio entre el padre y el novio, otro tanto se puede decir de muchos casamientos modernos y antiguos entre pueblos que se jactan de civilizados.

Antiguamente la libertad de casarse con quien quisiera, se limitaba en ciertos casos, por el compromiso formal contraído entre dos familias en el *conchotún*, por medio del cual los hijos de la una debían casarse con las de la otra. Pero aún en estos casos, podrían influir las preferencias, dentro de los numerosos miembros de ellas y no era determinado de antemano que el hijo tal se casara con la hija cual, sino que, dentro de los límites establecidos por el pacto, quedaba la libertad de la elección.

El adulterio de las mujeres casadas era a menudo castigado con la muerte, en caso de flagrante delito, pero generalmente mediaba la componenda. El marido devolvía la mujer a su familia y exigía la restitución del dote que había dado por ella, o bien la entregaba al cómplice, si éste quería pagar su valor, o bien se quedaba con ella después de aplicarla el castigo que creía conveniente, que generalmente resultaba en una fuerte paliza.

No era siempre el hecho mismo del adulterio que causaba el enojo del marido en estas uniones ilícitas, sino el abuso de un derecho que consideraba exclusivo y de igual manera reprobaba el uso de cualquier bien de su propiedad sin su consentimiento. Esto se comprueba por cuanto, a veces,

(1) Informe sobre Francisco Lazo de Vega. Gay. Doc. T. II. p. 368.

prestaba a su mujer a un amigo o aún la alquilaba y de este hecho hemos sido testigo presencial en más de un ocasión.

Fernández de Pulgar se refiere a algunas de estas costumbres en los párrafos siguientes: "Son tan obsequiosas con los maridos que parecen criadas. Si miran con cuidado a otro, son castigadas por él, como celoso, pero las matan si las cogen en adulterio; pero con todo eso no viven más castamente aún cuando pueden son cautas, y esto parece lo tolera o ocasiona el marido en las que menos quiere.

Los matrimonios que se hacen con la compra no se pueden deshacer por ella, pero es permitido el repudio; violada la fe del lecho, es lícito al marido dejar la mujer, aunque no lo merezca, pero con el peligro de la venganza; ni menos se atreven a quitar a otros las mujeres nefariamente y matar los maridos con la esperanza de gozar las mujeres, pero esto es desvergüenza sin castigo de los poderosos; y preguntándoles por los difuntos, dicen "el demonio le llevó" (1). Dice Pérez García: "estos indios son noveleros en todo, en variar de mujeres todavía son en extremo antojadizos. Cambian los casados unos con otros las mujeres," (2).

Esta poca preocupación hacia el aspecto moral de las uniones sexuales es un estado mental muy común entre los pueblos primitivos y explica la libertad concedida a las mujeres solteras quienes no tienen dueño, es decir marido. No consideran vituperable el hecho en sí, sino en cuanto viola la interdicción establecida por las leyes exogámicas o por las de la propiedad, como en el caso de las mujeres casadas, las cuales generalmente se han adquirido por compra.

Letourneau dice, refiriéndose a esta mentalidad: "Sin duda, es la gran licencia sexual acordada a las jóvenes en tantos países la que ha sido la causa de que tantos observa-

(1) Hist. Gen. de las Indias. Dec. IX. Lib. III. Cap. I.

(2) Hist. de Chile, p.

dores y viajeros hayan creído hallar establecido entre ellos la promiscuidad sistemática. En Australia, las niñas, desde la edad de diez años cohabitan con niños de catorce y quince sin ninguna reconvención".

"Por la Polinesia, las jóvenes no se casaban antes de los diecinueve o veinte años, hasta entonces contraían un gran número de uniones caprichosas que solamente llegaban a ser duraderas en el caso de tener hijos.

"Costumbres análogas, extremadamente licenciosas para nosotros, pero perfectamente naturales para los pueblos primitivos, eran practicadas por todas las razas indígenas de América" (1).

Entre los araucanos las jóvenes solteras gozaban de la mayor libertad en este sentido y eran más consideradas mientras más relaciones habían tenido con el sexo contrario; porque se consideraba que una niña muy buscada y festejada valía más que otra que no había sabido captar las simpatías de los hombres.

Rosales nos cuenta que "Solamente las que no tienen maridos son fáciles en la deshonestidad por no tener a quien respetar; que en esa parte tienen poco respeto a los padres; antes en muchas ay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros. Porque quando sus caciques hazen exhortaciones a la gente para que no haya en sus fiestas ruidos y pleitos, solo afean el adulterio por ser en offensa del marido y esa castigan o le pagan los que le hazen. Mas la virginidad ni se pide ni se paga, ni se obligan a que se casen con ella al que conoció una doncella, ni que la dote, porque a ninguna mujer ha menester dote para casarse antes se le dan los maridos" (2).

Núñez de Pineda, dice: "estos son los ordinarios (pecados) entre ellos; porque el privarse del juicio, ni emularse, ni

(1) The evolution of Marriage. Ob. cit. p. 50.

(2) Ob. cit. p. 160.

cohabitar con las mujeres del trato y solteras no lo reputan por tal" (1).

El P. Olivares observa que entre estos indios " los padres de familia no ponen consideración en cosa que parezca virtud o arreglamiento, sino en el recato de sus mujeres (esposas); y ni aún este cuidado es virtuoso y se comprende el principio de que nace; pues ellas guardan sus mujeres, sin otra causa que aquella porque lo hace un caballo o un toro con las hembras de su especie: y así se ve que esta observancia de pundonor, la omiten respecto de las hijas, a las cuales permiten bajar libremente y les dan ensanche para que usen o abusen de su libertad, según el antojo propio y ageno, y así las más de ellas son mujeres antes de ser esposas" (2).

No sabemos si existiese entre los araucanos la prostitución profesional, otra que la permitía las libres costumbres de las solteras; pero estimamos que no, porque esta misma libertad la haría inconsecuente y innecesaria. Sin embargo algunos cronistas lo afirman, como por ejemplo, Mariño de Lovera, quien dice: "Fuera de estas mujeres que se casan hay otras muchas que tienen por oficio salir los días de los banquetes a estos bebederos a ganar como hacen en Europa las meretrices que llaman rameras, y para esto se engalanan con los más ricos atavíos, usando también collares, zarcillos y otras joyas de oro con piedras preciosas" (3).

En el párrafo de Núñez de Pineda que citamos más arriba, habla de mujeres del trato y Febrés de las rameras a quienes denomina *cari huyrav* o *cüri malghén*, pero entre los indios estos términos son expresiones vulgares que significan mujer que no es virgen y no tienen referencia especial a las mujeres públicas.

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 107.

(2) Ob. cit. p. 61.

(3) Crónica. Ob. cit. p. 125.

Sin negar el hecho de que pudiesen haber entre los araucanos antiguos, mujeres que ejercían la prostitución como profesión, creemos más bien que la idea nació en la mente de los cronistas por la libertad de costumbres de las solteras y en especial durante las fiestas, en las cuales se prostituían libremente. Empero que existían entre ellos rameras en el sentido profesional, no lo consideramos tan seguro y la que han notado los escritores modernos ha sido una institución moderna iniciada después de la pacificación de la Araucanía y el influjo de una gran población chilena.

El término prostitución presupone un concepto inmoral y reprobado; pero para los araucanos los amancebamientos nada tenían de inmoral, siempre que se efectuaban con mujeres que eran dueñas de sus personas; las cuales tenían completa libertad de disponer de sus cuerpos a su antojo y semejantes uniones se efectuaban abiertamente a vista y paciencia de los padres y muchas veces a instancias de ellos, como relata Núñez de Pineda.

Que este concepto de moralidad no coincide con el nuestro es otra cuestión y solamente demuestra el peligro de aplicar ideas preconcebidas a la interpretación de la mentalidad primitiva; porque muchas veces lo que nosotros consideramos una grave falta, delito o pecado, es, para el indio, un hecho perfectamente natural y lógico y permitido por la costumbre, que es su único código.

Por la misma razón creemos que el P. Olivares exagera o se quivoca cuando dice: "Se avergüenzan ellas de soportar que dejaron de ser vírgenes antes de ser dadas en matrimonio y del que se haga de todo manifiesta su flaqueza: y por eso cuando se sienten embarazadas, lo procuran ocultar estrechándose el vientre con apretadas vueltas de la faja que todas usan. Y cuando llega el caso de dar a luz lo que concibieron, lo ejecutan solas en el monte con ánimo mayor que de mujeres y matan inhumanamente el fruto de sus entrañas,

o sino les basta la crueldad para tanto, la exponen a puertas ajenas y a la caridad de los extraños. Y a estos hijos de padres no conocidos llaman en su lengua *bucheñes* (1).

Este modo de ser es contrario a lo que nosotros hemos observado personalmente y contrario también al modo de pensar del primitivo.

La virginidad no se apreciaba entre los araucanos y no era ningún baldón para la mujer haber tenido hijos antes de casarse y con frecuencia era motivo de preferencia, porque quedaba constancia de su fertilidad, cualidad muy importante en la mujer casada y cuya falta provocaba la disolución del matrimonio.

Tampoco quedaban estos hijos fuera del matrimonio, sin nombre o casta, porque los hijos siempre llevaban el apellido y el tótem de la madre y solamente en tiempos modernos el del padre. Al casarse la madre, estos hijos no heredaban los bienes de su marido y generalmente, si eran grandecitos, quedaban en poder de los parientes de ella, pero cuando eran pequeñitos ella los llevaba consigo y crecían formando parte de la familia, juntos con los hijos concebidos en matrimonio.

El infanticidio de que habla el P. Olivares, no era usual entre los araucanos, quienes al contrario se empeñaban en aumentar el número de los miembros de la familia. El aborto y el infanticidio solamente se practicaban en los casos de incesto, para ocultar este hecho que era considerado abominable y severamente castigado y cuando resultaba embarazada la mujer de las uniones con parientes cercanos, que, aún que no incluídas en la interdicción, eran miradas como infamantes. Pero los hijos nacidos de simples amancebamientos no llamaban la atención de nadie y por consiguiente no tenían para que avergonzarse las mujeres de haberlos tenido. La probable razón de las apreciaciones del P.

(1) Hist. Mil. y Sagrada. Ob. cit., p. 61.

Olivares sobre estos puntos, está en que las costumbres que critica y comenta, eran las de los indios sometidos. Estos en muchos puntos importantes modificaron su modo de vivir y de apreciar las cosas, debido a la propincuidad de los españoles y la sujeción a las leyes de éstos. Los misioneros y los sacerdotes a cargo de la doctrina de los indios predicaban enérgicamente contra lo que llamaban las costumbres bestiales de ellos y para no indisponerse con estos y con sus amos, ocultaban de cualquier manera sus faltas contra la moralidad impuesta.

No hemos podido comprobar el hecho citado por Guevara que los araucanos mataban uno o ambos niños en el caso de nacer mellizos, ni tampoco que mataban los hijos que nacían deformes. Al contrario, Molina asegura que dicha costumbre no existía entre ellos. Dice: "Es muy raro encontrar entre ellos alguno disforme o torcido; no porque tengan la cruel costumbre espartana, como quisieran inferir algunos de sofocar los hijos defectuosos, sino porque dejan a la naturaleza misma al cuidado de formarlos sin estorbarla en sus operaciones con los impedimentos importunos de las fajas y de las cotillas" (1).

Los araucanos tenían otra costumbre, que parece rara e inconsecuente. El yerno no debía conversar con su suegra, ni la nuera con su suegro. Aún evitaban en cuanto era posible todo encuentro personal y en aquellas ocasiones en que se hacía necesaria alguna comunicación, ésta generalmente se realizaba por intermedio de una tercera persona.

Esta costumbre no era exclusiva de los indios de Chile; era común a muchas tribus en igual estado de cultura. Así, según Dorsey, la mujer omaha evita, en cuanto puede, pasar por delante o cerca de su yerno y salvo en casos muy extraordinarios no habla con su suegro. El hombre jamás dirige la palabra a la madre o a la abuela de su esposa (1).

(1) Compendio de Hist. Civ. Lib. II Cap. I.

En cuanto a los araucanos. Rosales nos cuenta una superstición de ellos respecto de la falta de cumplimiento de esta costumbre: "Y la misma abusión tienen las suegras con los yernos, que no los han de nombrar ni llamar por su nombre, porque dicen que en nombrándolos se les caen las muelas" (2).

Guevara también comenta el hecho y cita en corroboración lo que dice al respecto Orelie, A. Tournens, quien vivió algunos años entre estos indios y pretendió fundar una monarquía entre ellos. La cita es la siguiente: "El suegro no dirige jamás la palabra a las mujeres de sus hijos, aunque vivan bajo el mismo techo. Sus nueras le sirven de comer, pero sin decirle una palabra.

"Entre el yerno y la suegra esto es más serio todavía. No solamente no dirige la palabra el yerno a la suegra, sino que no quiere verla. Cuando la suegra viene a visitar a su hija, el yerno, si está con ella, se va inmediatamente con otra de sus mujeres. Si ésta se queda en casa, pone una manta en forma de tabique para que el marido no vea su suegra. Si por casualidad las dos suegras llegan al mismo tiempo, el indio abandona la casa y se va a la de un pariente o amigo.

Trató el francés de inquirir la explicación de esta desconfianza mutua y los indios la atribuían al respeto al suegro y rencor a la suegra y agregaban: "Nuestros antepasados han hecho siempre lo mismo" (3).

E. Reuel Smith da otra explicación. Después de hablar del rapto simulado que era el preliminar de todo casamiento entre los araucanos y el pago convenido de antemano, dice que cuando el padre "considera que ha recibido el justo valor de su hija, se muestra muy contento y sigue un inter-

(1) Omaha Sociology, by Owen Dorsey. Annual Report of the Smithsonian Institution. 1885. pp. 262-3.

(2) Ob. cit. p. 166.

(3) L'Araucanie. Ob. cit. pp. 12 y 24.

cambio mutuo de felicitaciones. Sólo la madre de la niña no se da por conforme porque se supone que ella debe sentirse ultrajada por el rapto de su hija y expresa su indignación negándose a hablar a su yerno, o aún a mirarlo. Pero al mismo tiempo la buena crianza le exige que haga los honores de la casa; de modo que se sienta al lado de la novia (volviendo la espalda al galán) y dice: "Hija mía, pregunte a tu marido si tiene hambre." Se hace la pregunta y de esta manera se sigue una conversación y por fin las visitas son obsequiadas con una comida en que la madre hace lujo de su arte culinario.

"Este punto de honor, a veces se lleva tan lejos, que por muchos años después del casamiento, la madre no dirige jamás a su yerno la palabra, sino vuelta de espaldas o con la interposición de un cerco o de un tabique" (1).

Guevara supone que la costumbre se debe a "la repulsión instintiva del incesto"; pero no explica en que se relacionan los dos hechos. Solamente ve en ellos vestigios de costumbres exogámicas en que sigue a Letourneau (2), quien expresa la misma idea, también sin dar razones.

No creemos que ninguna de las razones dadas para explicar esta costumbre sea la verdadera. Opinamos más bien que su origen reula a un tiempo en que a los hombres les era vedado hablar a las mujeres casadas, otras que las suyas. En muchas tribus, en diferentes partes del mundo, se ha visto semejante interdicción, que se hacía extensiva a los hijos del marido, quienes al llegar a la edad de púberes se expulsaban de la casa de sus padres e iban a vivir en la casa comunal de los solteros de la colectividad, entretanto no se casaren; siéndoles prohibido todo trato con las mujeres casadas de la agrupación. Se les permitía comunicar con estas solamente por intermedio de las mujeres solteras, o varones

(1) Los Araucanos. Ob. cit. p. 125.

(2) The Evolution of Marriage etc. Ob. cit. p. 290.

casados, parientes de ellas. Es probable que la costumbre que anotamos dió lugar a los hábitos de recelo que se notan entre los yernos y las suegras.

Como todos los pueblos primitivos los araucanos tenían un temor supersticioso al parto. Creían que durante este período todo lo que la mujer parturienta tocaba se contaminaba y que ella era impura. Si alguna otra persona la tocaba durante este tiempo, o usaba algún utensilio de que se había servido mientras estaba en ese estado, se exponía a mal del parto. Por esto, cuando una mujer se sentía ya los primeros dolores, la alejaban de la casa, y era *tabu* para ella tocar cualquiera cosa perteneciente al hogar. En el caso de hacerlo, dicho objeto se quemaba.

Empero, la especie que han propalado algunos autores que la echaban a los montes sola, a parir como animal, no es efectivo. Con anticipación se construía un pequeño rancho de ramas con techo de paja, un poco alejado de la habitación de la familia y a este se retiraba la enferma, llevando consigo lo que requería durante su estancia en él. Este rancho se llamaba *pütracüna* casita del vientre (*pütra*, barriga, vientre y *cüna*, cualquiera casita o ramada techada de paja). No sabemos el origen de este nombre, pero es de suponer que se refería al estado de la paciente y sería el refugio de la que tiene el vientre grande.

En esta casucha, siempre construída al lado de algún arroyo, la parturienta se refugiaba, acompañada de alguna parienta o amiga que ya había tenido hijos, a quien llamaban *cutranduamdomo*, mujer que tiene compasión de la enferma. Esta mujer la asistía durante su enfermedad. El parto no se efectuaba acostada sino en cuclillas y la enferma se tomaba del poste central que sostenía la casucha. La acompañante a veces, ayudaba la operación, tirando de una faja que pasaba por el vientre de la enferma. El niño que nacía se recibía en un cuero de oveja tendido en el suelo. Se mataba un

corderito nuevo o más ordinariamente una gallina, con cuya sangre se rociaba el poste, la casucha y el cuero y cuya carne servía para hacer el caldo que se suministraba a la madre, terminado el parto. El cordón umbilical del recién nacido se cortaba con un cuchillo de pedernal, y el ducto se amarraba con un hilo de lana de color blanco.

Terminado el parto la madre se metía con su niño al agua y se lavaba, bañando también al recién nacido. Si era de gente pobre, al tercer día volvía a sus quehaceres; pero si era de familia más acomodada, permanecía en la casucha durante ocho días. Los parientes la dejaban alimentos en la vecindad del rancho pero no tenían ninguna comunicación con ella o su compañera. Después de los ocho días, se bañaba nuevamente y en seguida volvía a su casa, donde sus parientes la esperaban con una gran fiesta para celebrar el nacimiento.

Sucedía a veces, que a pesar de todas las precauciones tomadas, la enferma no alcanzaba abandonar la casa a tiempo y el parto tenía lugar dentro de la habitación. Esto se consideraba una desgracia y obligaba una ceremonia de purificación, para que la casa pudiera seguirse ocupando. Si era pequeña, se quemaba con todo lo que había sido tocado por la parturienta.

El ranchito que servía para refugio también se quemaba, después de desocuparlo la enferma. Esta y su compañera eran sometidas a ciertos ritos de purificación, al volver a su morada, y ésta era una de las primeras ceremonias que se efectuaban en la fiesta del nacimiento.

Dice Rosales: "después del parto las mugeres se van a sus casas, pero hallándolas solas y por ocho días se está sin que nadie le vea, porque no se le pegue el mal del parto y quando tiene otra india que la acude. A los ocho días vuelve a vañar al río y quando viene a su casa no halla cosa alguna del ajuar antiguo, porque todo dizen que está infi-

cionado del mal del parto, sino todo nuevo. Y entonces la reciben los de su casa con toda la parentela y con mucha chicha y comida y se hace la fiesta al nacimiento de la criatura poniéndole el nombre.

“Y cuando la madre entra con el hijo le nombran por el nombre que le an puesto diciéndole: “Seas bienvenido Fulano”, y todos le brindan al niño con la chicha nombrándole por el nombre que le han puesto de el linage. Si es hija la ponen también su nombre” (1).

En las fiestas de nacimiento que hemos presenciado, siempre se sacrificaba al *Ngenchén*, un corderito blanco del mismo sexo del recién nacido, con cuya sangre se aspergaban a los cuatro vientos, y a la vez se hacían rogativas por la salud de la criatura. El resto de la sangre se vertía en un hoyo excavado *ex profeso*, y en el cual se enterraba también el pedazo de cordón umbilical que en esta ocasión se cortaba.

El Dr. Oyarzún citando a Pi y Margall, da los siguientes pormenores respecto del *bautismo* de los niños araucanos: “para la ceremonia del *bautismo* el araucano como el quichua, no bien nacía, cuando se le bañaba en el próximo río o en el vecino lago. No se le fajaba; se le envolvía simplemente en una manta y se le ponía en cierta cama de pieles que se colgaba del techo

“Pendía de la cama una cuerda y la madre de vez en cuando le mecía sin casi dar tregua a sus habituales trabajos. A los pocos días se buscaba padrino que diera al párvulo nombre. Se hacía este bautizo con escasa ceremonia o ninguna, pero no entre ricos. Entre ricos acudía a la casa a rayar la aurora el padrino con sus deudos y amigos provistos de dones. Se sujetaba por los pies y se tendía en el suelo una llama y sobre ella se iba depositando cada cual su ofrenda. Cambiaban estos regalos según el sexo del recién nacido. Si era varón consistían principalmente en armas. Se arrancaba luego

(1) Ob. cit. pp. 165 y 6.

el corazón a la llama; y con él untaba el padrino a su ahijado en la frente y le daba nombre, nombre que se repetía tres veces por los espectadores. Pasaba entonces el niño a los brazos del padre y el padrino levantando al aire el corazón del carnero, que aún destilaba sangre, pedía fervientemente al *Huacuru* que no le privara al infante ni de la vida, ni del valor ni de la elocuencia. Terminaba la fiesta por un banquete (1).

Molina dice: "El mismo día en que paren un hijo lo conducen al río lo lavan, se lavan ellas también, y dentro de poco tiempo vuelven a las acostumbradas ocupaciones domésticas sin sentir alguna incomodidad. Paren con suma facilidad, lo que se debe atribuir a su natural robustez. Luego que han lavado al niño en agua corriente, no lo faxan ni lo ciñen de ningún modo, pero poniéndolo en una cuna colgada llamada *chigua*, cubierta de suaves pieles, lo cubren con una simple manta y de quando en quando lo menean por medio de una larga cuerda, pendiente de la misma cuna: de este modo ellas quedan más libres para atender a sus ocupaciones domésticas.

"Quando estas criaturas principian a caminar, lo que hacen muy presto, no les ponen ni corpiños ni otras ataduras, los tienen ligeramente vestidos, los dexan andar por todas partes y comer de todas cosas. Formándose así por ellos mismos, resultan bien hechos robustos y menos expuestos a las enfermedades que trae consigo la delicadeza de la educación" (2).

La verdad es que la mortalidad de los párvulos era siempre grande entre los araucanos, debido principalmente al descuido de las madres durante las numerosas fiestas, en que ellas al igual de sus maridos andaban embriagadas por varios días seguidos. Durante estos períodos las criaturas que-

(1) Historia de la América Antecolombiana. Tomo I. p. 497. Barcelona 1886, citado por el Dr. Aureliano Oyarzún en su trabajo "La Sangre en las Creencias y Costumbres Araucanas". Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Año I. Nos. 2 y 3. pp. 53-54. Santiago 1917.

(2) Comp. Civil. Lib. II Cap. IX.

daban expuestas al hambre, a las infecciones, a los atropellos y a los accidentes.

La fecundidad de la mujer araucana, a pesar de la frecuencia con que se embriagaba, era grande y aún lo es. Según los últimos censos y estadísticas, se cuentan cuatro nacimientos por mujer casada, como término medio. Este número corresponde bien a lo que en 1642 dijo Francisco Maroto, que "regulados unos con otros a seis por cada familia" (1) o sea cuatro hijos con sus padres.

Lorenzo de Alnén, hablando de la fertilidad de las mujeres araucanas, dice en 1634; "cásanse con cuantas mujeres tienen caudal para comprar, que entre ellos es mercadería tener hijas—multiplican más que nación alguna, más de las que tenemos noticia porque suele en un mes ser un padre de cuatro o cinco hijos y más como tienen las mujeres" (2).

Aquí naturalmente se refiere solamente a los caciques o a los ricos que podían tener varias mujeres y en estos casos era fácil que un padre viera aumentar en tres cuatro o más sus hijos en el mismo año.

Una curiosa costumbre, que hace pocos años persistía entre los huilliches al sur del Toltén, pero que no ha sido mencionada por ningún cronista o historiador, era la de plantar un árbol al nacimiento de cada niño varón. Estos árboles se plantaban en las inmediaciones de la *müchulla*, generalmente al contorno del *lepun*, en la ocasión de la ceremonia de poner nombre al niño. La operación la efectuaba el padre del niño, con ciertos ritos que no hemos podido averiguar en detalle, pero que incluían invocaciones al tótem, al *pillán*, aspersiones y libaciones. No sabemos si enterraban en el mismo hoyo excavado para recibir el árbol, el pedazo de cor-

(1) Colección de libros españoles raros o curiosos. T. XIII p. 277. "Relación Verdadera de las Paces que capituló con el Araucano rebelado, el Marqués de Baidés".

(2) Informe. Ob. cit. p. 363.

dón umbilical que se cortaba en esta ocasión, como hacen algunas tribus africanas.

Durante nuestros viajes por la Araucanía, habíamos oído hablar de esta costumbre y más de una vez nos mostraron árboles que decían tener ese origen. Hace poco recibimos una confirmación inesperada. El señor Tomás Thayer Ojeda nos informó que le fué contado por el señor Abelardo Pizarro, en un tiempo Inspector General de Colonización, que efectivamente existía entre los indios esta costumbre, y que en un litigio sobre terrenos quitados de un cacique, quien reclamaba su restitución, se hizo valer esta costumbre como prueba de propiedad. El peticionario mostró al funcionario, mandado a certificar el hecho, un grupo de árboles grandes, situados dentro del predio en litigio, y le dijo, señalando uno de los más grandes, ¿"Vé Ud. ese árbol? Pues se plantó el día que nació mi abuelo; y ese otro fué plantado el día que nació mi padre, y este, el día que yo nací. Aquellos otros se plantaron al nacimiento de mis hermanos, y todo este grupo representa personas de mi familia, que siempre ha ocupado esta localidad".

Las declaraciones de los testigos comprobaron la verdad del hecho y que esta era costumbre antiquísima, generalizada en la toda zona. La prueba era admitida en los tribunales y considerada suficiente para establecer el derecho del cacique al predio de sus antepasados.

Varios de los cronistas hablan de árboles plantados a mano, pero ninguno menciona las circunstancias en que se plantaban, de manera que no sabemos si se refieren a esta costumbre o no.

Mariño de Lovera, hablando del viaje de Pedro de Valdivia al sur y de la fundación de la ciudad de Valdivia; dice: "Luego que los españoles pasaron a la otra banda, descubrieron un gran pedazo de tierra algo alto como una loma casi todo cercado de aquel río, donde tenían sus viviendas los

naturales en razonables casas. Entraron los nuestros y vieronla tan adornada de *arboleda sembrada a mano* que parecía un paraíso, y así por la lindeza y orden con que están puestos los árboles como por el río que va girando por aquella loma" (1).

Al hablar de la provincia de Cautín, dice: "En esta provincia de Cauten hay cierta manera de alamedas hechas a las orillas de los ríos pequeños, donde están plantado unos árboles altos a manera de fresnos o cipreses, y a estos lugares llaman los indios *aliben* (alihuén) y los españoles bebederos y por ser estos lugares tan deleitables concurren los indios a ellos a sus juntas cuando hay banquetes o borracheras de comunidad".

Tribaldos de Toledo también menciona de una manera indirecta, la plantación de árboles, pero sin indicar el motivo. Dice: "Para hacer sus concilios entrando en consejo acordado tienen de tiempo inmemorial señalado un asiento muy ameno y hermoso donde el campo se muestra más alegre y florido... En este lugar *tienen puesta una hermosa y alta alameda por orden y artificio ingenioso*... una plaza muy capaz donde se asientan en rueda cualquiera compañía o congregación de gente" (2).

Un párrafo de González de Nájera parece referirse también a esta costumbre de los indios de plantar árboles, aunque nada dice de la práctica, de que hablamos; pero es posible que en su fondo tuviera este alcance. Dice: "tienen en los más amenos y apacibles campos diputados particulares lugares para celebrar otras diferentes borracheras, que son *unos bosques que parecen hechos o criados para tal efecto*, de poco circuito y de altísimos y diformes árboles" (3).

(1) Crónica. Ob. cit. p. 124.

(2) Vista general de las continuas guerras: difícil conquista del gran Reino, Provincias de Chile, por Luis Tribaldos de Toledo. Historiadores de Chile. Tomo IV 2.^a Parte p. 21.

(3) Desengaño etc. Ob. cit. p. 43.

Tenemos entonces el testimonio de tres de los más antiguos cronistas que antes de mediados del siglo XVII los araucanos tenían la costumbre de plantar árboles en los contornos de sus *lepun* o lugares de reunión y ésto coincide con las noticias que hemos podido recoger respecto del lugar en que los indios modernos solían hacer las plantaciones a que nos referimos. El nombre que daban y todavía dan a estos arboles es *mongalihuén* árbol de la vida, o árbol que da la salud. Creen que cuando cae el árbol o es fulminado por un rayo, es presagio de la pronta muerte del individuo cuyo era. No hemos podido averiguar si antiguamente estos árboles también se plantaban al nacimiento de las hijas, pero en tiempos más modernos se hacía solamente para los varones.

Al parecer esta costumbre no se extendió, en tiempos históricos, al Norte del río Cautín, al menos no tenemos ninguna prueba directa o indirecta de ello.

CAPITULO X

CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS ARAUCANOS

Dificultades del tema.—Los araucanos del siglo XVI no conocían ninguna deidad.—Lo que dicen los cronistas al respecto.—Los indios no comprendían las ideas abstractas.—El demonismo y los cronistas.—El concepto de los indios respecto de las ideas abstractas inculcadas por los misioneros.—Diversos aspectos del alma en el concepto indígena.—El *püllí*.—El *am*.—El *alhué*.—La *lihue*.—El *Ayhui*.—El *loñ*.—Los *voiguebuyes*.—El *pillán*.—El *pillán* no era ni dios ni demonio, ni la antropomorfización de los volcanes.—¿Qué era el *pillán*?—El culto de los antepasados.—Fundamentos de esta hipótesis.—El *pillán* según los cronistas.—Los *pillómén*.—La dualidad del *pillán*.—Opiniones de algunos escritores modernos.—Invocaciones.—Asimilación por los indios de algunos conceptos europeos.—El *pillán* y el *Ngenchén*.—Atributos de estos seres.—Ideas materialistas de los indios.—La multiplicidad de los *pillanes*.—Sus razones.—Supersticiones.

Una de las partes más difíciles en el estudio de la etnología de un pueblo primitivo es la que se refiere a sus creencias

religiosas, y ésto es por una variedad de motivos de naturaleza diversa.

El hombre primitivo en todo lo que atañe a su culto, es muy reservado. Sus principales ceremonias se efectúan únicamente en presencia de los iniciados y para el efecto forma sociedades secretas o esotéricas, cuyas operaciones son misteriosas y desconocidas a los que no son miembros de ellas. En las ceremonias públicas la mayor parte de los ritos se ejecutan por medio de símbolos, del lenguaje de gestos o por el empleo de metáforas, cuyo verdadero sentido es comprendido únicamente por los iniciados; de manera que un extraño que las presencia, pocas veces se da cuenta de lo que en realidad significan.

A la vez, todos los pueblos poco cultos son por naturaleza desconfiados y poco divulgan sus pensamientos íntimos a los que no son de su credo, y generalmente resienten la intrusión de estos en todo lo relacionado con sus instituciones y en especial en lo que se refiere a sus prácticas religiosas. Por consiguiente, en general rehusan hablar de esta materia o, si lo hacen proporcionan datos equívocos o falsos; y es solamente después de estar largo tiempo entre ellos y de haberles ganado la confianza, que puede el observador con paciencia, adquirir conceptos más o menos exactos respecto de sus verdaderas creencias y aún así, raras veces logra penetrarse del origen y los causales de semejantes ideas.

El hombre primitivo poco raciocina sobre estas cuestiones y a menudo está en completa ignorancia respecto de ellas. Como dice Dieterlen, hablando de los basutos: «Si uno les pregunta la razón de sus costumbres, son incapaces de contestar. No tienen ni teorías ni doctrinas. Para ellos la única cosa que importa es el cumplimiento de ciertos actos tradicionales». (1) Levy-Bruhl, al comentar esta cita agrega:

(1) *Missions Evangeliques* LXXXII. 2. (1907) p. 336.

"La regla suprema es entonces hacer lo que los antepasados han hecho y no hacer lo que aquellos no han hecho" (1).

Con el tiempo se han olvidado el porqué original y se conforman, sin reflexionar, con perpetuar las prácticas al pie de la letra, tales como han sido transmitidas por sus antecesores. No se ocupan en motivos ni en razones lógicas y esta indiferencia ha sido causa de desesperación entre un gran número de misioneros, quienes han tratado, sin mayor éxito, de convencerles de sus errores y hacerles comprender las enseñanzas cristianas.

Por otra parte, es muy difícil para el observador, desprenderse de todos sus prejuicios y colocarse en el mismo nivel de mentalidad que los primitivos, de manera que, muy frecuentemente las relaciones que da son viciadas por interpretaciones alejadas del modo de pensar del indígena y que dificultan en vez de aclarar la verdadera comprensión de sus ritos y ceremonias.

Estas dificultades aumentan enormemente cuando se trata de explorar las creencias religiosas de generaciones lejanas, cuyas ideas son en parte solamente reflejadas por las de sus descendientes y modificadas por un prolongado contacto con razas superiores especialmente empeñadas en hacer desaparecer todo que lo queda de las costumbres y modo de pensar antiguos.

En este caso se encuentra el culto de los araucanos. Los cronistas que describen, con pocos detalles, algunas de las fases de la exteriorización del culto, se dejaban influenciar por las preocupaciones de las épocas en que escribían. Imputaban a la obra del demonio todo lo que no comprendían o que no estaba en conformidad con su teología; error en que los ha seguido, sin mayor investigación, un buen número de escritores modernos.

(1) *La Mentalité Primitive*. París, 1922. p. 456.

Pero, de sus relatos, se puede deducir ciertos hechos, los cuales cotejados con las creencias todavía imperantes entre los indios y complementados por ciertos ritos tradicionales practicados aún, sin que los naturales se den cuenta de su significado; nos permiten establecer con alguna seguridad y a grandes rasgos, las ideas religiosas profesadas por los araucanos del siglo XVI y posteriormente.

Al hablar de éstas, ante todo, debe declararse que no reconocían ninguna deidad, ni buena ni mala y que tampoco tenían nada que se asemejaba al culto divino. Sobre este punto son claros y categóricos todos los testimonios y algunos cronistas atribuyen a esta falta, la dificultad experimentada por los misioneros al querer propagar entre ellos la doctrina cristiana.

González de Nájera dice de los araucanos: "indios que se saben que no tienen religión alguna" (1).

El Padre Rosales declara que: "Son estos indios de Chile los más bárbaros de las Indias, porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses, ni ídolos que adorar, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones. Solo invocan al *Pillán* y ni saben si es e demonio ni quien es" (2).

El Padre Sors opina lo mismo y escribe: "¿Quién pensará jamás que un enemigo tan asturo y audaz no tuviera algún Dios a quien servir y ocurrir para los buenos sucesos y lances más apretados en que se ha visto? Pues no le tiene por que no reconoce más Dios y buenaventuranza que su vientre" (3).

(1) Desengaño y reparo de la Guerra. p. 54. Historiadores de Chile. Tomo XVI.

(2) Historia del Reyno de Chile. Tomo I. p. 162.

(3) Historia del Reino de Chile. Rev. Chil. de Hist. y Geog. Tomo XXXIX. N.º 43. § 68 pp. 178. 179.

Jerónimo Pietas dice de ellos que viven "sin tener adoración alguna" (1).

El P. Havestadt dice en su *Gramática*: "Los indios chilenos no tienen vocablo que expresa en todos sus significados la voz Dios", y en otra parte añade: "No se encuentran términos que traducen los conceptos de templo, altar, sacrificio, víctima, ofrenda, y otros parecidos; ni los que pueden aplicarse a las cosas sobrenaturales, como alma, gracia, gloria, virtud, vicio etc. en el sentido teológico".

Estas apreciaciones, repetidas por muchos otros cronistas, son exactas en cuanto a la falta de una divinidad, pero relativas respecto de los sacrificios, ofrendas, etc. pues conviene advertir que los mismos cronistas que certifican la falta absoluta de una deidad estaban convencidos que los araucanos practicaban ritos de demonismo e imputaban a estos ritos y no a la religión los sacrificios, ofrendas etc. que observaban y por esto niegan su existencia en relación con las creencias religiosas. Esto se explica por las palabras del Padre Adeodato de Bologna: "No tenían ni templos ni altares, ni sacerdotes y su culto se reducía a ciertos sacrificios de animales que hacían a campo abierto con el fin de aplacar a los espíritus airados, cuando estaban afligidos por las calamidades públicas, y a ciertas libaciones de chicha o de aguardiente que hacían, bañando la mano en el licor y desparramando algunas gotas hacia el volcán Villarrica donde suponían que vivía el omnipotente *Pillán*" (2).

El Padre Olivares también deja constancia de la falta de una divinidad entre los araucanos. Dice: "Los indios de Chile no solo no reconocieron aquella caterva de dioses celestes,

(1) Gay. Documentos I. p. 487.

(2) Memorie inedite delle Missioni F. F. M. M. Capucine nel Chile. Roma 1890.

En el prefacio viene un capítulo "Religione" en el cual el F. Adeodato quien trabajó por 42 años en dichas misiones, escribe lo que más arriba transcribimos.

terrestres, e infernales, altos y bajos que otras naciones gentiles... pero más bárbaros que esto y en todo lo demás se negaron torpemente oír las voces de la razón y no reconocieron, con suma ignorancia e ingrato desconocimiento, al sumo hacedor y bienhechor nuestro; y no habiendo entre ellos conocimiento alguno de la divinidad, es consiguiente que no tuviesen templos, ni sacerdotes, ni culto, ni sacrificios" (1).

Barros Arana, citando algunos de estos cronistas y fundándose además en las opiniones del Obispo Ovando de la Imperia¹ (2) y de Fray Melchor Martínez (3) emite el siguiente juicio respecto del punto que tratamos: "Los indios chilenos, como muchos otros indios americanos y como algunos otros pueblos, no tenían la menor idea de una divinidad. Eran propiamente ateos, entendiéndose con esta palabra no la negación de la existencia de un dios, sino la ausencia absoluta de ideas definidas sobre la materia. Inútil sería buscar en las noticias que tenemos de sus costumbres el menor signo de adoración ni de sentimientos religiosos" (4).

Verdad es que Molina, después de estar de acuerdo en esta cuestión con los demás cronistas en su *Compendio Anónimo*, se contradice en el *Compendio de Historia Civil* que lleva su firma diciendo en este último: "El sistema de religión de los Araucanos es simple, y acomodado a su manera libre de pensar y vivir. Ellos reconocen un Ente supremo, autor de las cosas, a el qual dan el nombre de *Pillán*: esta voz se deriva de *püllí* o *pilli* (la alma y denota el espíritu por excelencia). Lo llaman también *Guenu-pillán*, el espíritu del cielo; *Buta-gen* el gran ser; *Thalvave*, el Tonante; *Vilvemoove*, el Creador de todo; *Vilpepilvoo*, el Omnipotente; *Mollgelu*, el Eterno; *Avnohu*, el Infinito, etc."

(1) Hist. Sagrada, Civil y Militar. p. 50.

(2) Descripción de Chile y del Perú. S. MS.

(3) Memorias sobre las misiones viajeras en la Araucanía. MS.

(4) Historia de Chile. Tomo I. p. 106.

Sin embargo, en este particular, Molina incurre en un error que proviene de que no conocía personalmente los indios y escribe lo que ha podido colegir de las relaciones que había podido reunir.

El *Pillán* no era deidad y mucho menos Ser Supremo adornado con los atributos que le asigna Molina. La mayor parte de estas voces las halló en el vocabulario de Febrés y supuso que los indios las usaban al referirse al *pillán*. De las palabras que reproduce, algunas eran usadas por los indios, pero en otros sentidos y las demás, combinaciones adoptadas por los misioneros por no encontrar en la lengua araucana vocablos que tuviesen el significado que ellos querían expresar.

Los indios no se preocupan en ideas abstractas y si posteriormente se han servido de las expresiones anotadas y otras parecidas, inventadas por los misioneros, ha sido solamente al hablar de la divinidad de los cristianos y no con relación a sus propias creencias ancestrales.

Podemos citar en este respecto, el sentido moderno dado a palabras como *ngenuenu* dueño del cielo; *ngenuapu*, dueño de la tierra; *ngenchén*, dueño de la gente etc., que fueron inventadas sobre el patrón de otras parecidas existentes, para expresar ideas de que los indios carecían.

En la lengua araucana no existen vocablos para expresar los conceptos de Dios, adoración, cielo (gloria), pecado, religión, ni de ninguna de las ideas abstractas en que abundan los cultos superiores. La mayor parte de las voces que los indios usan en su pseudo-cristianismo, son o tomadas del español o bien adaptaciones de voces indígenas cuya significación se ha cambiado, pero que los indios entienden literalmente. A esto en gran parte se debe el poco progreso verdadero que se nota en la cristianización de este pueblo; porque los misioneros creen que están explicando muy bien sus doctrinas y entretanto el indio, literal en todo lo que dice y piensa, entiende una cosa diversa. Solamente en tiempos

muy recientes, con la educación de los niños naturales y la inculcación de estas ideas desde temprana edad se ha podido decir que los indios entienden más o menos lo que se les enseña de la doctrina cristiana, pero los viejos son siempre reacios y conservan sus antiguas creencias.

Hemos visto que la mayor parte de los cronistas están de acuerdo en que los araucanos no conocían ninguna divinidad y existe entre ellos casi la misma unanimidad respecto de su creencia en el demonio.

Rosales dice que los hechiceros (entiéndese sacerdotes o shamanes) tenían sus fiestas y reuniones en que hacían "cosas prodigiosas y maravillas por arte mágica y con ayuda del demonio, que en estas fiestas le atraen con sus invocaciones y se les aparece sobre el ramo de canelo en figura de un paxarito"(1).

El Padre Sors comentando las creencias religiosas de los indios, dice: Todos los indios tienen y usan muchas supersticiones y por esta especie reconocen al Demonio que llaman *Pillán*, y... por esto consultan a sus adivinos o *Ma-chis*... Algunos de estos tienen pacto explícito con el Demonio y en sus juntas lo hacen comparecer con las figuras que el Demonio les influye" (2).

González de Nájera dice: "Tenían estos indios muy gran respeto y miedo al demonio u alguna plática y familiaridad con él y le hablan familiarmente" (3).

Miguel de Olavarría, en 1594, escribió lo siguiente: "No sacrifican ni se les conoce Dios ni más de al Diablo a quien dan crédito y los trae engañados y manifiestan las cosas y engaños que les dice, que son bien ridículos" (4).

Jerónimo Pietas, comentando las costumbres de los indios, dice que "ríjense en todo lo que dudan por los hechi-

(1) Hist. del Reyno de Chile. Tomo I. p. 144.

(2) Hist. del Reino de Chile. p. 80.

(3) Desengaño etc. p. 48.

(4) Gay. Documentos II. p. 47.

ceros y adivinos: en su idioma llaman al adivino *Dungube*: este ciertamente hace que sus preguntas les responden el demonio y de suerte que le oigan todos" (1).

Naturalmente estos conceptos no son más que los reflejos de las preocupaciones de la época, porque durante los siglos XVI, XVII, y XVIII el demonismo ocupaba un lugar preponderante en las ideas religiosas de los europeos y permeaba las doctrinas de todos los cultos. Un ejemplo de estas preocupaciones lo tenemos en el párrafo de P. Olivares, referente a la estada en la ciudad de La Serena, en 1593, de los primeros padres jesuitas que llegaron a Chile, entre los cuales se contaba el P. Luis de Valdivia.

"No es menos prodigioso el que aquí en Coquimbo (La Serena), no sólo echaron los demonios de las almas, librándolas del pecado, más también purificaron la ciudad lanzándolos de las casas. Alojaron los PP. cuando llegaron, en una casa desierta, que había años que nadie se atrevía a ser inquilino por los horribles espantos y tremendos visiones con que el demonio atemorizaba a cuantos entraba en ella. Al principio experimentaron los P.P. muchos de aquellos efectos, pero no hicieron caso, ni se acobardaron: acudieron a Dios con fervorosas oraciones para librar aquella casa y toda la ciudad de tan malas bestias, conjurándolas con sus exorcismos de la Iglesia, y los infernales espíritus obedecieron al imperio de los ministros del evangelio, dejando libre la casa y la ciudad. De esta suerte empezaron los P.P. a desposeer al demonio de su antigua morada y cogieron la posesión de aquella ciudad y de todo el reino en el nombre de Cristo, cuyos ministros eran enviados" (2).

El demonio de los cronistas a quien consultaban los sacerdotes araucanos y a quien invocaban en todos sus ritos no

(1) Gay Documentos I. p. 487.

(2) Hist. de la Compañía de Jesús en Chile. Citado por Gay. Documentos I. p. 248.

era otro que el *Pillán* el antepasado, fundador de la comunidad, como veremos más adelante, y a quien por cierto los indios tenían en muy diferente estimación.

Era costumbre entre los europeos de la época, atribuir al demonio, todo lo que en las ideas religiosas no se conformaba con las suyas y al encontrar entre los araucanos un ente que no era el Dios cristiano, a ellos no les cabía la menor duda de que solamente podía ser el demonio o algún ser bajo la tutela de él.

Empero, la evolución religiosa de los araucanos no había llegado aún al desenvolvimiento de seres abstractos, ni buenos ni malos y no conocían ni dioses ni demonios en el sentido teológico cristiano.

No adoraban a ningún ser. El bien y el mal para ellos sólo existía en el sentido material y en el presente. No tenían ninguna idea de una vida futura en que hubiese recompensa o castigo. Los españoles trataron de inculcarles estos preceptos, pero con muy poco éxito porque las voces abstractas faltaban en la lengua de los indios lo mismo que faltaban éstas ideas en su mentalidad.

Encontramos un párrafo sugestivo en este respecto en el *Cautiverio Feliz* de Núñez de Pineda y Bascañán, quien al tratar de enseñar la Doctrina a los nietecitos del cacique Llancareu, les preguntó "si sabían lo que era el pecado, que entre ellos llaman *huerilcan*. Respondiéronme que sí, que *dametún* era pecado, que es quitar la mujer de otro, siendo propia; que hurtar también lo era, y matar a otro; e tos son los ordinarios entre ellos, porque privarse del juicio, ni emularse, ni cohabitar con las mujeres del trato y solteras, no lo reputan por tal: sólo tienen por vil y vituperable el pecado nefando" (1).

Quedó conforme el autor con esta explicación, porque los ejemplos que le pusieron los niños coincidían con algunos

(1) *Cautiverio Feliz*. p. 107.

de los mandamientos de las tablas mosaicas. Pero si examinamos el alcance de las palabras *huerilcán* y *damentún*, y los conceptos de los araucanos respecto del robo, el homicidio y el adulterio, veremos que los alumnos y el profesor estaban muy lejos de haberse entendido mutuamente.

Huerilcán significaba obrar mal, ofender a otro; y se deriva de la raíz *hueri*, disgusto, rabia. *Huerilcan* por lo tanto significaba dar disgusto, dar rabia. Los araucanos llamaban *huerillín*, cualquier hecho que daba ofensa a otro o que pudiera resultar en represalias o violencias. Otras palabras derivadas de la misma raíz se usaban en igual sentido; así *huerin* era cometer delito que podía ofender; *huerintún*, quedar disgustado u ofendido por algo dicho o hecho; *huerihín*, codiciar la mujer de otro y andarla conquistando, o cometer cualquier hecho que pudiera dar disgusto. *Damentún* era raptar mujer casada, o cometer adulterio con ella; *hueñén*, hurtar; *langemn*, matar a otro.

Todos estos hechos y acciones eran personales entre el hechor y el agredido u ofendido y eran vengados inmediatamente; pero no tenían ninguna transcendencia moral o religiosa, ni afectaban en lo más mínimo la vida futura del araucano. En su concepto de la vida de ultratumba no existía ni lugar de recompensa ni lugar de castigo. No reconocía ningún Ser Supremo o deidad y por consiguiente no existían para él leyes divinas ni podía pecar o faltar a ellas.

Las leyes humanas eran administradas por el individuo o por la colectividad ofendida y castigado el delito o admitida la compensación respectiva, terminaba el asunto y se olvidaba. Como vemos, este concepto está muy lejos de lo que entendemos por pecado en el sentido cristiano.

Sin comprender completamente esta fase de la mentalidad indígena los misioneros y otros, hallando en el idioma voces que creían corresponder a sus propios conceptos, las empleaban para explicar estas ideas, pero es indudable que

los indios daban a las palabras el valor que siempre habían tenido, de manera que, cuando se empleaba el término *huerileín* u otro semejante, entendían que se trataba de una ofensa cometida por un individuo en contra de otro, pero no se les pasaba por la mente que se había ofendido a Dios a quien no conocían y que el hecho podía traerles castigo en la vida futura.

Aun después de muchos años de doctrinar, de recibir el bautismo, y de ser nominalmente cristianos, seguían practicando sus ritos y ceremonias antiguas. En la generalidad de los casos sus convicciones cristianas eran muy superficiales, porque su condición mental no les permitía comprender a fondo las enseñanzas que se les hacían y porque, como hemos visto, no existía un vocabulario adecuado para explicarles las nuevas doctrinas, careciendo en absoluto el suyo propio de voces abstractas que hicieran comprensibles las ideas que inculcaba la nueva religión.

Por esto vemos quejarse amargamente los misioneros del poco verdadero éxito logrado durante largos años de sacrificios y peligros. Uno de ellos, comentando el hecho, dice que en las misiones de Valdivia, siempre continuaban con las mismas costumbres paganas "con sola esta diferencia, que suelen usar en sus *eltunes* o enterramientos, a que dan nombre de iglesias, cuatro o seis cruces medianas y una grande en el *Coyagh* o lugar destinado para las juntas solemnes, a la cual deshonran con las borracheras y excesos que cometen en presencia del sagrado instrumento de nuestra redención; que tienen alguna noticia que hay un Dios criador de todo y remunerador; pero tan confusa que puede fundarse bastante duda de si tienen o no verdadera fe, y que parece creen en la necesidad del bautismo, pues suelen pedir con instancia a los pasajeros que les bauticen sus hijos; pero igualmente confusa y apreciada que las demás verdades católicas.

De manera que más bien que el nombre de cristianos cuadra a todos ellos el de bárbaros bautizados" (2).

Los araucanos creían en una vida futura, o según algunos autores en la inmortalidad del alma; pero esta última idea, aplicada a las creencias de ellos no es apropiada.

El alma, espíritu o ánima no lo concebían en el sentido nuestro. Era generalmente invisible e intangible, pero siempre corpóreo, con los bien definidos delineamientos que posee el individuo cuando vivo; pero podía en determinados casos asumir otras formas y hacerse visible a voluntad. Tenía varios aspectos y cambiaba de nombre según sus diversos atributos; por ejemplo: *püllñ*, *am*, *alhué*, *lihue*, *ay-huiñ*, *loliñ*, que pueden traducirse alma, espíritu, ánima, sombra, y chispa vital.

En verdad existían para los araucanos dos espíritus distintos, con diferentes atributos; el alma, *püllñ* o *am* que era eterna, pero siempre concebida en forma corpórea, y el ánima o *alhué*, que jamás se alejaba del cadáver y desaparecía con la desaparición final de éste.

No es extraño hallar esta creencia entre los araucanos; es bastante común entre los pueblos primitivos encontrar la convicción de la multiplicidad del alma y hay tribus que creen que cada individuo tiene hasta cuatro.

Los antiguos egipcios adscribieron al hombre cuatro espíritus: "Bas, Akha, Ka y Khaba"; los romanos le dieron tres: "*Bis duo sunt homines, manes, caro, spiritus, umbra*".

La misma creencia se encuentra en casi todos los pueblos salvajes o semi-salvajes. Los figianos distinguen entre el espíritu que se sepulta con el muerto, la más tenue que se refleja en el agua y la que frecuenta la localidad en que ocurre la muerte.

(2) Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile, hasta 1789. Gay. Documentos I. p. 322.

Los madagascareos creen en tres espíritus, los algonquinos en dos, los dacotas en tres, los indios de Colombia Británica en varios.

Todavía no se concebía la separación absoluta del ánimo o espíritu, de su forma corporal. El salvaje era esencialmente materialista e imaginaba que el alma era una réplica exacta del cuerpo; pero con la facultad de hacerse invisible e intangible a voluntad. Tenía pruebas incontrovertibles de que podría mostrarse, si así lo deseaba. Su sombra le acompañaba por todas partes; cuando miraba al agua veía su reflejo, igual en todos sus pormenores a su forma corpórea, pero que escapaba siempre a sus pesquisas.

En sus sueños veía y conversaba con los muertos en la forma como siempre lo había hecho durante la vida de estos. ¿Qué otra cosa podría imaginar, sino que existiesen otras manifestaciones materiales de su ser, dotados de los mismos atributos que su naturaleza tangible? Esta réplica llegó a ser su *alter ego*—el otro yo—que existía después de la muerte y de la corrupción de su cuerpo material. De esto tenía la más absoluta seguridad, con el ejemplo ofrecido a sus sentidos por la reaparición de los muertos durante los sueños.

Los espíritus desprendidos de los cuerpos no desaparecían. Generalmente frecuentaban los lugares que solían habitar en vida, y a veces aparecían a sus deudos o amigos en sueños o estando despiertos. Tenían las mismas necesidades y disfrutaban de los mismos sentimientos y placeres que los vivos; por consiguiente era preciso atender a esas necesidades para que nada les faltase. De aquí nació la costumbre de enterrar con los muertos todos aquellos objetos que les serían en la vida.

En el concepto de los indios los espíritus corresponden exactamente en forma y caracteres al cuerpo que han abandonado. Un hombre alto o uno corto permanece alto o corto en su condición de ánimo. Los parientes vuelven a juntar-

se después de muertos y él que es cacique en vida gobierna sus mismos dependientes en el otro mundo y continúan en la misma vida de *clan* y tribu que sobre la tierra.

El espíritu del niño queda niño sin desarrollarse más. Los sexos permanecen los mismos, tienen las mismas ocupaciones, se dividen en las mismas castas, y tienen idénticas rías y disgustos que los vivos. Ejemplo de ésto nos dan los cronistas cuando hablan de las guerras entre las almas de los indios con las almas de los españoles (1).

Es difícil distinguir con precisión la diferencia entre el *püllí*, el *am* y el *alhué*; los mismos indios no tienen ideas claras al respecto, pero en cuanto hemos podido averiguar su verdadera acepción es más o menos la siguiente:

Püllí, el alma o espíritu, alejado definitivamente de la tierra y que ya reside en el país de los espíritus. En esta categoría se hallan todos los espíritus de sus antepasados de generaciones anteriores y los de la actual que no se han conocido o que son recordados imperfectamente por la persona que habla. Son potentes para hacer el bien o el mal a los vivos y tienen dominio sobre las fuerzas ocultas y misteriosas. Son siempre invisibles, ningún indio habla de la aparición de un *püllí*. Su agrado o su displicencia los hacen sentir por intermedio de sus agentes, los fenómenos naturales o sobrenaturales, los cuales están sujetos a sus órdenes. Los indios los dotan de los mismos gustos, pasiones y sentimientos que tienen los seres humanos, y siempre los figuran con cuerpo humano, pero no los distinguen personalmente. La situación de la tierra que habitan varía según la localidad de la tribu. Las de la costa creen que la tierra de los espíritus se halla allende el mar, y antiguamente los del litoral

(1) En otra publicación hemos tratado más extensamente sobre la cuestión de animismo y las creencias de los pueblos primitivos al respecto y a los que desean mayores detalles les referimos a este libro, titulado: "Costumbres Mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América", por Ricardo E. Latcham. Santiago 1915.

entre los ríos Imperial y Toltén suponían que la isla de Mocha era la morada de ellos. Las tribus que ocupan las regiones sub-andinas, creen al contrario, que sus muertos van a vivir al otro lado de la cordillera de los Andes y que sus antiguos caciques y los *cona* o soldados habitaban los numerosos volcanes de la región. En tiempos más modernos, debido a influencias europeas, la mayor parte de los indios cree que la morada de los espíritus se halla en el cielo (firmamento) y la llaman *huenumapu*, pero sin darle el sentido del cielo cristiano (gloria). Esta tierra, donde quiera que se halla es completamente nacional y destinada exclusivamente a los espíritus araucanos. Los europeos tienen su morada aparte y ningún indio va allá, como ningún extraño entra en la tierra de ellos.

Am, el espíritu activo que aún no se aleja definitivamente de los lugares que frecuentaba en vida y que asume a veces una forma visible para volverlos a visitar. La forma que asume puede ser humana, pero más generalmente es la de algún animal, ave o insecto y puede o no darse a conocer a los vivos. Los *am* son siempre los espíritus de los recién muertos o de los cuya memoria se mantiene viva por cariño, por respeto o por temor. Mientras la memoria de ellos está fresca los *am* no se alejan, y estos recuerdos son una de las maneras que tienen de hacerse presentes, porque el indio cree que son pensamientos que le ha mandado el espíritu. Cuando se van borrando estas memorias, lo que generalmente es un poco más de un año después de la defunción el *am*, parte al país de los espíritus, donde se convierte en *pülli*, y no vuelve a aparecer.

Es a los *am* a quienes el indio hace sus libaciones, sus ofrendas y sacrificios funerarios para tenerlos propicios y contentos. Los *am* frecuentan los cementerios y se enojan y hacen sentir su displicencia si los ritos funerarios no se celebran con la debida ceremonia y atención o si se omite algo que se

considera esencial o si la fiesta no está en relación con la importancia o el rango del muerto. Los indios creen que los *am* asisten a los principales actos de su vida diaria y en todas sus comidas derraman un poco de las viandas y del licor antes de probarlo para que coman los espíritus; e igual cosa hacen en todas sus fiestas y ceremonias. En sus ritos, las aspersiones, las libaciones, etc., son parte obligada. También estos espíritus se enojan si se habla mal de ellos o del difunto y los indios creen que si los nombran por su nombre pueden aparecer, creyéndose llamados. Por esta razón no hablan jamás de los muertos por su nombre, sino emplean términos como el difunto, el finado, etc. Esta misma costumbre perdura en el pueblo chileno empleándose las mismas voces.

Como los espíritus están dotados con potencias y pueden obrar benévola o malévolamente, está en el interés de los vivos tenerlos siempre gratos y de ahí la importancia que tienen para los indios, los ritos funerarios y todo lo relacionado con el culto de los muertos. Los espíritus tienen las mismas necesidades y los mismos sentimientos que los vivos: padecen hambre y sed, sienten el frío y el calor, son dominados por los mismos gustos deseos y pasiones. Por esto los indios ponen en las sepulturas comida, chicha, frazadas y ponchos, para que se abriguen, armas y adornos para que se defiendan de los espíritus enemigos, para que cazen o se atavien, etc., matan un caballo sobre la tumba para que puedan cabalgar en vez de andar de a pie; y algunos pueblos solían matar a las mujeres del difunto y a sus esclavos, para que fuesen acompañados y servidos en su futura vida.

Alhué. Si el *püllü* y el *am* eran dos aspectos del mismo espíritu o alma; según el tiempo que había transcurrido después de la muerte; no era lo mismo respecto del *alhué*. Este espíritu no se alejaba del cadáver y era transitorio, es decir, desaparecía después de algún tiempo, incorporándose de nuevo en el cadáver y concluyéndose con éste. Podía asumir

su antigua forma corpórea tenue e intangible pero visible a los hombres y sobre todo a los animales.

Era a menudo el intermediario entre el *am* del difunto y sus parientes vivos, y aparecía a éstos cuando no cumplían con sus obligaciones con aquél, en cuanto a las ceremonias funerarias y post funerarias. No siempre aparecía de una manera visible, pero anunciaba su presencia en una variedad de maneras, por golpes, sonidos, haciendo chisporrotear el fuego, cerrando puertas, haciendo aullar los perros, y de otras mil maneras. Todavía existe esta creencia entre el pueblo chileno y frecuentemente cuando se sienten en la casa sonidos que no se pueden explicar o se perciben hechos misteriosos, la gente dice que las ánimas están penando. Esto pasa especialmente, luego después de una muerte, sobre todo si no se han mandado decir misas para la tranquilidad de las almas o no se ha cumplido con la voluntad expresada por el moribundo.

Los brujos o hechiceros araucanos estaban siempre en acecho de los *alhue* y creían que los podían capturar por medios mágicos y obligarlos a hacer sus mandatos. Estos *huitran alhues* o ánimas presas eran muy temidos por los indios porque los brujos los trasformaban en *huecuvus* o agentes del mal.

El P. Augusta dice que el "*wichanahwé* o *wichalwé* es el muerto, el ánima que ha sido enganchada para hacer al daño a las personas y de que disponen los brujos según las supersticiones de los indígenas".

Por esto los misioneros frecuentemente confundían el *alhue* con el diablo, como se nota en las crónicas. El P. Valdivia dice: "*alhue*, diablo, y con esta misma palabra afrentan a otro". Pero el mismo padre da otros significados a la misma voz; por ejemplo: "*alhue ñi ruca*" (casa de los muertos), era "el lugar donde entierran los muertos y así llaman los infieles a las yglesias de los Christianos"; porque tenían la costumbre de enterrar los muertos dentro de su recinto.

El mismo autor dice que también significaba "calentura, porque causa la muerte" y da además los verbos "alhuecán y alhuetún, tener calentura".

De todo modo el *alhué* estaba íntimamente ligado con el cadáver y no se alejaba de la vecindad de éste. Al acabarse completamente el cadáver, desaparecía también el *alhué* sin que se supiera más de él.

El cuerpo vivo no tenía *alhué*, este solamente aparecía cuando sobrevenia la muerte, mientras que el *am* o *püllí* existía desde el nacimiento y nacía con el cuerpo. Era independiente de éste, lo podía abandonar a voluntad y volverlo a ocupar durante la vida, como lo hacía durante los sueños las éxtasis, los síncope, las visiones, etc., y no desaparecía con la destrucción del cadáver.

Lihue, era la esencia o principio de la vida, que siempre acompañaba el *am* o *püllí*, sea durante la vida o después de la muerte. Era por sí luminoso se dejaba ver las pupilas de los ojos. Pero aunque acompañaba al *am* en vida y en muerte, era hasta cierto punto independiente y quedaba en el cuerpo mientras que aquel lo abandonaba transitoriamente. Cuando a la muerte el *am* dejaba definitivamente el cuerpo, el *lihue* lo acompañaba y no volvía más. Entonces los ojos perdían su luminosidad y se ponían opacos y en esto los indios siempre conocían la muerte. Mientras quedaba algún brillo en los ojos sabían que todavía no se había alejado el *lihue*.

Loliñ y *ayhuiñ*. El *loliñ* es la sombra del muerto, la imagen que en vida se refleja en el agua o el espejo, etc. No es fácil expresar exactamente la idea del indio respecto de este fenómeno, porque no es la sombra material causada por la intercepción de la luz, la que llaman *ayhuiñ*, sino la sombra del alma o *am* y que siempre acompaña a ésta. Creen que, lo mismo que el cuerpo material, el alma también tiene su sombra, y es ésta que llaman *loliñ*. Sin embargo, no están

muy claras sus ideas al respecto, y emplean los dos términos casi como sinónimos; pero mientras el *ayhuiñ* puede ser la sombra o del cuerpo o del alma, el *loliñ* se emplea exclusivamente en este último sentido. Por otra parte no recordamos haber encontrado la expresión *loliñ* en uso al norte del Cau-
tín.

Vemos entonces que el concepto del alma o espíritu, entre los araucanos, no coincide con el nuestro; que para ellos aun-
que invisible generalmente e intangible siempre, conserva su
forma corpórea y la misma personalidad que tenía cuando
ocupaba el cuerpo. Este espíritu se llamaba *am* mientras
quedaba en la vecindad de los lugares habitados en vida y
püllli cuando se alejaba definitivamente para ir a la tierra de
los espíritus, lo que sucedía cuando la memoria del muerto
comenzaba a borrarse en los recuerdos de los vivos.

Además de este espíritu, cada persona tenía otro, el *allué*,
poco permanente, que solo aparecía con la muerte. No aban-
donaba voluntariamente la vecindad del cadáver; pero po-
día ser obligado a obedecer la potestad mágica de los bru-
jos y desaparecía para siempre a la completa corrupción del
cadáver.

El *am* o *püllli* durante la vida se manifestaba en el pensa-
miento, la imaginación y en los sentidos en general. Después
de la muerte se le atribuían todos aquellos poderes que la
imaginación o el pensamiento podía inventar y su omnipo-
tencia era limitada solamente por la potencia de otros espí-
ritus contrarios.

En vista de estos poderes, convenía a todas luces, estar
bien con los espíritus; y para propiciarlos hacían ofrendas y
sacrificios de seres u objetos, que a juicio de los indios,
más les agradecerían y en especial se hacía ésto durante los
funerales de los muertos.

En tiempo de la colonia, los indios sugetos al dominio es-
pañol, o al menos los que profesaban el cristianismo, se en-

terrabán en los recintos apartados de las iglesias, que eran especie de cementerios parroquiales. Esto daba lugar a curiosos incidentes entre el clero y los parientes de los muertos, quienes en cada oportunidad robaban el cadáver para volverlo a enterrar con los ritos y ceremonias a su usanza, temiendo el enojo de los espíritus si dejaban de cumplir las costumbres tradicionales de sus antepasados. Era solamente con el mayor vigilancia, con castigos ejemplares que las autoridades podían evitarlo y en muchas partes especialmente en la Araucanía, se vieron obligados a permitir dichas ceremonias y conformarse con aplicar los ritos de la Iglesia como secundarios. En cambio los indios consentían plantar cruces sobre las sepulturas en vez de sus antiguas efigies.

El P. Valdivia en su *Confesionario*, en la 7.ª pregunta, deja constancia del desentierro de los cadáveres sepultados según los ritos cristianos. ¿Has desenterrado y hurtado de la Yglesia algún difunto para enterrallo junto a tu casa, como tus antepasados lo hazían?

Otro misionero, quien escribía cerca de dos siglos después, se queja de la misma costumbre. "los que han muerto en el distrito de la misión los han enterrado en los *ellunes* o cementerios propios de la parcialidad, sin dar aviso a los misioneros (aunque nominalmente eran cristianos); y dado caso que noticiosos estos de la muerte o proximidad a ella de algún cristiano, prevengan a la parte para que ocurran a enterrarlo con las sagradas ceremonias de la Iglesia, lo embarazan los parientes diciendo que es preciso que se entierre al modo de sus mayores" (1).

Una vez propiciados los espíritus con ofrendas y sacrificios, les pedían su ayuda en los diversos incidentes de la vida diaria, su protección contra todos los males y todas las calamidades. Pero en todo esto no había vestigio de ado-

(1) Gay. Documentos I. p. 352.

ración, ni pedían estas cosas como favores, sino como derecho y obligación por parte de los espíritus.

La presentación de ofrendas y sacrificios eran hechos concretos que significaban un gasto de hacienda. Con esto los espíritus debían estar agradecidos y como los indios eran intensamente materialistas, sin sentimentalismo, consideraban lógico que, en recompensa de lo que habían gastado, les concedieran lo que ellos pedían, ya que si tenían voluntad los espíritus, todo podían.....

Pero no se confiaban demasiado en la buena voluntad de los espíritus. No siempre estarían éstos de buen humor, o bien podían considerar insuficientes las ofrendas. Por otra parte habían siempre espíritus malévolos o enemigos en acecho para hacerles mal y para contrarrestar los beneficios procedentes de los espíritus amigos y más especialmente habían los brujos quienes con sus poderes ocultos les podían causar graves daños y perjuicios.

Para precaverse contra todas estas malas influencias y para obligar los espíritus de sus antepasados a velar por sus intereses y extenderles su favor y protección, recurrían a la magia. No todos eran perspicuos en este arte; pero todos la poseían en mayor o menor grado, empero era menester que hubiesen especialistas que conociesen más a fondo la manera que se debía obrar en cada caso, y quienes se dedicasen con más atención al estudio de ella.

Así surgió la casta de los shamanes o sacerdotes, llamados *voigebuyes* o mas bien *voiguevoes* (señores del canelo) por los araucanos, cuyo deber era influenciar los espíritus de los antepasados e impedir o neutralizar las maquinaciones de los espíritus malignos y de los hechiceros o brujos.

En tiempos más modernos, dichos sacerdotes se han llamado *ngenpin* (dueños de la palabra); pero como hemos ya dicho, eran originariamente los jefes y oficiadores de las sociedades esotéricas. Con la desaparición de éstas, los

ngenpin continuaban ejerciendo el oficio de sacerdotes en todas las ceremonias puramente religiosas, siendo reemplazados por los *machis* o médicos en aquellas relacionadas con la curación de enfermedades, de exorcismos, o en la adivinación mágica usada en el descubrimiento de hechicerías.

Consideraban que la magia colectiva era más potente que la individual, y por consiguiente, formaban sociedades mágicas o esotéricas, que tenían por objeto preocuparse en ciertos aspectos de la vida diaria de la comunidad y de sus necesidades y dentro de esta esfera debían valerse de todos los medios para precaver cualquier contratiempo y procurar todo el bien posible.

Estas sociedades tenían su ritual secreto y por esto han sido llamadas sociedades secretas. Precisaba que los ritos fuesen secretos para que los espíritus indispuestos no llegasen a saber los medios que se empleaban para evitar sus maquinaciones, porque si los supiesen, les sería fácil oponerles otros medios que dejaría anulada su eficacia.

Entre los araucanos, el culto de los espíritus presentaba dos fases distintas: una destinada a apaciguar las ánimas de los muertos recientes, a quienes debían contentar para impedir que volviesen o que les hiciesen algún daño; la que podemos llamar preventiva, y la otra el verdadero culto de los antepasados.

Este culto se dirigía a todos los espíritus de los antepasados que habían descendido del fundador del clan o de la tribu; pero en especial y a éste o más bien a su espíritu (*puilli*), quien, como padre de todos, gobernaba y dominaba a los demás. Le daban el nombre de *Pillán*, derivado de *püllü* con la terminación verbal *an-püllü an*—por elisión *püllanpillán*, ser espíritu o literalmente será espíritu.

Muchos de los cronistas consideraban al *Pillán* como personificación del demonio, idea que ha sido propagada por no pocos escritores más modernos. Otros han creído que *pillán*

era la antropomorfización de los volcanes, del trueno o de otras manifestaciones de las fuerzas de la naturaleza.

Encontramos en uno de los últimos libros publicados sobre los araucanos el siguiente párrafo:

“Considéranse también objetos de veneración los fenómenos atmosféricos e igneos como el trueno y los volcanes, los cuales en la continuación de las edades se antropomorfizaron en *Pillán*” (1).

Barros Arana anduvo más cerca de la verdad cuando dijo: “Hay en los fenómenos ordinarios de la naturaleza ciertas manifestaciones a que el salvaje no puede hallar una explicación natural. Los truenos, los relámpagos, el granizo, las erupciones volcánicas, las sacudimientos de la tierra, eran para los indios de Chile *la acción de un poder situado fuera del alcance del hombre, que ellos no sabían definir ni designar. Este era el Pillán*, voz que los misioneros interpretaron por la idea del demonio; pero que en realidad tiene un sentido vago e indeterminado, y que designaba quizá el espíritu de los muertos” (2).

Tócanos ahora abonar las razones que nos asisten para opinar de una manera diferente y afirmar que el *pillán* era el espíritu del antepasado fundador de la familia, clan y tribu.

Antes de todo veamos qué luz nos dan en este respecto, los antiguos cronistas, especialmente los misioneros, quienes por el largo tiempo que estuvieron en contacto directo con los araucanos debían haberse hallado en mejores condiciones para compenetrarse de las creencias indígenas.

El Padre. Luis de Valdivia en el tomo de Sermones en lengua araucana, que ha dejado, dice, en el Sermón, VI, punto 10: “Dize el diablo que el *Pillán* truena en el cielo y ayuda a pelear a los conas (soldados)” y en el punto 11 “Dios solo haze q salgan los sembrados y el diablo dixo lo que

(1) Tomás Guevara. *Mentalidad Araucana*, p. 29.

(2) *Hist. de Chile*. Tomo I. p. 106.

dezis vosotros que por mandado del *Pillán* nacen o no nacen los sembrados y que teniendo entrada el *Pillán* tendreys vida y ventura dicho es del diablo lo que dezis tomando tabaco quando lo ofreceys el humo todas estas son mentiras" (1).

Aquí representa el *Pillán* no como un demonio que procura hacer mal, sino como un ser benévolo que ayuda a los suyos y los protege, lo que indudablemente era lo contrario de lo que quería demostrar.

Rosales tampoco considera el *Pillán* como demonio, sino como un ser, a quien, por arte del diablo, los indios ofrecían culto. Dice: "Y sus hechiceros, en todas las invocaciones que hazen, llaman a las almas de los difuntos diziendo *Pu am* (las almas); no al Demonio expresamente, que no le conocen, aunque, él es el que los habla y les da a entender que es alguno de sus difuntos. Y lo mismo entienden por el *Pillán* a quien tambien invocan, porque los volcanes que ay en este Reyno, que son muchos y echan fuego, humo y azufre, dizen que son algunos de sus caciques difuntos que habitan en aquellos volcanes y arrojan fuego quando se enojan. Y assi quando invocan a *Pillán* ni llaman a Dios ni al diablo sino a sus caciques difuntos, que se han convertido en volcanes". (2).

En este párrafo el autor expresa dos ideas contradictorias, porque primero dice que sus caciques difuntos habitan los volcanes y en seguida se convierten en volcanes. Como le demostraremos en seguida el primer concepto era el correcto.

En otro párrafo repite el mismo concepto en otras palabras "Solo invocan al *Pillán* y ni saben si es el demonio ni quien es; mas como se les aparece a los hechizeros y les habla, les

(1) Nueve sermones en lengua de Chile. 1621. Reimpresos por José Toribio Medina.

(2) Hist. del Reino de Chile. Ob.cit. p. 162.

da a entender *que es alguno de sus parientes o caciques difuntos y como tal le hablan sin hacerle adoración*".

E. P. Sors escribe lo siguiente: "Todos los indios tienen y usan muchas supersticiones y por esta especie reconocen al Demonio que llaman *Pillán*, al cual le tienen mucho miedo, de suerte que cuando tienen o padecen alguna epidemia la atribuyen al enojo del *Pillán* y por esto consultan a sus adivinos o *Machis* que llaman, que son unos hombres que viven en la misma conformidad que las indias los cuales con signos, visajes, brincos y saltos les dicen lo que quiere el *Pillán* si han de tener buenos sucesos o malos... Algunos de éstos tienen pacto explícito con el demonio y en sus juntas lo hacen comparecer con las figuras que el Demonio les influye... A este tenor los tienen persuadidos que los truenos, relámpagos y otras cosas semejantes que el *Pillán* las causa, porque está enojado con ellos: y así es preciso hacer juntas, sacrificarle carneros, botarle chicha, carne y sangre para desenojarle y así lo ejecutan" (1).

Vemos que este padre considera que el *Pillán* era el demonio, pero que el trueno y las otras manifestaciones naturales eran efectos causados por él y no antropomorfizaciones.

González de Nájera también supone que el *Pillán* era el demonio: "Tienen estos indios muy gran respeto y miedo al demonio y algunos plática y familiaridad con él. (2)

Molina es más explícito. En su *Compendio Anónimo*, dice: "*El alma en tal estado de separación del cuerpo se llama pillán*. Hay pillanes buenos y pillanes, malos como los llaman. los buenos son almas de los araucanos y los malos de sus enemigos, como por ejemplo de los españoles. Afirman además que los *pillanes* pueden repasar el mar y venir a ayudar a sus amigos y patriotas. De aquí es que cuando ven relam-

(1) Hist. del Reino de Chile Ob. cit. p. 80-81.

(2) Desengaño Ob. cit. p. 48.

paguear u oyen los truenos de una tempestad sobre los Andes dicen figurándose una batalla real, que sus *pillanes* se baten con los *pillanes* españoles sobre las nubes”.

Es verdad que Molina en el Compendio que lleva su firma dice también “Ellos reconocen un Ente supremo autor de todas las cosas, a él qual dan el nombre de *Pillán*: esta voz deriva de *pulli* o *pilli* (la alma) y denota el espíritu por excelencia”. El atributo que le da en este caso no es más que el reflejo de las enseñanzas cristianas inculcadas por los misioneros, y del todo ajeno al concepto indígena.

El P. Havestadt dice que los indios “llaman también a *Pillán* a quien atribuyen mayores e insólitos poderes: ej.: relámpagos, truenos, terremotos, inundaciones, etc”.

Febrés en su Vocabulario nos da la siguiente definición: “*Pillán*. El diablo o causa superior que dicen hace los truenos, relámpagos y rebentazones de bolcanes y a estos mismos efectos llaman *pillán*”.

Córdova y Figueroa escribe: “El numen a quien su barbaridad rendía ligero culto, porque no había ningún exceso de religiosidad, llamaban *Pillán* y decían que *habitaba en la cordillera o volcanes, haciendo el trono de su deidad los horrores del fuego y humo y decían que los truenos, rayos y relámpagos eran efectos de su poder o indicios de su indignación*” (1).

Del estudio de estas citas que son unos pocos de los muchos que se podría presentar, se desprende: a) que no todos los cronistas confunden el *Pillán* con el demonio, sino que creen más bien que el diablo tenía engañados a los indios haciéndoles imaginar que el *Pillán* era el causante de todos los fenómenos naturales; b) que los indios no creían que dichos fenómenos eran en sí el *Pillán*, ni otro ser antropomorfo, sino que eran fuerzas manejadas por el *Pillán*, quien las hacía aparecer para demostrar su enojo o displicencia;

(1) Hist. de Chile, T. II. p. 26.

c) que no creían que los volcanes eran pillanes, sino la morada de los espíritus que llamaban pillanes; d) que en el concepto de los indios el *Pillán* era el alma o espíritu de uno de sus antepasados caciques y e) que lejos de darle los atributos de un demonio, era para ellos un ser benévolo y protector, a quien apelaban en todos los trances difíciles de su vida, tanto individual como colectivamente.

Otra prueba de que los indios no confundían el *pillán* con los fenómenos naturales, como nos quieren hacer creer algunos, la hallamos en la misma lengua indígena que tiene voces para cada uno de ellos, sin que ninguna de estas se relacionen con *pillán*, ni con sus atributos directos: así volcán se llama *dehuiñ* (en la costa *dequiñ*); trueno, *talca*; rayo, *puyel*; relámpago *lique*; tempestad *vilitún*; terremoto o temblor *nüyún*; erupción volcánica, *huincuthal*. Diremos sin embargo que esta última manifestación también se llamaba *pillán cuthál*, fuego de pillán, pero en el sentido de fuego mandado por *pillán*.

No queda duda entonces que los araucanos miraban al *pillán* como al espíritu de algún antepasado. Existen en la lengua antigua otras voces derivadas de la raíz *püllü*, que se han modificado con el olvido de la idea original. Así, *püllü*, escrita variamente *pilli*, *plli*, *plli*, *püllü*, y *pulli*, también significaba mosca y en este significado se ha transformado en *p'lu*, *pülu*, *pldu* (Valdivia), *pelu* (Febres) *pullu* (Molina), etc.

Püllümen, *püllömen*, *pllümen* significa moscardón y provienen también de *püllü*. Según las creencias de los araucanos los espíritus de los muertos a menudo volvían a visitar los lugares que frecuentaban cuando vivos y para este efecto los espíritus de los soldados o *cona* se transformaban en moscas y los de sus caciques en moscardones.

"Varios de los cronistas han dejado constancia de esta creencia y todavía sobrevive la idea de algunos de los rituales de sus ceremonias religiosas. El P. Augusta, hablando de

esto, da la siguiente nota explicativa: "*Püllomen* moscardón—mosca azul—un insecto que a la idea de los indios tiene especial relación con el otro mundo —ánima o alma de sus caciques", y en otra parte dice: "*Alwé* es vulgarmente un ánima; tiene el epíteton *wekufü* cuando hace daño y es *alwé püllomén* o *püllomén alwé* cuando existe en forma de moscón azul".

El verdadero culto de los araucanos era entonces el culto de *Pillán*, no como deidad ni como demonio, sino como antepasado, padre de la tribu o clan, de quien descendían todos los de la agrupación; y por eso los indios siempre le conceptúan con forma humana y no porque le consideraban como la antropomorfización de los volcanes o de las fuerzas de la naturaleza.

Más aun, *pillán* ni siquiera siempre asumía la forma masculina, entre los antiguos era la más de las veces mujer y al parecer, solamente en tiempos modernos se le ha figurado del otro sexo, y aún en la actualidad continúa con un aspecto dual, ya masculino ya femenino.

Una prueba de esto la encontramos en los rituales que usan los indios en sus rogativas. Según los P. P. Augusta y Fraunhaüsl, en estos rituales se invocan constantemente al *pillanhuentru*, *pillán* hombre y la *pillandomo*, *pillán*-mujer, o la *pillankus*, vieja *pillán*, cada uno de los cuales tiene un servidor especial en las ceremonias. También suelen emplear otros nombres que siempre recuerdan ambos sexos; padre y madre, rey y reina del cielo, estos tomados del ritual cristiano; viejo y vieja, etc. En las ceremonias, figuran servidores de ambos sexos, quienes toman parte activa, según se dirige a uno o a la otra.

Este aspecto dual del ser que ocupa el principal lugar en el culto de los araucanos, llamó vivamente la atención de otro escritor moderno. Robles Rodríguez escribe: "Como primer fruto de nuestras investigaciones se desprende de

la masa de datos recogidos directa y personalmente de los mismos indios, la diferencia clara y perfecta entre *Pillán* i el *Guenechén* o *Guenemapu*.

“Los actuales indios poco hablan del *Pillán* i cuando se les interroga acerca de él, dicen “eso es cosa de machi” o bien, que solo los antiguos lo nombraban.

“En cambio, todos conocen a *Guenechén*, ya concibiéndolo como una sola persona, ya mirándolo en forma múltiple i sin vacilar traducen *Guenechén* o *Guenemapun* por Dios,

Digno de notarse es que en muchas partes no nombran a *Guenemapun* sino a Dios (Dioz pronunciado por los mapuches) palabra definitivamente incorporada en el vocabulario de estas regiones i dirigiéndose a él le dan los vocativos de *Chao*, *Chachai*, padre, de *Señor* i *Rei* locuciones que han tomado carta de ciudadanía en su idioma.

“Coexiste la expresión Dios acompañada de esos vocativos con *Epu—agne—Guenechén* o *Guenemapun* (Dios de dos caras).

“Podemos dejar sentado que según nuestras investigaciones para los indígenas actuales el *Pillán* o los *Pillanes* son los primitivos dioses araucanos que vivían en el volcán o volcanes de la región o dentro de la montaña—*pumahuida*—que hoy presiden las funciones de los machis, adoptando la fisonomía de Escolapio.

“Por escepción marcadísima, hemos oído que el *Pillán* esté en el cielo,.

“Le atribuyen jeneralmente forma humana, la de un *mapuche* muy bien tratado i que concede con liberalidad lo que le piden, sin que por ello deje de ser considerado por algunos como un ser maléfico que anuncia en el trueno a los caciques su próxima muerte.

“De modo, pues, la versión vulgar que da a esta palabra el significado español de demonio, análogo al diablo de los cristianos, es inexacta.

“Veamos ahora el aspecto múltiple que asume el *Guenechén*. Se invoca, conjuntamente por algunos a *Fucha Huentro-Guenechén*—el viejo Hombre Dios, a *Cushé Domo-Guenechén*—la vieja Mujer Diosa, a *Hueche Guenechén* el Joven Dios, y a *Ilcha Domo-Guenechén*—la joven Mujer Diosa.

“Algunos expresan que estas personas componen una sola y que *Guenechén* es joven al mismo tiempo que viejo i hombre al mismo tiempo que mujer.

“No obstante, otros aseveran que las cosas del cielo andan arregladas al modo de las de la tierra i que *Guenechén* tiene mujer, hijos e hijas, pero no padres.

“Pero, dentro de esta misma similitud entre lo divino i lo humano, no admiten algunos que *Huentro-Guenechén* sea casado con *Domo-Guenechén* a pesar de vérselos siempre unidos. Según esto, los dioses jóvenes no provienen de los dioses viejos.

“Dirigen también sus rogativas a *Epu-Agne Fucha Huentro-Guenechén*, que literalmente se traduce por *Dos Caras Viejo Hombre Dios*, denominación que se aplica al mismo *Guenechén*, *Guenemapun* o *Dios* en el cual se ven dos caras una negra i otra blanca.

“Como se ha visto en la descripción anterior de los *Guillotunes* se sacrifican en estas ceremonias, animales, corderos, bueyes, de éstos colores i nótese que los mismos colores figuran en las banderas que usan en estas ocasiones correspondientes sin duda alguna a esta doble faz de la divinidad.

“Con los dos colores quieren significar en estas prácticas religiosas a la divinidad, valiéndonos de la expresión testual de muchos de ellos, que piden “tiempo revuelto”, el lluvioso alternado con el seco, simbolizando el blanco el día de sol y el negro el día de agua.

“*Epu-Agne-Fucha Huentro-Guenechén* (Dos caras, Viejo hombre, Dios) se desdobra en las siguientes personas, a quienes una por una también invocan los mapuches: *Flan-Agne-*

Fucha-Huentro Guenechén, que literalmente equivale a Blanca Cara, Viejo Hombre Dios i *Flan-Agne-Cushé Domo* o *Papai Guenechén* que quiere decir Blanca Cara, Vieja Mujer Diosa o Viejecita Diosa de Blanca Cara, porque *Papai* es palabra de cariño que se dirige a las ancianas, Cambiando el predicado blanco *flan*, por negro *curi*, resultan dioses viejos de caras negra i anteponiendo a *Guenechén* las mismas palabras seguidas de *hueche-huentro*, joven hombre, e *ilcha-domo* joven mujer, resultan dioses i diosas jóvenes de cara blanca o de cara negra.

“No hay uniformidad de pareceres acerca del lugar donde residen el *Guenechén* o los Guenechenes.

“Muchos les dan por morada los volcanes i muchos también el cielo, es decir el firmamento.

“Otros dicen que Dios está presente en sus *guillatunes* i por esto derraman mudai y otros licores en el suelo “para brindárselos”.

“Aparte de su sistema de dioses o de la multiplicidad de la forma de Dios, existe otro que es él de los chilenos.

“Es opinión muy difundida también la de existir solo dos dioses, uno para los mapuches, otro para los huincas (extranjeros), ubicando al primero en el Oriente del cielo, i al segundo en el Norte” (1).

Es curiosa, interesante e instructiva esta exposición. El *Guenechén* o *Ngenchén* de quien hemos hablado antes, es el moderno representante del viejo *Pillán* con algunos, atributos nuevos derivados de las enseñanzas cristianas de los misioneros y es esta razón por qué todos los indios no están de acuerdo respecto de sus atributos y caracteres, los cuales

(1) Costumbres y Creencias Araucanas; Guillatunes, por Eulogio Robles Rodríguez. Revista de la Sociedad de Folklore Chileno. Tomo I. Entrega 6., publicado en los Anales de la Universidad de Chile. T. CXXXVII. pp. 241 y siguientes.

varían según como el indio haya asimilado más o menos la doctrina cristiana.

Pero queda la convicción constante de la dualidad del sexo, de la edad siempre joven y a la vez vieja y del color blanco y negro, o a veces azul y negro. Los viejos confunden todavía el *Ngenchén* con el *Pillán* de sus antepasados y como observa Robles Rodríguez, la mayor parte de los indios cree todavía que reside en los volcanes. Los colores de la cara, blanco a negro o azul y negro se refieren al aspecto del cielo, blanco o azul cuando el tiempo es bonancible, es decir, cuando el *Pillán* o *Ngenchén* está de buen humor y negro o nublado cuando está disgustado... Demuestra su enojo por medio de las tempestades, truenos, etc., como hemos observado.

Los araucanos siempre protestaban que el Dios de los españoles era distinto de su *pillán* y aún del concepto más moderno del *ngenchén* y que los dos no podían ser nunca iguales. Los españoles por su parte se esforzaban para convencerles que no podía haber más que un solo Dios y jamás podían hacerles comprender esta idea.

La razón es muy sencilla. Los españoles, no hallando en el vocabulario araucano una voz que significara Dios, emplearon para hablar de la divinidad, el término que creyeron más aproximado y desgraciadamente eligieron la voz *pillán*. Pero el *pillán* para los araucanos no era una deidad, sino el antepasado, fundador de sus linajes y difería de clan en clan y de tribu en tribu. Tratándose de un antepasado, era inútil que los españoles quisiesen convencerles que el Dios de los cristianos era el mismo *pillán* o antepasado de ellos. Los indios sabían que se equivocaban o que mentían para engañarles.

Poco más felices eran las tentativas de inventar nuevas voces, como *ngenuenu*, *ngenchén*, *ngemapu*, para expresar las ideas que querían inculcarles; porque la construcción de las palabras nuevas se basaba sobre el uso común de voca-

blos que tenían para los indios un significado material, en pugna con el sentido espiritual que los misioneros querían darles.

Muchas de las palabras parecidas que usaban los indios; v.g. *ngenco*, *ngenpirú*, *ngeuchoroy*, *ngenuenu*, eran las denominaciones que daban a los jefes de las sociedades esotéricas que existían entre ellos, y es probable que las nuevas las hayan considerado sus equivalentes entre los cristianos.

El término *ngen* (dueño o señor de) tenía un sentido enteramente práctico entre los araucanos, así que *ngenmapu* sería el verdadero dueño de la tierra, *ngenuenu* el señor del cielo, pero en forma humana, espíritu ancestral que disponía de las fuerzas naturales atmosféricas, pero en ningún caso una divinidad, concepto que no poseían.

Aún en la actualidad, se ve por las oraciones y rogativas de los indios cristianizados, que han asimilado muy imperfectamente la idea espiritual y la confunde con sus antiguos conceptos paganos.

Hasta el P. Augusta, quien ha vivido tantos años entre ellos y los conoce tan bien, no ha llegado a comprender esta fase de su mentalidad ni a desprenderse completamente de sus prejuicios al tratar de las ideas religiosas de los araucanos y a veces sus interpretaciones no reflejan con exactitud los conceptos de los indios en esta materia.

Habla en una parte de la deidad a que ofrecen sus sacrificios y dice: "Es un ser creador de todo, que domina la tierra como un rey o pastor, da vida y fecundidad a los hombres, animales y plantas, dispone de las fuerzas de la naturaleza para dicha y perdición de los hombres, reside en paz en una casa de puro oro en las alturas celestes.

"Lo llaman padre porque creen que han sido enjendrados por él, lo suponen parecido al hombre, pero de una naturaleza más sutil tal vez espiritual y tienen de su naturaleza idea tan confusa que no saben si es hombre o mujer, más bien lo creen de ambos sexos, por lo cual lo dicen Rey Padre, Reina

Madre o Anciana a la vez y ya dicen "Tu nos has enjendrado tratanto de ser masculino, ya "Tu nos has parido" tratando de mujer. (*Rey-Chau-Rey kushe-Rey Fücha-Rey Chau, Rey Kushe eimi ta püñümuin*). Su ancianidad, si no eternidad se refleja en la denominación *Rey fücha, Rey kushe*—anciano rey, anciana reina.

"Su habitación está arriba, por lo cual lo llaman *Wenu Rey Fücha, Wenu Rey Kushe*, anciano Rey—anciana Reina de las alturas, tal vez en el punto cenit del cielo por eso *Raniñwenu Chau, Raniñwenu Ñuke*—Padre, Madre de en medio del cielo. En las inmensas regiones azules está, lo que merece el nombre de *Kallfu Rey Chau, Kallfu Rey Ñuke*—Azul Rey Padre, Azul Reina Madre, o sea paternal y maternal Magestad celestial. Su casa es puro oro, tal vez es el sol. "Es bondadoso y accesible a las súplicas de los mortales sus súbditos. Es *Chau, Nenechén, Nenemapün*. Padre, Dominador de los hombres y de la tierra". (1)

Más adelante dice el mismo autor: "El *Ngenchén* no parece tanto al Dios de los cristianos como el Dios cuya existencia profesan los descristianizados que aseveran. "Si, hay un dios, y si no lo hubiera se debería hacer uno", pero que a la vez niegan que es un ser moral y que su esencia es la santidad. El indígena infiel no pide a su *Ng'nechén* sino ventajas materiales, pero nunca perdón, gracia, virtud, gloria, eterna, es porque tampoco mira a Dios como un ser moral. Lo mismo se da a conocer también en que la suerte de los difuntos en la otra vida no es determinada por su bondad o malicia, sino por la riqueza o el estado a que pertenecían durante su vida mortal". (2)

Estos párrafos demuestran cierta ingenuidad, porque persiste en llamar divinidad al ser a quien reco-

(1) Folklore Araucano. Ob. cit. pp. 246 y sig.

(2) Folklore Araucano. Ob. cit. p. 227.

noce que no consideran los indios como Dios moral y que no piden más que ventajas materiales. A la vez incurre en algunos errores. Los indios no creen que el *Ngenchén* sea el creador de todo—la creación del mundo es una idea que comprenden muy imperfectamente y no se preocupan en el hecho; las ideas abstractas y metafísicas tienen poco lugar en su mentalidad. El nombre *Ngenchén* lo han aprendido de los europeos y le dan todos los atributos de su antiguo *Pillán* a quien ha reemplazado. Han aprendido muchas frases pertenecientes al culto cristiano pero las emplean generalmente en un sentido completamente materialístico como se deja ver cuando dicen "Tu nos has dado la vida" y agregan "Tu nos has engendrado" o "Tu nos has parido". Estas ideas concuerdan perfectamente con el concepto del *Pillán* o antepasado—hombre o mujer—quien era el padre o la madre de la colectividad, según la filiación era materna o paterna. Ellos se consideraban hijos del *pillán* no figurativamente sino por actual reproducción sexual, pues habían sido engendrados por sus antepasados.

Actualmente le llaman indistintamente padre o madre, viejo o vieja, porque se ha olvidado el estado social en que la descendencia se contaba por el lado materno, pero antiguamente no debía haber existido esta confusión, y el *pillán* sería masculino o femenino según la filiación, pero el mismo *pillán* no sería jamás de los dos sexos a la vez, como ahora le representan.

Los términos rey o reina son innovaciones españolas como lo es también la idea de la casa de oro que habita el *Ngenchén*.

Las últimas observaciones del Padre son más acertadas y comprueban aún más lo que venimos diciendo. No entra ningún precepto moral en el culto de los antepasados y menos aún la idea de adoración, que es término que no comprende el araucano y para hablar de semejante idea emplea palabras

españolas por no existir en su idioma voces que expresen el concepto.

El indio hacía sus invocaciones y rogativas al *pillán*, no como una deidad, sino como un hijo a su padre, como un menor a sus mayores, y como no creía que la ayuda solicitada se prestara sin recompensa, hacía antes sacrificios y ofrendas para congraciarse con su *pillán*.

La prueba más concluyente que el *Ngenchén* moderno es el mismo *Pillán* de los antiguos, la hallamos en la terminología que los indios todavía emplean en sus *ngillatunes* y otras ceremonias religiosas. Tanto los acólitos (hombres y mujeres), como los objetos usados en los ritos, se reputan ser del *pillán* y llevan su nombre. Los ayudantes del *ngenpin* (sacerdote) que oficia se llaman *pillanhuentru*, hombre *pillán pillán domo*, mujer *pillán*; *pillán vucha*, viejo *pillán*; *pillán cushe*, vieja *pillán*; *callvu huentru* o *callvu malhuén*, jóvenes azules (el azul es color sagrado y dedicado especialmente a *pillán*). Los caballos en que estos hacen sus correrías para espantar los espíritus malos se llaman *pillán kawelhu*; las banderas plantadas delante del *rehue* o altar son *pillán bandera*; los cuchillos, fuentes de madera y otros objetos ocupados en los sacrificios son *pillán kuchillo*, *pillán maihue*, etc; y aún el mismo sacrificio lleva el nombre de *pillán*.

En uno de los rituales recogidos por el P. Fraunhaüsl y reproducidas por el P. Augusta, hallamos la siguiente invocación que demuestra en parte la supervivencia de estos términos:

“Para obtener de nuevo los frutos de la tierra te pediré hoy. Con un corazón víctima te pediré Oh *Nenechén*.

“Hoy pues celebraré mi danza, hoy pues volveré a izar mi *bandera pillañ*.

“Tendré por ayudante mi niña azul (*Callfu malhuén*) y se arrodillará mi vieja *pillañ* (*pillañ kushe*).

“Porque *Nenechén* me da el impulso, práctico este rito

para obtener mi sustento, mis frutos de la tierra, mi trigo mis arvejas, mis habas, mis maíces, mis porotos, mi quinua: por eso hago hoy rogativa a Dios." (1)

El P. Augusta al comentar los rituales, da las siguientes explicaciones: "*Pillán lelfun; pillán* pampa (la pampa donde se realizan los *nguillatunes*). *Pillán bandera*: un trapo amarillo amarrado en la punta de un colihue (en la que amarran con hilo azul los corazones victimados). Su color aludirá al sol o al fuego.

Pillán kütral, fuego del pillán (el fuego en que se asa la carne de las víctimas en el *nguillatún* y se queman las partes no comestibles de ellas. También en los *rewetunes* que se efectúan para la curación de enfermos se hace tal fuego, encima del cual se esparce harina tostada y en el cual se abrasan los pedazos de una gallina destrozada viva).

Pillán kushe es una vieja, cuya distinción exterior ignoramos y que conjuntamente con las *malén kallfu* o más bien *kallfu malén* segundan al *ngenpin* en su acción y sus oraciones.

Entre los actuales indios huilliches (los al sur del Toltén) a todo lo relacionado con los *ngillatunes* es decir los oficiadores y la parafernalia, se antepone el calificativo de *pillán*.

Pillán huentru—pillán hombre; *pillancahuellu*, *pillán cuchillo*, *pillán malhue* la fuente de madera en que reciben la sangre de los sacrificios y que se coloca encima del altar (*llanguillanguí*).

E. P. Augusta dice que el *pillanhuentru* es tal vez el hombre que en el *ngillatún* lleva la bandera amarilla en que amarran los corazones de los corderos con hilo azul y el mismo *sarkento* que ha de cuidar el *pillán kütral*.

Todos estos nombres vienen a establecer que los *nguillatunes* eran rogativas dirigidas al *pillán* y que sí en tiempos modernos han trocado el nombre del ser en *ngenchén* y

(1) Lecturas Araucanas.

ngemmapu o Dios, es debido a influencias extrañas y es más que seguro que bajo estas nuevas denominaciones, se sigue el mismo antiguo culto de los antepasados.

En el *Diccionario Araucano-Español* del P. Augusta encontramos la siguiente explicación del pillán. "*Pillán* o *pillán*, cualquier volcán. Un medio-dios de cuyo favor depende la productividad de los campos y de los seres animales y queda a conocer su cólera en todos los fenómenos igneos que tienen relación real o imaginaria con los volcanes, mientras que los indios de la costa le atribuyen más bien las avenidas de los ríos, salidas del mar y otras calamidades; más hay que notar que tal superstición es hoy día solamente sostenida por las machis y por los indios viejos, quienes en el *pillán* ven aún el dios especial de los araucanos. Según el P. Rosales se llamaban en su tiempo *pillañes* a todos los guerreros muertos tanto indios como españoles, a quienes suponían continuar la carrera en los aires, y era *pillán* en su origen el nombre de un antepasado insigne y muy antiguo de los araucanos".

Mientras más citas hacemos, más queda de manifiesto que el *pillán* de los araucanos no era ni deidad ni demonio, sino el antepasado fundador y protector de la colectividad; y que la dualidad de sexos y los actos de generación que le atribuyen constantemente no hacen otra cosa sino comprobar esta hipótesis.

Además de los epítetos duales que hemos mencionado, los indios empleaban otro, que ya no se refería a la dualidad de sexo del *pillán* sino a la diversidad de sus aspectos, ahora contento, ahora enojado. Esta dualidad de aspecto la expresaban con el vocativo *epuage* dos caras. Es evidente que esta denominación la aplicaban primitivamente al tótem *huenu*, o al *pillán* que representaba la descendencia de este apellido; y como hemos visto en la cita que reproducimos de Robles Rodríguez, hablaban de un viejo o una vieja de cara blanca (a veces azul) o de cara negra.

El P. Augusta, al hablar de esta denominación, dice: "Epíteto que en algunas partes los indios infieles anteponen a sus denominaciones de Dios, al invocarlo, sea porque le suponen de dos sexos o sea aludiendo con esta expresión al cielo benigno y al cielo desfavorable o a la severidad y la benignidad que el Ser Supremo puede demostrar a los hombres. Más hay que notar que la idea se aplica tanto a Dios como al *mayorwekefu* (demonio mayor)".

La dualidad del sexo del *pillán* se comprende fácilmente, cuando tomamos en cuenta el curioso estado de transición en que se encontraba la organización social de los araucanos, en la cual, anterior al comienzo del siglo XIX, persistía la filiación materna y en esta línea se contaba el tótem y el apellido, al mismo tiempo que luchaba para hacerse efectiva la potestad del padre. Por este motivo los pillanes más antiguos debían ser los espíritus de las antepasadas, mientras los más modernos serían de sexo masculino por haberse cambiado la filiación de materna a paterna.

El *Pillán* tampoco era un ser único. En el concepto araucano era múltiple. Cada clan o tribu tenía su *pillán* particular, exclusivo a las familias descendidas directamente de él, o de ella, según la filiación de donde se derivaba.

El *pillán* de cada familia o grupo de familias de la misma extracción era el protector y auxiliador de ese grupo, sin tener nada que ver con los demás grupos de otra descendencia, cada uno de los cuales tenía el suyo propio.

En el caso de guerra entre dos o más grupos el *pillán* de cada cual tomaba la parte de sus descendientes y la guerra seguía en el mundo de los muertos entre los respectivos pillanes y espíritus.

El P. Rosales nos explica como durante las guerras con los españoles los indios creían que las tempestades eran batallas entre los espíritus de los indios que habían muerto en la guerra y las almas de los españoles que habían tenido

el mismo fin. "Las almas de los indios soldados que como valerosos mueren en la guerra dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá prosiguen con la ocupación de acá tenían del ejercicio de la guerra. Y lo mismo dicen que les sucede a los Españoles que mueren en ella que suben a las nubes y allá están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman *Pillanes*". Por esta causa y por la dificultad al llevar a sus tierras los cuerpos de los soldados que mueren en la guerra los queman y solo lleban sus cenizas, porque dicen que por medio del fuego y del humo suben con más velocidad a las nubes y van convertidos ya en *Pillán*". (1)

No solamente quemaban los cadáveres de los que perecían en batalla, sino todos los de los indios que morían lejos de su tierra, llevando sus cenizas para darles sepultura en el *eltún* o cementerio de su familia. Respecto de esta costumbre dice el P. Olivares, que al morir en Valdivia el cacique Alamanque, toqui de Imperial, "quemaron su cadáver para llevar sus huesos y cenizas a su país" (2).

Molina también nos da detalles respecto de la creencia de los indios en la pluralidad de los pillanes. Dice: "Hay *pillanes* buenos y *pillanes* malos como los llaman, los buenos son las almas de los araucanos y los malos de sus enemigos, españoles. Afirman además que los *pillanes* pueden repasar el mar y venir a ayudar a sus amigos y compatriotas. De aquí es que cuando ven relampaguear u oyen los truenos de una tempestad sobre los Andes, dicen figurándose una batalla real, que sus pillanes se baten con los *pillanes* españoles sobre las nubes". (3)

(1) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 162.

(2) Hist. Milit. etc. Lib. VII. Cap. XVI. Col. Hist. de Chile. Tomo XXVI. p. 3.

(3) Compendio Anónimo. p. 246.

Si hemos de creer al P. Rosales, los espíritus de los muertos guardaban en la otra vida, las mismas categorías que tenían durante la vida y aun sus

Olivares y otros dicen lo mismo y agregan que los indios animan a los espíritus de sus compatriotas con sus gritos. Cuando las nubes son arrastradas hácia el territorio de los españoles se entusiasman y aplauden y si al contrario estas son llevadas por el viento en dirección al sur es indicio seguro de una próxima derrota y desastre para sus ejércitos.

Cuando llegaron los primeros españoles con sus armas de fuego, los indios los llamaban *pillanes* porque manejaban el trueno y el rayo, y ésto es otra prueba de que los indios no confundían el *pillán* con el trueno, sino que le miraban como el causante de él.

Las agrupaciones centrales y sub-andinas que vivían a la vista de los numerosos volcanes que se esparcen a lo largo de la cordillera de los Andes, creían que sus *pillanes* habitaban uno u otro de éstos, pero las de la costa, cuya vista de la cordillera estaba interrumpida por el cordón de Nahuelbuta, consideraban que sus *pillanes* moraban al otro lado del mar.

mismas ocupaciones, gustos, y entretenciones, pero supone que había un lugar apartado para los pobres o *piebeyos*. Dice:

"Acercas de las ánimas (caen) en vanos errores y distinguen suertes de personas, los caciques y gente noble, los soldados y la demás gente *piebeya*, hombres y mujeres. Los caciques dicen: que en muriendo se convierten en *Moscardones* y que se quedan en los sepulcros y de allí salen a ver a sus parientes y se hallan con ellos en las fiestas y borracheras; y así en ellas el primer jarro de chicha que han de beber suelen derramar de él o todo para que beban sus caciques y parientes difuntos. Y en sus casas, cuando almuerzan y beben el primer jarro de chicha meten primero el dedo y asperjan (como quando echamos agua bendita) a sus difuntos, diciendo *Pu am* que es como brindando a las almas, con esta palabra *am* significan las almas de los difuntos".

De lo que dice de las almas de los soldados ya hemos dado cuenta un poco mas atrás.

"El tercer género de gente, que es la común de hombres y mugeres, dicen que en muriendo van sus almas a la otra banda de la mar a comer papas negras". p. 162.

otras aún, cuyo tótem era el cielo, estimaban que el *huenumapu* era la residencia de los espíritus de sus antepasados y así con las que reconocían como tótem algún río, cerro, lago, etc. sus pillanes vivían en el lugar de donde derivaban su tótem. De esta manera se explica la diversidad de opinión de los indios respecto de la situación del mundo de los muertos, que tanta confusión causó a los misioneros que nunca podían localizarla con seguridad.

La veneración del *pillán* o antepasado se hallaba idéntica por todas partes del país y ésta ha sido la causa por la cual se ha creído que se trataba siempre de un mismo ser, y como su culto se presentaba rodeado de prácticas mágicas, algunas de las cuales eran sangrientas y otras obscenas, los misioneros y cronistas no pudieron menos que ascribirlo al demonio, aunque algunos de ellos, más observadores, expresaron sus dudas al respecto.

Como hemos demostrado en otra parte, cada familia araucana, mientras regía la filiación materna, pudo contener personas de diferentes tótemes y por tanto pudo reconocerse en ella pillanes diversos, según la estirpe a que pertenecían, o el número de madres de diferente origen que había en ella.

Esto explica la multiformidad del *pillán* y muchas de las aparentes contradicciones y vaguedades respecto de sus atribuciones y personalidad. No es raro que, en vista de estas múltiples manifestaciones, los españoles hayan creído que se trataba del demonio.

Las ideas de los indios respecto de sus pillanes tuvieron que modificarse con el cambio de su sistema de filiación y cuando entró en vigor la costumbre de derivar su descendencia y tótem del padre en vez de la madre, como hasta entonces se había hecho, el *pillán* o antepasado de quien se derivaban, tuvo también que cambiar de sexo.

Poco a poco, con la desaparición del totemismo, iba borrándose la noción concreta del *pillán* hasta convertirle en una

especie de antepasado nacional único, cuyos atributos también se modificaron por las nuevas ideas inculcadas por un contacto más directo y cercano con los europeos y es tal estado modificado que han podido observar los escritores modernos, quienes sin poder darse cuenta de las condiciones anteriores no han podido explicar de una manera satisfactoria al verdadero culto del *pillán*.

Además de los espíritus de sus antepasados, los cuales eran objeto de su culto, los araucanos reconocían otra clase de espíritus casi siempre malévolos, y muchos de ellos, debido a sus supersticiones habían sido ya convertidos en seres mitológicos. Algunos de estos representaban las fuerzas de la naturaleza, u otras fuerzas misteriosas no comprendidas por los indios, y solamente sus efectos eran percibidos y temidos, sin que se preocuparan en averiguar causas o razones. Otros aún eran creados por la imaginación y concebidos en forma de fantasmas o seres fantásticos y terroríficos. Entre los primeros encontramos el *Meulen* (torbellino), el *Anchumalhuén* que algunos consideran como la mujer del sol, pero que era originalmente, con toda probabilidad, un ser totémico o *pillán*; entre los segundos ocupaba el primer lugar el *Huecuwe*, espíritu maligno, sin forma determinada, siempre ocupado en hacerles mal y de quien se valían los brujos, para sus hechicerías, y que era en nuestro parecer el espíritu del aire; el *cohuecuvú*, o espíritu del agua, el *el cutranhuecuvú* o espíritu del fuego, el *millalonco ñulñul*, o *ngenlavquén*, espíritu del mar, etc. y entre las fantásticas, el *colbcolo*, especie de basilisco; el *nguruvilú*, el zorro culebra; el *huaiñepeñ*, oveja con cabeza de ternera, que vive en el agua; el *trelquehuecuvú*, especie de pulpo con uñas largas en las puntas de los brazos, el *chueiquehuecuvú*, llamado manta o cuero por los chilenos, que asume la forma de un cuero tendido, armado de ganchos a su alrededor, como uñas de león. Vive en el agua y envuelve y destruye a los bañistas

y los animales que se acercaban a las orillas a beber; y muchos otros.

Todos estos seres supersticiosos eran muy temidos por los indios a causa de sus influencias malignas y su capacidad de hacerles mal, la cual era limitada solamente por la imaginación de cada uno. Los brujos a menudo entraban en relación con estos seres y se valían de ellos para ejecutar sus planes nefandos en contra de la sociedad y para que les ayudaran en sus hechicerías.

Algunos escritores incluyen estas supersticiones entre las creencias religiosas de los indios, pero impropriamente; porque no se ofrecía ningún culto a los seres mencionados ni tenían parte en sus proyecciones de la otra vida.

En todas partes del mundo encontramos supersticiones parecidas. Aún en los países más adelantados de Europa, recurren los duendes, los werwolf, los loup-garou, los incubus y succubus, los vampiros, etc etc. sin que dichas supersticiones formen parte de la religión de los pueblos que creen en semejantes patrañas.

Basándose en estas supersticiones, algunos como Molina y Ruiz Aldea, inspirados por el P. Olivares, han estimado que la religión de los araucanos era una especie de *maniqueísmo*, o adoración de los espíritus del bien y del mal. Molina, después de reconocer el Gobierno universal del *Pillán*, dice que los araucanos tenían dioses subalternos, como el "*Epunamún* que es el Marte de ellos o sea el Dios de la guerra; el *Meulén*, Dios benéfico y amante del género humano; y el *Guecubu*, ente maligno y autor de todos los males, el qual no parece diverso del *Alhué*. De donde se ve que el sistema de dos principios opuestos impropriamente llamado *maniqueísmo*, es muy extendido". (1)

Ruiz Aldea, cae en mayor confusión cuando dice: "Reco-

(1) Compendio de Hist. Civil.

no ven la existencia del Ser Supremo, pero no le tributan culto externo porque no tienen templos, ídolos ni sacerdotes; i la del diablo, a quien llaman *Pillán*. Para ellos, Dios habita en el cielo y el segundo en los volcanes.

"Reconocen el dogma de la inmortalidad del alma i admiten donde resulta el muerto dos lugares uno bueno i otro malo"(1).

No tenemos para que volver a insistir sobre el error de estos conceptos. Los indios no tenían ideas abstractas y no conocían el bien y el mal en el sentido en que nosotros los entendemos. Cada hecho se juzgaba por sí solo, y en sus consecuencias materiales inmediatas. Los hechos que traían consecuencias funestas eran malos, y los que redundaban a favor del individuo, independientemente de su aspecto moral, que para el indio era muy secundario, eran buenos. Las consecuencias de los hechos no eran siempre, para el indio, las que lógicamente se podría esperar. Su experiencia, fundada en sus supersticiones, le enseñaba que un hecho cualquiera podría producir resultados completamente diversos de los que lógicamente se esperaba, y juzgaba los hechos por los resultados que creía relacionar con ellos, y de ninguna manera tenía preocupación sobre su moralidad en el sentido cristiano.

Para él, era moral todo lo que le traía la benevolencia de su *pillán* y era inmoral lo que suponía desagradarle. El bien o el mal en cuanto a las demás personas era esencialmente material. Podría ofender impunemente a los débiles porque no temía sus represalias, pero era malo si traía sobre sí y sus parientes la venganza de otro más poderoso. El mismo hecho podría considerarse bueno o malo según las consecuencias que acarreaba; así el robo en sí no era el mal, sino el dejarse descubrir y exponerse a un castigo. Ningún hecho tenía proyecciones en la vida futura y en ella no esperaba ni recom-

(1) Los Araucanos y sus costumbres. pp. 64-65.

pensa ni castigo, de manera que todas sus acciones tenían solamente consecuencias en la vida actual. Para precaverse contra todos los males, la mayor parte de los cuales eran ocultos, se rodeaba de una red de prácticas mágicas, invocaciones etc, y en todas sus acciones consultaba los augurios, siguiendo adelante con ellas solamente cuando consideraba que estos le eran favorables.

CAPITULO XI

EL CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y EL TOTEMISMO

El culto del *pillán* y el culto del tótem.—El *mareupuantü*.—El culto del sol y su significación.—La *Anchūmalhuén*.—El culto de la piedra.—La luna en el concepto araucano.—Los bailes indecentes.—El *hucyeltrún*.—Los *hueyes*.—La pederastía ceremonial.—Los palenques.—La magnitud de las fiestas comunales.—Descripción de una fiesta.—Sacrificios humanos.—Antropofagía ritual.—Romances y tradiciones.—Los primeros hombres.—El diluvio y el mito del Ten-Ten.—Explicación de la leyenda.—El *Epunamín*.—Los mitos y el tótem.

En el capítulo anterior dejamos establecido que el verdadero culto de los araucanos no reconocía ninguna deidad y que el *pillán*, que algunos escritores suponían que era un dios o un demonio, no era otra cosa que el espíritu del antepasado, fundador de la tribu. Demostramos que el *pillán*, no era un ser único, sino múltiple y que su personalidad variaba según el grupo y el tótem, de manera que el *pillán* de una localidad no tenía siempre los mismos atributos que el de otra. Indicamos también que los indios no adoraban a su *pillán* y que las rogativas que le hacían se basaban sobre la reciprocidad o un supuesto derecho a su protección y ayuda

porque eran sus descendientes y luego porque compensaban de antemano los favores que esperaban recibir. con sus ofrendas y sacrificios.

El culto del *pillán* está intimamente ligado al culto del tótem, o aliado epónimo del clan, a que hemos hecho larga referencia más atrás; y la mayor parte de las ceremonias de que se halla tan llena la vida de los araucanos, no se puede describir, sin tomar en cuenta los dos cultos, cuyos vestigios sobreviven en muchas de las costumbres de los indios actuales, sin que ellos sepan su origen o significado.

Por no haberse dado cuenta de este doble culto, y por no haber comprendido el totemismo de los araucanos y las huellas que ha dejado en sus instituciones; los cronistas, misioneros y otros se hallaron constantemente frente a problemas que no podían resolver, o que resolvían de una manera bastante ingenua.

Por ejemplo; en sus invocaciones, los indios a veces se dirigían al tótem y no al *pillán* nombrándolo y manifestándose hijos o descendientes de él. Así se referían como hijos del sol o del cielo, descendientes de las piedras del mar, de los ríos, de las montañas, del agua, etc. En estos casos los misioneros daban a sus palabras, una interpretación completamente alejada de lo que querían indicar los indios.

Antü, sol; *huenu*, cielo; *lavquén*, mar; *leufu*, río, *cura*, piedra, *co*, agua, etc., eran algunos de los tótemes más comunes y más repartidos entre los araucanos. Desde luego entonces el tótem y el *pillán* llevarían estos nombres entre sus respectivos descendientes, y nada era más natural que en sus invocaciones y rogativas les dieran esos nombres, a que tenían derecho, llamándose hijos de ellos, lo que en efecto eran. Igualmente al dirigirse a ellos, se les daban la denominación de padre o madre, según la filiación era paterna o materna, explicándose de este modo la dualidad de sexo que se ha notado en los pillanes.

Pero, como decimos, los misioneros no comprendieron este sistema totémico y creían que los diferentes nombres que oían eran de otros tantos seres diferentes, distintos del *pillán*; y al ver que los invocaban y que a ellos se dirigían sus plegarias y ofrecían sus sacrificios llegaron a creer que se trataba de dioses a quienes adoraban los indios.

El Padre Valdivia debe haberse convencido de esto, porque sus sermones, su Catecismo y su Confesionario están llenos de estos conceptos v. g. "No pensáis ni digáis q, ay Dios en el cielo y otro en la tierra y otro en el mar." (1)

"¿Pues el sol, la luna, estrellas, lucero, rayo son Dios?" (2)

"¿As nombrado para reuerenciarle al Pillán, al sol, Ríos, cerros pidiendoles vida?" (3)

"As te sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al Pillán?" (4)

"El Pillán ni el Marepuante, ni el Huecuvoe no pueden quitar pecados ni pueden salir con la sangre que se hacen vuestros *neges* (sacerdotes) los pecados de los hombres" (5).

"No hay Marepuante, ni Huecuvoe, ni cosa alguna que sea Pillán, o Marepuante, ni Huecuvoe. El Sol no tiene vida, como puede dar vida a otros. Tu lo que no tienes no lo das a otro, pues como el sol q no vive, ni tiene vida, puede dar vida a los hombres enteramente. El sol no vive, ni si tuviera hijo viniera su hijo y si el Marepuante no tiene vida, como os auia de dar vida a vosotros. Mentira es muy grande dezir q el sol tiene hijo y como no hay Marepuante, así es mentira dezir q ay Pillán". (6)

(1) Nueve Sermones en lengua de Chile. Ob. cit. Sermón V. N.º 5.

(2) Breve Catecismo (Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile) Pregunta 6.

(3) Confesionario (Arte vocabulario y confesionario de la lengua de Chile) Pregunta 1. p. 5.

(4) Confesionario (Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile) Pregunta 2. p. 5.

(5) Sermones. Sermón IX. N.º 7.

(6) Sermones. Sermón IX. N.º 8.

El P. Augusta al comentar la interpretación de *Mareupuantü* por hijo del sol, dice que no ha oído la expresión entre los indios actuales y que estos ignoran semejante significado. Emite al respecto la siguiente opinión:

“A nuestro parecer el mito del *Mareupuantü* como hijo del sol cuadraría muy bien en el sistema de mitología araucana como se presenta hoy día. El *Ng'nechén* que es hombre y mujer tiene hijo que sería el *Mareupuantü* y a quien se refiere el sacrificio incruento del *mareupu* o *mareupüll* sin que de eso diesen cuenta los araucanos modernos. Ni estorba él que es hijo supuesto del sol pues bien que es cierto que los indios no creen que el sol material sea Dios, tampoco puede negarse que sus actos de culto se dirigen hacia el sol, la oreja del cordero victimado se eleva hacia allá, las invocaciones al *Ng'nechén* se dirigen al mismo lado, los espíritus convertidos en pájaros del sol, porque allí se detienen cerca del *Ng'nechén* y desde allá prestan auxilio a los hombres.”

Tanto las citas del P. Valdivia como el comentario del P. Augusta son de gran valor para el desciframiento de las antiguas creencias araucanas, aunque sus interpretaciones sean erradas. Las primeras dejan constancia que en su culto, hacían invocaciones al sol, a los ríos, a los cerros, a las piedras, etc. pidiéndoles salud y protección y ofreciéndoles sangre y otras ofrendas para aplacarlos o ganar su buena voluntad. Pero dichas ofrendas y sangre no las ofrecían con la idea de quitar sus pecados, como creía el misionero, ni tampoco reverenciaban estos seres como dioses; sino que eran sus pilanes y tótemes, de quienes derivaban su descendencia y a quienes consideraban como padre de su raza y colectividad.

El *Mareupuantü* (Doce Soles) que presenta el P. Valdivia como hijo del sol y quien había dado vida a los indios que doctrinaba, era con toda probabilidad el fundador del clan o de la tribu. Los indios al llamarse hijos de este, no habla-

ban en sentido figurado, sino como descendientes de este antepasado y con toda propiedad, porque a él, le debían la vida por haber él originado su estirpe; en otras palabras era su *pillán*. A la vez, *Mareupuantü* era hijo del sol, porque al ser este su tótem llevaría el apellido *antü* como sus antepasados. Para los araucanos esta idea era perfectamente lógica y verosímil pues el *Mareupuantü* les había dado vida al engendrar su descendencia y era hijo del sol por ser de esa estirpe; pero el P. Valdivia la interpreta de otro modo, creyendo que al ser que reverenciaban como antepasado, lo consideraban como criador.

El comentario del P. Augusta nos prueba que todavía quedan en las creencias araucanas vestigios de estas antiguas ideas, cuyo significado hoy se ha olvidado. Los pájaros del sol a que hace referencia son los mismos peucos del sol, águilas del sol o halcones del sol de que nos habla Rosales. Los indios creían, sin duda que dichas aves, cuyo vuelo a veces les llevaba más allá que lo que alcanzaba la vista eran los espíritus de sus antepasados (del tótem *antü*) que tomaban esta forma para visitar la tierra; pero que habitaban en la morada del sol su padre, en el *huenumapu* (país del firmamento) más allá que las nubes.

El mismo Padre en su "Diccionario" comprueba esta creencia de los indios. Dice: *Antukechükechü*, peuco del sol, que según los indígenas vive allí y desde allí aparece. Lo tienen como alma de uno de sus finados. *Antupaiñamku*, Águila venida del sol. Pues bien, al igual que *Mareupuantü*, estos dos antepasados eran fundadores de otras familias o clanes del tótem *antü* y para sus descendientes desempeñaban el mismo papel que el primero. Según cálculos numéricos, en tiempo de la conquista de Chile por los españoles, debían haber existido en el país a lo menos ciento cincuenta mil personas del apellido y por consiguiente del tótem *Antü*, repartidas en todas las provincias y por tanto pertene-

cientes a familias y clanes y aún tribus distintas. Los fundadores de estos diferentes grupos tendrían nombres distintos aún cuando su apellido era el mismo; de manera que el *pillán* o antepasado reverenciado no tendría el mismo nombre en todas partes; y esto ha dado lugar a confusiones y apreciaciones erradas respecto de los seres que se suponían dioses de los indios. Naturalmente con la decadencia del totemismo y el olvido del verdadero origen y significado de estos numerosos personajes, comenzaron a formarse al rededor de ellos, los mitos y leyendas que hoy son tan difíciles de descifrar.

Otros cronistas y escritores han visto en estos mitos, una deificación del sol. El Fray Alonso Fernández, citado por Medina en su "Aborígenes de Chile", dice: "Los indios de Chile adoraban al sol, la luna y algunos otros idolillos." (1)

Quiroga dice: "en lo espiritual no reconocen los chilenos religión alguna aunque varios adoraban al sol." (2)

Orelie A. Tournens también dice: "Adoraban principalmente el sol". (3)

En vista de las citas que acabamos de dar, Guevara supone que el culto del sol, que cree ver establecido entre los araucanos, fué introducido entre ellos por los incas.

"En la propagación de sus nociones religiosas aparecía en primer término el culto popular del sol—.

"El papel preponderante que el culto de la deidad luminosa había tomado a la llegada de los españoles, se atestigua con pasajes de los cronistas i lexicógrafos de la lengua indígena.

El culto del sol aparece, pues en un fondo real en el conjunto de prácticas rituales de los araucanos, aunque en

(1) Historia Eclesiástica.

(2) Compendio histórico de los más principales sucesos de la conquista y guerra del Reino de Chile. p. 100.

(3) L'Araucanie. Ob. cit. p. 15.

contornos un tanto borrosos. Esto se explica en el hecho de que al arribo de los españoles la raza superior de los incas comenzaba a imponer sus nociones religiosas a la inferior la araucana, la cual conservando las suyas, se asimilaba en cierta proporción las importadas" (1).

Nuestra interpretación de los hechos anotados, es distinta. Sin negar que en el centro y norte del país, el culto del sol, importado por los incas, puede haber dejado algunas huellas, no atribuimos a ellos mayor importancia, por cuanto la dominación incaica fué muy corta para producir grandes cambios en la psicología del pueblo, especialmente entre los araucanos quienes vivían fuera de la zona de influencias directas y sobre todo tomando en cuenta que los indios chilenos no adoraban a ningún ser, ni aún en tiempo de la llegada de los españoles como queda comprobado por las numerosas citas que más atrás hemos reproducido, de las crónicas de aquellos tiempos.

Al encontrar entre los indios de Chile la repartición casi universal del tótem *antü* y al ver que en el culto de sus antepasados, este figuraba con tanta frecuencia en primer término, se ha supuesto que se trataba de un culto especial del sol y que adoraban este astro como deidad; cuando la verdad era que el sol era para una gran parte de ellos, el antepasado de quien creían descender.

No es de extrañarse que entre los peruanos el sol también ocupara el primer lugar en su teogonía, porque el culto del sol en forma de tótem u como antepasado ya deificado, era casi universal entre los indígenas de América, como también lo es o lo ha sido en muchas otras partes del mundo, en todos los tiempos.

El P. Valdivia es el único autor que conocemos que menciona el *Mareupuantü* como hijo del sol.

(1) Folklore Araucano. Ob. cit. pp. 230 y sig.

Havestadt dice en su vocabulario: "*mareupuantü*, ranulae, quas superstiosè colunt, ranas que veneran superstiosamente."

Febrés trae "*mareupuantü* un sapo de superstición que dicen que encante".

Al tratar del totemismo de los araucanos, observamos que los indios, cuando el tótem era algún objeto inanimado o alguna fuerza de la naturaleza, lo simbolizaban por medio de algún ser vivo, que lo reemplazaba como materialización del tótem en sus ceremonias y ritos. Es probable que en este caso, la rana era la materialización o simbolización del *mareupuantü* al igual que otra especie, *arumco* o *ngenco* (dueño del agua) simboliza el tótem *co* agua.

Los araucanos atribuían poderes especiales a estos bac-tracios y además de las dos especies mencionadas, tenían supersticiones respecto del *gaquin* y del *linqui*; otras variedades.

Febrés dice: *gaqui* o *gaquiñ*, sapo o rana grande: dicen que la que lo tiene en su poder es buena médica y acertada hasta en los partos".

Linqui era apellido y tótem bastante común en la región vecina a Valdivia en tiempo de la conquista.

Entre los mitos que se relacionan directa o indirectamente con el sol, encontramos él de la *Anchimallén* o más bien *Anchümalthuén*, que los cronistas tradujeron por mujer del sol. *Olivares* dice: "La *Anchumallacin*, que quiere decir mujer del sol es para ellos una señora joven tan bella y ataviada, que es cosa rara que no teniendo algún particular respecto al sol, se lo tengan tan grande a la que piensa ser su esposa" (1).

La falsa traducción de esta voz por mujer del sol en vez de mujer sol o sol mujer, que es su verdadero significado

(1) Hist. Mil. Civ. etc. Ob. cit. p. 51.

ha sido la causa de un concepto errado respecto del ser que representaba. Olivares cuya imaginación fértil le hizo caer en numerosos errores al tratar de las ideas y costumbres de los indios, supone que representaba la luna, idea que jamás sostuvieron los indios.

Tenía razón el padre al encontrar en muchas regiones, que la *Anchümalhuén*, corrupción de *Antümalhuén* era mucho más conocida y respetada que el sol mismo; y esto es muy fácil de explicar, sin recurrir a fantasías religiosas que jamás han soñado los indígenas. Hemos indicado que en tiempo de la conquista y por mucho después, los indios chilenos solamente reconocían la filiación materna, y que por este mismo motivo, el espíritu ancestral de la colectividad era casi siempre de sexo femenino. El *pillán* cambió de sexo con la introducción de la filiación materna. Las supervivencias de estas ideas se hallan en la dualidad de aspecto del *pillán* de los indios modernos y del *Ngenchén* que poco a poco ha ido reemplazando a aquél.

Con la desaparición del totemismo, la *Anchümalhuén* ha pasado a la categoría de mito y aunque los indios recuerdan la denominación la dan formas y atributos que están muy lejos de concordar con la idea primitiva.

Hablando del sistema religioso de los araucanos, Molina incluye la *Anchümalhuén* entre los "Genios, los cuales presiden particularmente las cosas creadas Hay allí (en el mundo de los espíritus) varones y hembras; estas permanecen siempre vírgenes, porque la generación no tiene lugar en el mundo intelectual. Los varones se nombran Gen (*ngen*) que quiere decir señores, sino es que también sean los *Gin* de los Arabes. Las hembras las llaman *Ameimalghen* esto es, las ninfas espirituales: las mismas hacen acerca de los hombres el oficio *Lari*, o de espíritus familiares. No hay algún araucano que no se alabe tener una a su servi-

cio, *Nien cai ñi anchimalghén*: yo tengo aún mi ninfa dicen cuando salen bien en cualquier negocio. (1)

Febrés también escribe *Amchi-malghén*, duende, imágen o cosa de la otra vida", No sabemos con certeza cual de las dos formas es la correcta. Si fuera *amchi* en vez de *anchü* (forma huilliche de *antü*) podríamos pensar en la derivación de *am*, espíritu, *am che*, gente espíritu, *am che malghén*, gente espíritu femenina, o mujeres espíritus, lo que no cambiaría la interpretación que hemos dado a la palabra, que según Córdoba y Figueroa representaba un ser que "les notificaba de lo adverso para precaverlo o de lo próspero para celebrarlo: reputábalo por su deidad tutelar," (3) Este concepto coincide con el papel que desempeñaría al ser uno de sus pillanes o espíritus ancestrales.

El P. Augusta, en su Diccionario, da la voz *anchumallén*, trasgo, duende, que aparece en figura de un pigmeo" que corresponde más o menos a lo que dicen Febrés y Molina.

Los mismo argumentos y razones que hemos aducido respecto al culto del sol, pueden aplicarse al llamado culto de la piedra, del que tanto se ha escrito en Chile.

Después de *antü*, sol, *huenu*, cielo, y *Pillán* espíritu ancestral, uno de los tótemes y apellidos más comunes en Chile era aquel de *cura*, piedra.

En muchas localidades quedan tradiciones de piedras especiales, reverenciadas por los antiguos pobladores y que han sido llamadas piedras sagradas, en la suposición que los indios las adorasen. Es verdad que muchas de ellas eran objeto de culto, pero no en el sentido supuesto, sino más bien porque en ellas residían los espíritus de sus antepasados a los cuales habían servido de tótem y de donde se derivaba su apellido.

Muchas de estas piedras se conocen hoy con el nombre de

(1) Comp. de Hist. Civil. Ob. cit. Cap. V. Lib. II.

(2) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 26.

pedras de tacitas, por las perforaciones que ostentan en la superficie. Dichas perforaciones son casi siempre circulares, de una profundidad que varía de unas pocas líneas hasta treinta o cuarenta centímetros y colocadas generalmente sobre un plan horizontal. Se ha considerado que servían de morteros para moler granos u otros materiales, pero en nuestra opinión, este empleo en los casos donde se ha efectuado, ha sido enteramente secundario.

Creemos que en los párrafos que copiamos en seguida, Guevara expresa lo que fué su verdadero destino original.

“Como hasta la mitad del siglo XIX los indios del valle de Mataquito se reunían una vez al año, el día de Corpus, según parece, alrededor de las piedras escavadas que se encuentran en esos lugares.

“Danzaban en torno de ellas i seguramente ahí mismo se efectuaban alguna fiesta para comer y beber, pues hasta el último tercio del siglo pasado existía en Palquibudi la tradición de que la escavación mayor de la piedra era la fuente que correspondía en las reuniones al jefe principal y las menores o platillos a los secundarios.

“En la piedra de Kuralhue, en el boquete de Callaqui, los indios que viajan de un lado a otro de la cordillera se detienen y jiran en grupos a su alrededor invocando su protección para el viaje. Depositán en seguida en los hoyos las ofrendas usuales. (Cañas Pinochet).

“El autor recogió de los indios y moradores chilenos de Picoquén, Angol, donde se halla la piedra de “El Retiro” la tradición de que los crisoles, como llamaban las perforaciones, servían a los antiguos araucanos para llenarlas de sangre de animales sacrificados i untar en ellas las flechas i lanzas.

Persiste todavía entre los indios la costumbre de propiciar a la piedra de Retricura (Piedra de Amparo) en el camino de Curacautín a Lonqimay, con invocaciones y ofrendas.

“En una tradición que anotó el doctor don Rodolfo Lenz sobre esta piedra se dice: “Así está desde muy antiguamente; los antepasados hicieron así; por eso así todavía se está haciendo”. (Estudios Araucanos)

“Los indios de la costa al depositar ofrendas en la piedra de Erkitúe, de Toltén formulan todavía una invocación, resto tal vez de otra remota.

“Todas estas prácticas son supervivencias fragmentadas de un solo ritual antiguo para pedir la lluvia tan benéfica a los pueblos sembradores y colectores de frutos naturales, a una potestad que no ha podido ser otra que *Pillán*, incluida al culto solar.....

“Cuando no era sangre lo que en las escavaciones quedaba espuesto, no cabe duda que allí se depositaba licor sagrado o agua que antes se hacía correr por los surcos. En aquellas en que las cavidades no estaban comunicadas como las del valle de Mataquito i tantas otras, los líquidos debían distribuirse por algún procedimiento manual.

“Los depósitos hacían el mismo oficio que posteriormente el *llangi* o aparato que sostenía la artesilla con la sangre propiciada al poder superior o a *Pillán*, principal personaje del *folklore* araucano desde la conquista española por consiguiente de una época anterior.

“Periódicamente debieron concurrir, pues, a estos sacrificaderos las agrupaciones de la zona. Las familias traían animales i ofrendas para pedir lluvia i por lo tanto, alimentos i pesca abundante.

“Un mágico hacía la invocación; jirábase en torno de la piedra i la sangre del animal sacrificado revuelta con chicha i harina quedaba en los hoyos, despues de las aspersiones, inmersión de armas i otras manipulaciones májicas con el corazón de la víctima. Este ritual era, por cierto un tramsunto del peruano en sus partes esenciales” (1).

Pero en lo que no estamos de acuerdo con este autor es en cuanto a la relación que quiere ver entre el culto chileno (lo que hemos visto era puramente totémico) y el de los incas en que el sol era ya deificado. Esta idea la expresa como sigue: "Es lógico afirmar entonces que las piedras chilenas escavadas constituyen una de las representaciones del culto del sol en relación con la lluvia. Numerosos hechos comprueban este aserto. Ante de que la influencia peruana se dejara sentir en el territorio que los conquistadores llamaron Arauco, dominaba en las tribus que lo poblaban el animismo de origen remoto, que difería del peruano por su falta de imaginación. Rendíase culto entonces a los animales, a las plantas, lagunas, ríos, arroyos, montes, rocas lugares con alguna particularidad topográfica o física. Se consideraban habitados por un espíritu aliado del hombre" (1).

Lejos de probar el aserto de la primera parte de este párrafo, la última da una directa confirmación de nuestra opinión que todos los objetos que en ella se enumeran, eran tótemes y que el espíritu que los habitaba no era otro que el ser epónimo que constituía el verdadero tótem, aliado del fundador de la comunidad y por tanto de todos sus descendientes. Si examinamos la lista que nos propone Guevara veremos que entre los tótemes que hemos nombrado como comunes entre los araucanos, no falta ninguno de los objetos indicados: v. g. *lemu*, bosque; *lavquén*, lago o mar; *leufu*, río, *máhuída*, monte; *cura*, piedra; etc.

Parece haberse ofuscado el señor Guevara por creer que el tótem debía ser exclusivamente animal o ser vivo; pero hemos demostrado que entre los araucanos, como entre la mayor parte de las tribus y pueblos que han salido de la condición de cazadores, para emprender las faenas agrícolas, los tótemes de más trascendencia son los que se re-

fieren a las fuerzas naturales y en especial los que se relacionan con los cambios atmosféricos u otras condiciones naturales o sobrenaturales que podían afectar directa o indirectamente, en concepto de los indígenas, el resultado de sus siembras.

Las piedras con excavaciones y otras que llamaban la atención por su forma, su situación o por otro motivo cualquiera, no solo eran los lugares de las rogativas para pedir lluvias, sino para las rogativas de cualquiera especie porque en todas ellas se dirigían a los mismos seres.

Otro vestigio de la idea de ser estas piedras la morada de los respectivos pillanes y tótemes, lo hallamos en el mito del Ten-Ten y el Cay-Cay, tal como perdura entre las tribus huilliches de la costa. Según esta leyenda, los que no alcanzaron a escapar del diluvio se convirtieron en peces, en animales marinos y en piedras, señalándose todavía varias de estas últimas que tuvieron este origen. Cuando se pobló nuevamente la tierra, estos seres, se juntaron con las indias que bajaban a las playas y engendraron hijos en ellas, los cuales eran los fundadores de diversas familias y quienes llevaron después el apellido del ser que los engendró. Todavía hay indios que reclaman descendencia de estas piedras.

La luna *cüyen*, aunque no figuraba entre los tótemes araucanos (en cuanto hemos podido averiguar) desempeñaba sin embargo, un papel importante en las creencias de los indios, y tal vez por este motivo, a menudo se la ha confundido con la *anchümalhuén*.

Según las supersticiones indígenas, la luna era un ser o espíritu que encerraba en sí el principio de la fecundidad y era el ser tutelar de la generación. Las siembras se comenzaban con la luna nueva y se creía que germinaban durante su crecimiento. La luna nueva la figuraban como una doncella, la luna llena como mujer embarazada y la luna menguante como una vieja que iba secándose por la edad. Todavía em-

plean los vocativos *cüyen ülcha* (luna doncella), *cüyen ñuque* (luna madre,) *cüyen cushe* (luna vieja). Además tienen muchas otras expresiones en que figura la luna, casi todas relacionadas con la fecundidad de la mujer o las funciones sexuales: ej: *prapan cüyen* (luna que se hincha, creciente); *opun cüyen* (la luna cuyo vientre se llena); *naghi cüyen*, (se deshinchó la luna, literalmente se desbarrigó); *cüyen-nagnán*, (estar en celo la mujer); *cüyentün* (la menstruación.)

Entre los araucanos antiguos, una de las denominaciones que daban a las *machis* mujeres, era la de *ngencüyen*, dueña de la luna, y en este papel debía, procurar por sus influencias, hijos a las mujeres estériles; que dicho sea de paso, era también una de las funciones de los *machis* llamados *hueyes*. La *ngencüyen* también proporcionaba remedios para regularizar la menstruación. En la actualidad existen entre ellos supersticiones semejantes y llaman a las viejas que se dedican a estas funciones *paillacüyen* cuya significación literal no hemos podido averiguar.

Las noches de luna eran ocasiones de grandes fiestas y bailes comunales y en ellas tenían lugar generalmente las danzas llamadas indecentes por los cronistas. Es muy probable que estos bailes eran ceremonias en que celebraban la generación, como acontece entre muchos otros pueblos primitivos. Los bailes eran acompañados de cantos y gestos lascivos y estas reliquias han quedado, sin que los indios se den cuenta de las ideas que las dieron origen:

Los cronistas nos dan numerosas noticias de estos bailes, pero ninguno ha dejado un cuadro completo de ellos, aún cuando Nuñez de Pineda da algunos detalles de uno que presencié y que según él se llamaba *hueye!prún*. Dice así: "en medio del palenque estaba hincado o clavado un árbol de canelo muy crecido y porque no blandease o se hiciese pedazos al tiempo que más necesario fuese, por ser madera

vidriosa i delicada, le tenían liado a otros árboles gruesos y fornidos de donde pendían unas maromas gruesas, que sus extremos llegaban a fijarse en otros postes firmes y robustos que de estribos servían a los bancos del baile y al palenque.

“Salieron diez o doce moretones desnudos y en carnes, tiznados con carbón y barro hasta los rostros. Estos danzantes ridículos traían ceñidas a la cintura unas tripas de caballo bien llenas de lana, y más de tres o cuatro varas a modo de cola, colgando, tendidas por el suelo; entraban y salían por una y otra parte bailando al son de los tamboriles, dando coladas a las indias, chinas y muchachas, que se andaban tras ellos, haciéndoles burlas y riyéndose de su desnudez y desvergüenza.”

“Después de haber andado de la suerte referida por entre todo el concurso de hombres y mujeres, subieron por las maromas que a modo de jarcias estaban puestas por las cuales subían a lo alto y volvían a bajar y otras veces se pasaban sobre los estribos de los andamios, de los cuales pendían las puntas de las maromas y se ataban en las partes vergonzosas un hilo de lana de un dedo de grueso, de donde les tiraban las mujeres y muchachas, bailando los unos y los otros al son de sus instrumentos. Y esta es la fiesta más solemne que entre estos bárbaros acostumbraban” (1).

Termina la relación diciendo: “y en aquellas ocasiones ninguno atiende más que a beber, a bailar y cantar, y también a encontrarse cada uno con la mujer que puede o que desea.” (2)

En semejantes fiestas la licencia aún entre las mujeres casadas era grande y casi ritualística. A ellas se refieren los autores cuando dicen: acontece que las mujeres de los unos se revuelven con los otros; y eran en estas ocasiones cuando

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 135.

(2) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 137

tuvieron lugar aquellas uniones que los españoles llamaban incestuosas.

Febrés afirma que uno de estos bailes indecentes se llamaba *thi'haquechiprún*, bailar en cueros o desnudo, como acostumbraban o han acostumbrado en sus borracheras y machitones. *Thilhanclen*, estar desnudo.

El Padre Sors dice que "sus bailes son muy feos y no se pueden ver sin ofender la honestidad" (1).

Pérez García habla del *hueyel prún* y también lo califica de deshonesto.

Otros bailes de esta naturaleza eran el *pillán prún* y el *cungalén prún* o *cügalén prún*, baile del tótem el cual Pérez García llama *cunguén prún*.

Es evidente que el *hueyel prún* debe haber sido originalmente el baile de los *hueyes*, que según Febrés, significaba los sodomíticos, pero esta denominación se refiere a sus funciones y no explica el verdadero sentido de la voz, el cual no hemos podido determinar, porque ninguno de los diccionarios trae raíz alguna de que se puede derivarse. Creemos probable que tendrá alguna relación con la generación, pero no avanzamos ninguna teoría al respecto. Sin embargo las funciones del *hueye* tenían que ver con la dualidad de sexo de los pillanes y en algunas de las ceremonias araucanas, la pederastía asumía una forma ritual. Los *hueyes*, de que hablan casi todos los cronistas, desempeñaban el papel de ambos sexos, abierta y públicamente, como parte ceremonial de algunas de las fiestas, en las cuales simultáneamente oficiaban como hombre y mujer. Sus ayudantes en estas funciones se llamaban respectivamente el *pillanhuentru* y la *pillándomo*, pillán hombre y pillán mujer; mientras él recibía un nombre dual que refería al doble papel que ejercía—*pillán vucha* y *pillán cushe*, pillán viejo y pillán vieja. En las

(1) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 86.

ceremonias actuales todavía figuran los acólitos con los mismos nombres, aunque las prácticas indecentes en que tomaban parte han desaparecido.

Gerónimo Pietas refiriéndose a la pederastía dice: "hay también muchos indios que usan el nefando, y estos traen una divisa pública en gargantillas, anillos y otras alhajas femeniles; no andan con montera, ni sombrero y son muy estimados y respetados así de los indios como de las indias, porque con ellos hacen oficio de mujeres y con ellas oficio de hombres" (1).

La pederastía, aparte de la ceremonial, era considerada vituperable y vergonzosa y los que la practicaban eran despreciados. Núñez de Pineda dice: "Sólo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia, que él que usa el oficio de varón no es baldonado por él, como él que sujeta al de la mujer y a esto llaman *hueyes* que en nuestro vulgar lengua quiere decir nefandos y más propiamente putos, que es la verdadera explicación del nombre *hueye*. Y estos no traen calzones sino un mantihuela por delante que llaman *punus*, acomodándose a ser *machis* o *curanderos* porque tienen pacto con el demonio;" (2).

Más adelante el mismo cronista al describir una curación por uno de estos *machis*, dice que era de los que "llaman *hueyes*" ... traía en lugar de calzones un *puno* que es una mantihuela que traen por delante por la cintura por abajo, al modo de las indias y unas camisetas largas encima: traía el cabello largo, siendo así que todos los demás andan trenzados, etc." (3).

El padre Martín Gusinde dice que vió *machis* en los alrededores de Coñaripe y de Boroa, y también al éste de Temuco y que "siguen la acostumbrada inversión del sentido sexual,

(1) Gay. Doc. I. p. 488.

(2) Cautiverio Feliz. p. 107.

(3) Cautiverio Feliz. p. 158.

lo que se comprueba por su modo de vestirse y por la preferencia que dan a alhajas y adornos femeniles" (1).

Vestigios de estos bailes indecentes y licenciosos quedan aún hoy día, especialmente en el *choiqueprún* (baile del avestruz), en el cual los bailarines provocan las risas de los concurrentes por sus movimientos y acciones obscenos y lascivos y por las libertades que tienen con las mujeres, sin que esto se considere reprehensible o que se ofendan las damas.

Pero, no es de creer que estas costumbres se hallaran únicamente entre los araucanos. En todas partes del mundo han existido costumbres parecidas, y las relaciones del descubrimiento de las diversas regiones están llenas de descripciones de prácticas semejantes.

En los templos del Sol del antiguo imperio peruano, los sacerdotes practicaban los mismos vicios y ceremonias y ninguno de los cronistas deja de hablar de la pederastía activa y pasiva de estos ministros de la religión.

Cieza de León dice que los indios de Cali, de Guayaquil, de Guanuco, de Chinchas y de muchas otras partes usaban el pecado nefando como ceremonia religiosa. Al resumir sus observaciones sobre esta práctica, dice: "Y en estotros (pueblos) por los tener el demonio más presos en las cadenas de su perdición, se tiene ciertamente que en los oráculos y adoratorios donde se daban las respuestas, hacía entender que convenía para el servicio suyo que algunos mozos desde su niñez estuviesen en los templos, para que a tiempo y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solemnes, los señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía.

"Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio tiene un hombre o dos o más según es el ídolo, los cuales andan vestidos como

(1) Medicina y Higiene de los Araucanos. p. 97.

mujeres dende el tiempo que eran niños y hablaban como tales y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con estos, casi por vía de santidad y religión, tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales..... y para ser sacerdotes y guarda de los templos..... y el demonio no se contentando con los hacer caer en pecado tan enorme les hacía entender que el tal vicio era especie de santidad y religión" (1).

Vaca de Castro, en una carta fechada en Noviembre 24 de 1542, dirigida al Emperador Carlos V, dice: "En la provincia que he dicho.....que se llama Collao..... savido como ay yndios que tienen por costumbre vsar el pecado abominable entrellos y andan vestidos de abito de yndias. (2) Igual cosa dice Pedro Pizarro (3).

Bandalier dice que todavía existía la costumbre entre los indios de Nuevo Méjico, a fines del siglo XIX y que en el siglo XVI se practicaba públicamente.

No existen mayores detalles de estas ceremonias y costumbres en Chile por razones fáciles de comprender. En las regiones dominadas por los españoles, estos castigaban cruelmente semejantes prácticas, de manera que los indios las ocultaban cuidadosamente. Luego muchas de ellas se practicaban solamente en las reuniones de las sociedades esotéricas, las cuales eran accesibles unicamente a los iniciados. Más difícil era presenciarlas en territorio aún no dominado, de manera que los cronistas solamente las conocían de referencias, y la única relatada por un testigo de vista es el *Hueyelprún* descrito por Nuñez de Pineda.

Este último cronista, al referirse a la reunión en que se

(1) Crónica del Per. Cap. LXIV.

(2) Cartas de Indias. p. 491.

(3) Relación del Descubrimiento del Perú, p. 280.

efectuó dicho baile, habla repetidamente del palenque en que bailaban los indios.

De diferentes fuentes, hemos podido reunir detalles que representan esta construcción como esencial en las grandes fiestas y ceremonias, especialmente cuando tomaban parte en ellas todo un *aillarehue*.

Al parecer, el palenque a que se refiere nuestro autor, era un tabladillo en cuadro, con gradas que subían en forma de pirámides truncadas, rodeadas por bancos reservados para los caciques, úlmenes y personas de importancia. Sobre ese tabladillo, o andamio hecho de tablones, efectuaban sus bailes, sus cantos y sus representaciones enmascarados y probablemente algunas de sus invocaciones. La primera grada tendría más o menos una vara de altura del suelo, y las demás un poco menos, una sobre otra. El tablado de arriba era de considerables dimensiones, y consistía en una plataforma o podemos decir un proscenio en que se efectuaba la representación. En el centro se levantaba un árbol de canelo, símbolo obligado en todas sus fiestas y ceremonias. Este árbol se afianzaba con gruesos cordeles o maromas, sujetas a firmes estacas plantadas a las cuatro esquinas del andamio, de la manera descrita por Nuñez de Pineda.

El *meliu* o palenque, se levantaba en el centro del *lepun* o plaza de armas de la agrupación.

Nuñez de Pineda, esparcidos por su relación, nos proporciona los siguientes detalles respecto de los andamios o palenques: "los que íbamos a caballo desmontamos de ellos en frente del palenque y del andamio que tenían hecho por sus bailes y entrenamientos, y en medio del estaba puesto un árbol de canelo de los mayores y más fornidos que pudieron hallarse, con otros adherentes de sogas y maromas que pendían dél para hacer sus ceremonias..... adonde bailando y cantado estaban los mocetones con la plebe y con el común concurso.....Asentáronse todos

a la vista de los que estaban cantando en las gradas y escaleras del andamio.....arriba a la grada más alta del andamio, adonde estaba el común de la plebe bailando y cantando en altas voces.....aquella muchedumbre de cantores y cantoras, que estaban bailando al pie de los andamios, en la primera grada, que estaría del suelo una vara y había sobre ella otras cinco gradas, a distancia de tres cuartas más o menos las unas de las otras. como el andamio y las gradas estaban en cuadro.etc.

Rosales dice que estos andamios se llamaban *meliu* que quiere decir cuatro esquinas o costados. "Y luego se suben en unos bancos o tabladillos altos que llaman *Meliu* y allí prosiguen bailando y cantando" (1).

González de Najera menciona estos andamios y da una descripción de una de las fiestas que antiguamente celebraban en ellas.

"Muchas veces se congregan los indios a festejar sus borracheras y señaladamente cuando han tenido alguna victoria. Juntanse pues en un verde y ameno campo, cerrado de arboledas con gran provisión de cántaros de su bebida de que llevan cargadas sus mujeres, en el medio del llano plantan un pimpollo o un árbol nuevo de limpio y derecho tronco y en la cima muy acopado de hoja el cual árbol llaman de canela (aunque no es de los verdaderos que se crían). En lo alto a la redonda de sus ramas, ponen las cabezas de los españoles que han muerto, cada una en su rama, de manera que se ven los rostros desde fuera, las cuales tienen adornadas de flores y guirnaldas, y aún les ponen sus mismos zarcillos algunas indias. A la redonda del árbol tienen puestos en círculo bancos de tablones, que son los puestos de los caciques y capitanes y no digo asientos porque están siempre en pie. De las ramas donde están las cabezas bajan unas cuerdas de lana de diferentes colores, que cada uno viene a tener en

(1) Ob. cit. p. 150.

la mano un cacique de las que están a la redonda del árbol puestos de pie sobre los bancos como lo dije. La demás gente anda a la redonda de los bancos por un espacio del campo, todos en hileras, con figuras y disfraces tan varios, ridículos y disparatados que no se pueden bien referir" (1).

Puestos finalmente de la manera que he dicho, al estruendo de sus confusos y bárbaros instrumentos de tamboriles cornetas hechas de las canillas de piernas de españoles, que hacen un son más desconcertado y triste que alegre, y bailan todos moviéndose a unos mismos tiempos, encogiendo y levantando los cuerpos al mismo son que tocan, sin descomponer los brazos ni levantar los pies del suelo más que los calcaños; y al mismo son van también tirando los caciques las cuerdas de lana desde sus bancos do están de pies, de manera que al compás del general movimiento y modo de común baile, *hacen también menear o bailar las ramas con las cabezas que están en ellas* (2). Y lo que es de notar es, que

(1) Desengaño y Reparó, etc. Ob. cit. pp. 54 y sig.

Aquí no habla de los andamios y palenques de la forma indicada por Núñez de Pineda; pero el árbol de canelo y las maromas que pendían de él son los mismos en ambos casos, aun cuando su uso parece haber sido distinto; tal vez debido a la diferencia en la naturaleza de la fiesta, o bien por tratarse de una localidad diversa.

(2) Este baile se llamaba *Loncoprún* (baile de las cabezas); y era con toda probabilidad la forma original de ejecutar esta danza, que, al parecer, tenía un significado ritual. En tiempos más modernos, el *loncoprún*, como hemos visto en otro capítulo, perdió este carácter, y ha sufrido serias modificaciones; no quedando de la antigua ceremonia más que el nombre del baile. En la actualidad, para justificar este nombre, han inventado ciertos movimientos de la cabeza que ejecutan los que bailan, movimientos que varían según la comarca. En la región de Temuco, según Manquilef, es un baile con que saludan el cacique o *lonco*, de una reducción vecina, cuando hace una visita de etiqueta, y en este caso derive su denominación de este hecho; así que *loncoprún* sería el baile del cacique. En otras partes es un baile que ejecutan en sus fiestas y en el cual los bailarines mueven constantemente la cabeza (*lonco*) en todo sentido, al son y a compás de la música, y por este motivo lo llaman baile de la cabeza. Es evidente, sin embargo, que primitivamente debe haber tenido el sentido que refiere González de Nájera, en su descripción.

no hay indio por muy turbado que esté del vino, que jamás deje la lanza de la mano, y así su piquería hace muestra y forma de un circular escuadrón. Entre toda esta gente que anda como fuera de sí anda gran número de mozas y muchachos con varios vasos llenos de sus vinos dando de beber por todas las hileras a los que bailan.

Cantan todos al son que dije, levantando o bajando a un tiempo el tono o voces, así como los cuerpos en el baile y se les suelen pasar días y noches enteras sin tomar algún reposo. Vánse refrescando a menudo con las bebidas, hasta que el cansancio y demasiada embriaguez los va derribando por aquellos suelos" (1).

En seguida refiere la manera que tenían de atormentar y matar a los prisioneros de guerra en estas fiestas, cuya descripción la damos en otra parte.

Según Nuñez de Pineda, los andamios se hallaban dentro de un espacio cercado en triángulo por ramadas y abrigos donde se refugiaban los concurrentes para comer y dormir y donde se guardaban los animales licores, etc., que se destinaban a la fiesta. Describiendo la fiesta ofrecida por el Toqui general, Ancanamón, dice: "nos arrimamos hacia la parte descubierta que hacía el cuartel, formado en triángulo, hechas sus ramadas a modo de galerías, adonde tenían las botijas de chicha los carneros, las vacas, ovejas de la tierra, y lo demás necesario para dar de comer y beber a los forasteros huéspedes" (2).

Hablando de otra gran fiesta, dice: "El distrito que ocupaban era más de dos cuadras de largo, cercado por dos lados en triángulo de unas ramadas a modo de galerías, cubiertas y cerradas por la poca seguridad del tiempo: estas galerías tenían sus divisiones y aposentos, adonde los parientes y deudos del que hacía el festejo, tenían las botijas de chicha

(1) Desengaño y Reparó. Ob. cit. p. 55.

(2) Cautiverio Feliz. Ob. cit. p. 120

carneros, ovejas de la tierra, vacas y terneras con que ayudaban al cacique pariente al gasto de aquellos días que serían más de cincuenta divisiones”.

Para dar una idea de la magnitud de algunas de estas fiestas y del enorme gasto que demandaban, entresacamos otros pormenores que nos da el autor respecto de esta misma reunión:

“Toda aquella noche estuvo la plebe y el común cantando y bailando en el palenque y en diferentes fogones más copiosos con abundancia de manjares para el sustento ordinario de aquella muchedumbre; que con particular cuidado los dueños de la fiesta tenían dispuesto el gasto de aquellos días por sus turnos, dando de comer y de beber lo necesario cada día entre seis o siete caciques de los parientes y amigos del principal motor de aquella fiesta, con tal concierto y orden que por las mañanas salían de los ranchos donde de noche se recogían los caciques principales y se iban a sus lugares y asientos señalados, y allí les llevaban de almorzar y de comer a cada parcialidad, de que participaban todos los de ella; y a los que estaban sustentando el baile en los andamios y gradas del ordinario concurso les llevaban aparte sus ollas de guisados y gran suma de asadores de carne, que puestos en el fogón que tenían en medio, iban comiendo todo lo que querían y cuando les parecía. Atrás de esto les llevaban más de cuatrocientos *mencues* o tinajones de chicha, para que fuesen repartiendo a todos los que llegaban. Y a los danzantes y cantores, que siempre estaban con los jarros o *malhues* en las manos brindándose los unos a los otros; lo propio hacían con las demás parcialidades, si bien con más concierto y más regalo, porque a los caciques les daban de comer espléndidamente, varios guisados de pescado y mariscos, aves, perdices, tocino, longanizas, pasteles, buñuelos, tamales, bollos de potros y maíces y otras cosas, poniendo a cada parcialidad, conforme a la gente que tenía, ciento u doscientos cántaros

de chicha; que cuando más se suelen juntar en ordinarias borracheras y festejos veinte o treinta parcialidades (levos) y en ésta se juntaron más de cincuenta, con que el gasto que había cada día de chicha, era más de cuatro mil botijas. Y no era mucho para más de doce o catorce mil almas que se hallaron en aquel festejo, indios, indias, chinas y muchachos.

De esta suerte se continuaron seis días aquellos regocijos y fiestas, habiendo de ser ocho los dispuestos y señalados, porque el gasto fué grande. Acabada la fiesta a los seis días porque el tiempo no dió lugar a más por ser tan riguroso" (1).

En estas ocasiones, asistía todo el mundo y las rancherías quedaban casi abandonadas. Dice Rosales que "llegado el día de la borrachera, concurren de todas partes, hombres, mujeres y viexos y los enfermos se animan y van aunque sea arrastrando" (2).

La relación que acabamos de dar de González de Nájera ofrece algunos puntos de interés que conviene examinar: primero la costumbre de conservar las cabezas de los enemigos común a todas la tribus sud-americanas, era también observada por los indios chilenos; pero la exhibición de ellas en las ramas del árbol sagrado, disecadas y engalanadas, es una práctica que no hemos encontrado en otro pueblo. Dichas cabezas se guardaban como valiosos trofeos, y se sacaban solamente en las grandes ocasiones.

Luego, la ceremonia de cimbrar o remecer el árbol sagrado en el cual estaban colocadas las cabezas, debe tener algún significado especial cuyo origen se ha olvidado. Sobrevive en la actualidad, en la ceremonia del *Ngeicurehue* (remecer el *rehue*) que se practica en circunstancias especiales por las *machis*, como más adelante veremos.

Las cabezas que figuraban en estas ceremonias se obtenían de los prisioneros de guerra que se sacrificaban en las fiestas,

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 206-207.

(2) Hist. del Reino de Chile. I. p. 142.

como ofrenda al *pillán* y al tótem. Antes de consumir el sacrificio, el prisionero era sometido a largos y crueles tormentos; costumbre que también era muy generalizada entre las tribus de indios de ambas Américas.

Esto se hacía en parte para vengarse de las muertes de sus deudos en la guerra y en parte por atribuirse al tótem y al antepasado los mismos sentimientos de venganza que a ellos, y que por tanto debían de agradecerles los sufrimientos y suplicios efectuados en las personas de sus enemigos.

La antropofagia que tenía lugar durante estas ceremonias queda completamente confirmada por el testimonio de casi todos los cronistas. Sin embargo, esta antropofagia era casi siempre ritualística y formaba parte del culto de los antepasados. Era una ceremonia en que comulgaban no solamente los concurrentes sino también el tótem y el *pillán*, por la sangre que les ofrendaban y las aspersiones que hacían con la misma. Todos tomaban parte en la comunión comiendo una parte del sacrificio y esto se hacía, fuera la víctima humana o simplemente algún animal y con una chupada de la sangre del corazón que aún latía.

Los araucanos no eran antropófagos en el sentido de satisfacer sus apetitos con carne humana, como hacían tantas otras tribus sud-americanas, si hemos de creer a los cronistas de Indias y a los primeros viajeros que se internaron en Colombia, Venezuela, Brasil y los trópicos amazónicos, quienes nos hablan de indios que capturaban y engordaban a todos los extraños que pudieran haber a mano, para después comérselos sin perdonar aún los que caían en el campo de batalla.

La razón de las costumbres bárbaras y sangrientas, practicadas por los indios chilenos, la hemos de buscar en las ceremonias del totemismo y la ley de talión que practicaba todo pueblo poco culto, y que era la base de la legislación indígena. Estas costumbres fueron heredadas de sus antepasados y la manera más segura de captar la buena voluntad

de éstos era de seguir en todos sus pormenores las prácticas que ellos habían dejado establecidas, practicándoles en sus venganzas y alegrándoles con los tormentos y muerte de sus enemigos.

Otra costumbre generalizada en estas fiestas comunales colectivas, era la de alabar a los obsequiantes y a cualquier visitante o huésped distinguido que se encontraba en ellas, contando en verso sus proezas o buenas cualidades. Existían entre los araucanos poetas o romanceros profesionales, llamados *ngenpin* (literalmente dueños de la palabra o del decir) (1) Rosales dice de ellos: "Y en cada borrachera sacan ocho o diez romances nuevos en que alaban al que la haze y a cada uno les da diez botijas de chicha y un carnero. Y así es para el entierro de algún difunto o para sus honras, hazen lo mismo, y assí para otros intentos" (2).

Según Núñez de Pineda, en la fiesta que dió el *toqui* Ananamón, "entonaron los músicos sus romances, dando principio con uno en alabanza de el gobernador, que ayudaron los caciques a cantar" (3). El siguiente día, se fué nuevamente a la fiesta el *toqui*, y cogiéndole en medio le recibieron con el romance que el día antecedente cantaron en su alabanza" (4).

A estos romanceros, los buscaban para todas sus fiestas de importancia y los tenían en grande estimación. Sus romances no siempre eran alabanzas de los presentés, sino que a semejanza de los antiguos bardos, eran los depositarios de las leyendas y tradiciones de la tribu y de la raza y con frecuencia sus romances tenían un fondo histórico que memoria-ba los grandes hechos de sus antepasados.

(1) En tiempos modernos se ha dado esta denominación a sus sacerdotes, Febrés dice: *Genpin*, compositor de versos.

(2) Ob. cit. p. 142.

(3) Cautiverjo Feliz. Ob. cit. p. 125.

(4) id. id. p. 135.

El P. Sors hablando de esto, dice: "Aunque los indios no sabían leer ni escribir, no obstante no carecen de las noticias y guerras que han tenido, saben los más leves hechos que acaecieron en la antigüedad; porque en cada *Ayllarehue* tienen un indio o dos de particular memoria que como historiados les refiere todo cuanto ha pasado. Suelen tener sus días en los cuales hacen un gran círculo de indios y en medio se pone el historiador, el cual en prosa y verso les va refiriendo la más mínima noticia desde la creación del Mundo. Este historiador enseña a otro y así van conservando las noticias. Esto que decimos los acostumbran ya en los parlamentos generales que suelen haber entre ellos, ya en los particulares" (1).

En la actualidad, los únicos que conservan estas tradiciones, en parte, son los *machi's*, sucesores modernos de los antiguos shamanes, en muchas de sus funciones. Durante la larga preparación a que tienen que someterse antes de su iniciación, aprenden lo que ya queda en la memoria de sus maestros, relacionado con la historia de la raza y de sus antepasados; y se puede decir que son casi los únicos que hoy recuerdan en sus ritos y ceremonias, el antiguo culto del *pillán*.

Entre las tradiciones más antiguas hay una, mencionada por Molina, que se refiere al origen legendario de la raza, o quizá de una de las tribus. Dice este cronista: "Los chilenos llaman a los primeros hombres de los cuales descienden, *Peñi Epatún*, que quiere decir, los hermanos *Epatún*; pero a excepción del nombre, no saben otra cosa de la Historia de estos hermanos sus Patriarcas. Los llaman también *Glyche*, esto es, hombres primitivos, o del principio, y en sus congregaciones los invocan juntos con sus divinidades, entonando en alta voz; *Pom, pum, pum, mari, mari, epunamún, Amimal-*

(1) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 89.

guén, Peñi Epatún, etc. Los tres primeros vocablos son al presente de incierta significación" (1).

El otro cronista que menciona *Peñi Epatún* es el Padre Valdivia, quien en su vocabulario dice que eran los primitivos de quienes los indios creían descender; y es más probable que Molina haya sacado sus noticias de aquí.

En vez de *Peñi Epatún* debe ser *Peñi Elpatún*; lo que significaría, el hermano o los hermanos de quien o quienes descendemos; y así la frase de Molina sería perfectamente comprensible, porque *Epunamún, Anchumalguén, y Peñi Epatún* representarían tres de sus antepasados, convertidos en pillanes, por ser fundadores de sus respectivas descendencias.

Otros de estos antepasados tradicionales fundadores de grupos totémicos, los menciona el P. Augusta en su *Diccionario Araucano-Español*. Son éstos: *Rekülkelenpillán wentru*; nombre de uno de sus mayores antiguos, a quien invocan los machis como al dios especial de los indígenas y que según, dicen les aparece en sus sueños exigiendo se les haga rogativas; (literalmente hombre pillan acostado)... *Trañmalefu* (aplastador de ríos) antepasado de los indios, que no era otra cosa que las avalanchas de las cordilleras; y *Wirkaleufu* (río espumoso), otro de los antepasados".

Todos los tres, según el padre, eran considerados protectores de la raza y eran invocados por los machis durante sus ceremonias.

Como hasta ahora no se había estudiado la organización social de los araucanos ni la importancia que tenía en ella el totemismo, no era fácil darse cuenta del origen de todos estos seres, ni comprender el papel que desempeñaban en el culto indígena. Hasta los mismos indios lo han olvidado o si se acuerdan es para envolverlo todo en leyendas y mitos que dificultan su interpretación.

(1) Compendio de Hist. Civ. Ob. cit. Lib. II. Cap. I.

Los cronistas en general han mirado estos seres como dioses y los han mencionado despectivamente, sin descifrar su verdadero carácter. Algunos como Molina y el P. Valdivia, nos dan la clave, sin saberlo, cuando dicen que los indios los llamaban *glyche*, (hombres del principio) o *cuyviche* (gente de la ancianidad).

Si enumeramos todas las deidades o seres reverenciados por los araucanos y mencionados por los cronistas y otros escritores, veremos que todos sin excepción, responden a los principales grupos totémicos que hemos mencionado en un capítulo anterior, como los más comunes y más repartidos: *antü*, *namún*, *cura*, *pillán*, *leufu*, etc. x

No es de extrañarse tampoco, que algunos sean más conocidos que otros y que algunos totémes de los más importantes no figuren entre los nombres conocidos de los pillanes. Debemos recordar que los nombres particulares de los pillanes o fundadores de los grupos totémicos, variaban con la localidad; y que los cronistas mencionaban solamente los que llegaban a su propia observación o los que algún cronista anterior había ya mencionado.

De manera que, Pedro de Oña, observando que un grupo de indios, cuyo tótem y apellido era probablemente *Namún* (pie), reverenciaba e invocaba a un antepasado llamado *Epunamún* (dos pies), lo convirtió en deidad y ha figurado como tal, en todas las crónicas posteriores. Igual cosa habrá pasado con la *Anchümalhuén*; fundadora de alguna de las numerosas familias del linaje *Antü* y con *Trañmaleufu* y *Wirkaleufu*, quienes serían los originadores de diferentes ramas de la familia totémica *Leufu*.

Cada uno de estos sería el *pillán* o antepasado reverenciado por el grupo de sus descendientes y esto, como hemos dicho antes, explica por qué las facultades atribuidas al *pillán* varían según la localidad, respondiendo esta variedad a la diversidad de sus linajes.

El Padre Falkner, al hablar de los araucanos de las pampas argentinas, quienes como hemos dicho, eran en su mayor parte de estirpe huilliche, dice:

“Ellos creen que sus deidades buenas crearon el universo, creando primero, en sus cuevas, a los indios, a quienes dieron la lanza, el arco, las flechas y las boleadoras, para pelear, y cazar; soltándolos en seguida para que hiciesen su voluntad. Imaginan que las deidades de los españoles hicieron otro tanto por ellos; solo que en vez de lanzas y arco, los dieron fusiles y espadas. Suponen que cuando se crearon las fieras, las aves y los animales menores, aquellos más ágiles salieron inmediatamente de las cavernas, pero que los toros y vacas eran los últimos y los indios se asustaron tanto al ver sus astas, que cerraron las salidas de las cuevas con grandes piedras. Esta es la razón que dan por no haber tenido vacas negras en su país, hasta que las trajeron los españoles, quienes más sabios que ellos, las soltaron de las cavernas.

“Han llegado a creer que algunos de ellos después de la muerte, volverán a estas cavernas divinas; y dicen también que las estrellas son indios viejos; que la *Via Láctea* es el campo donde los indios antiguos cazan avestruces y que las dos manchas nebulosas hacia el sur son las plumas de las avestruces que matan. Tienen también la noción que la creación todavía no termina ni que todo ha salido a la luz de este mundo de arriba”. (1)

Una tradición, casi universal entre los araucanos y corriente en una u otra forma, en casi todos los pueblos de la tierra, es la del diluvio que destruyó toda la población del país, con excepción de unas pocas personas, cuyo número no está fijo, que escaparon debido a los buenos oficios de un ser protector; y que de los salvados han descendido todas las generaciones actuales.

(1) Description of Patagonia. Ob. cit. pp. 114-115.

Todavía persiste la tradición entre los araucanos, pero los detalles se diferencian de una zona a otra, hallándose también modificados por el contacto con el cristianismo.

Después de cotejar y comparar las diferentes relaciones publicadas sobre esta tradición; podemos decir que todas coinciden en los siguientes puntos esenciales. 1.º que en algún tiempo lejano hubo un gran diluvio o inundación, cuya causa varía según la región. En la costa lo atribuyen a una gran salida del mar, y en la región cordillerana a la repentina deliecuación de enormes masas de nieve y hielo o al rompimiento violento de los diques que sostenían un gran lago andino. 2.º Que el motivo fué la enemistad que existía entre dos grandes fuerzas naturales, materializadas por los indios, en la Tierra y el Agua, simbolizadas por dos enormes culebras, siempre en lucha, y que se llamaban respectivamente *Ten-Ten* y *Cay-Cay*. La forma exacta y los atributos de estos dos seres, también varían con la localidad. 3.º El *Cay-Cay* o fuerza de las aguas resolvió destruir sorpresivamente su rival y enemigo *Ten-Ten* e incidentalmente a todos los seres humanos que habitaban la Tierra bajo la protección de este último. Para este efecto, acumuló sigilosamente enormes cantidades de agua que de imprevisto largó sobre la tierra, con la esperanza de destruir e inundar completamente ésta y así acabar con su enemigo y sus protegidos. Casi logra su intento y para escapar, no tuvo más remedio *Ten-Ten* que elevar la cima de la montaña en que moraba, a medida que subían las aguas. 4.º Algunas pocas personas avisadas a tiempo lograron escalar la montaña habitada por el *Ten-Ten* y se salvaron juntas con este. Otros, gracias a los poderes de *Ten-Ten*, se convirtieron en peces, anfibios, animales marinos, piedras, etc., y después de la cesación del diluvio engendraron hijos en los descendientes de los que se escaparon y así dieron origen a los diversos linajes de indios actuales.

Las diferentes versiones, varían en detalles, pero todas

contienen los fundamentos arriba anotados. Según la relación de Rosales que es la más completa, *Cay-Cay* premeditaba un gran diluvio, haciendo salir el mar de repente, inundando de este modo toda la tierra para concluir de una vez con todos los seres vivientes y acabar con su enemigo *Ten-Ten*, llevando las aguas hasta su morada.

Un genio protector de los araucanos, (1) cuyo nombre no figura, les comunicó lo que maquinaba *Cay-Cay*, pero ellos no hicieron caso de la advertencia que fué confirmada en seguida por el mismo *Ten-Ten*, quien les aconsejó que se refugiaran en los cerros más altos, donde él residía, y donde estaría en condiciones de socorrerles.

Los araucanos se hicieron sordos a estas admoniciones, creyendo que si resultaran ciertas, *Ten-Ten* les convertiría en peces o en anfibios de manera que pudiesen vivir en las aguas, hasta que estas volvieran a su nivel normal.

El diluvio se produjo. *Cay-Cay* hizo salir el mar de repente, e inundó todos los valles y llanos. En su afán de no dejar escapar a los hombres que, siguiendo los consejos de *Ten-Ten*, habían subido a los cerros y, queriendo envolver a su enemigo, hizo crecer más y más las aguas, hasta que los cerros más altos se cubrieron y *Ten-Ten* y los pocos hombres que se habían refugiado en la montaña donde él se encontraba se vieron en peligro de perecer ahogados.

Los araucanos advirtieron tarde el peligro y muy pocos alcanzaron a llegar a la cumbre; pero el buen *Ten-Ten*, a medida que las aguas los arremetían, los convertía en peces o

(1) Según las tradiciones indígenas, este genio tomaba la forma de un viejo indigente que aparecía a los indios en tiempos de grandes peligros naturales y les advertía de ellos. Lo llamaban *Ngen Ngen*. Dice el P. Augusta que *Ngen Ngen* era el nombre de un personaje que según la tradición vino en auxilio de los indígenas cuando se veían muy oprimidos por los españoles, estimulándolos a una acción común a fin de exterminar a sus opresores y proporcionándoles sus consejos y una flauta mágica.

animales marinos tal como ellos habían deseado. Algunos quedaron convertidos en rocas o peñas.

Los animales, más atentos a las advertencias del Ten-Ten ganaron a tiempo las altas cumbres, poniéndose directamente bajo la protección de aquél.

Ten-Ten viendo subir las aguas de tal modo que amenazaban inundar hasta las cumbres más altas, no tuvo más remedio que hacer crecer en altura los cerros a medida que subían las aguas.

La lucha entre las dos culebras continuó hasta que las cimas de los cerros iban aproximándose al sol y los hombres que se habían refugiado en ellas, comenzaban a sufrir grandemente de insolación. Para protegerse de este nuevo peligro cubrieron las cabezas con las *callanas* o fuentes de madera, en que habían llevado sus víveres. A pesar de esta precaución, muchos murieron del calor, otros se llenaron de quemaduras y los restantes quedaron calvos.

Afortunadamente, antes de que todos pereciesen se agotaron las aguas a Cay-Cay y éste se retiró bramando de despecho y rabia y principiaron en seguida a bajar las aguas.

No están acordes las versiones en cuanto al número de personas salvadas. Según unas, se salvaron los fundadores de todos los linajes que después se conocieron; según otras, eran solamente cuatro personas, dos hombres y dos mujeres, y otras aún dicen que los únicos sobrevivientes eran una pareja. A estos, fuesen muchos o pocos los llaman *Llituche*, que como dice Rosales, significa Principio de la generación de los hombres; de *llitu*, principio de una cosa y *che* gente. Es posible que los *Peñi Elpatún* eran estos mismos *Llituche*.

Los indios que se habían convertido en peces, animales, anfibios y rocas, no pudieron recuperar su forma humana; pero a veces salían del mar en busca de las indias que iban a las playas a pescar o mariscar y según la relación de Rosales, las "acariciaban, sobre todo a las doncellas, engendrando

hixos en ellas". Así se fundaron aquellos linajes que llevaban apellidos de peces, ballenas, animales marinos, etc, los cuales como hemos visto en otra parte, eran comunes en el *litoral*.

Después de Rosales, varios de los cronistas hablan de este mito en términos más o menos parecidos y algunos dan detalles que permiten formar una idea más clara y completa de la tradición.

El P. Olivares dice: "Es particular superstición y muy circunstanciada la que tienen en tiempo de temblores grandes, luego que ha pasado la mayor violencia del movimiento, se aperciben hombres y mujeres de cosas de comer y de platos grandes en la cabeza y cargando con sus hijuelos y su pobre ajuar se encaminan al monte más cercano de los que llaman *ten-ten* que son los que tienen tres puntas que van en declinación hasta lo más bajo de la llanura y solo puestos en su cima se dan por seguros. Dan la razón de este hecho, diciendo: que, en semejantes terremotos como sale el mar algunas cuerdas fuera, así es de temer que se inunde toda la tierra, según tienen por tradición que sucedió en tiempos de mucha antigüedad. Que este *ten-ten* tiene la buena cualidad de sobrenadar las aguas y que puestos sobre él con sus alimentos se mantendrán el tiempo que durase la inundación. Mas preguntando de los platos dicen con grande aseveración que pueden subir tanto las aguas, y el *ten-ten* sobre ellas que lleguen hasta el mismo globo del sol, en cuyo caso aquel plato que llevan en la cabeza los defenderá para no abrasarse. Lo más admirable de su simplicidad es que aquellos platos no son de barro ni de metal sino de madera y con todo eso los juzgan esentos de los incendios de aquel astro fogoso" (1).

Córdoba y Figueroa llama *Thegtheg* a los puntos que crecen sobre las aguas, ortografía que también emplea Molina y Febrés. Molina dice lo siguiente: "Se conserva entre ellos

(1) Hist. Mil. y Civ. Ob. cit. p. 53.

la memoria de un gran diluvio, en el qual dicen que no se salvaron sino cinco personas, sobre un alto monte dividido en tres puntas, llamado *Thegtheg*, esto es, tonante o el centellante, que tenía la virtud de fluctuar sobre las aguas. De aquí se infiere que este diluvio no vino sino después de alguna erupción volcánica, acompañada de grandes terremotos, y verosimilmente es muy diverso del Noético. Efectivamente, siempre que la tierra se sacude con vigor, aquellos habitantes procuran refugiarse a los montes que tienen quasi la misma figura y por consecuencia la misma propiedad de nadar; diciendo ser de temerse, que después de una fuerte temblor salga el mar otra vez fuera, e inunde toda la tierra. En estas ocasiones llevan consigo muchos víveres y platos de madera para preservarse la cabeza del calor, en el caso que el *Thegtheg*, elevado por las aguas, subiese hasta el sol. Pero quando se les opondrá, que para este objeto estarían más acertados los platos de tierra, que son menos sujetos de quemarse, dan una respuesta que es también entre ellos muy común, esto es, que sus antecesores lo hacían siempre así". (1)

Febrés escribe: "*Thegtheg*, unos cerros donde dicen se libraron del diluvio sus antepasados, y Pérez García lo menciona con la misma ortografía.

El P. Augusta dice que la pronunciación moderna es *Tregtreg* y el P. Gusinde adopta la misma manera de escribir la voz. Sin embargo estas diferencias son dialécticas y varían según la región.

El P. Augusta en su diccionario, reproduce la idea de los indios actuales respecto de este mito. En la voz *Tregtreg*, dice: "Cerro mitológico en el mar, el cual, cuando este sale de madre se eleva hasta tocar con el cielo, reposando en su cumbre la serpiente *kai-kai*. En él se salvaron del diluvio según el mito, los antepasados de los indígenas, juntos con muchos animales de terrible aspecto, quedando convertido

(1) Comp. de Hist. Civ. Ob. cit. Lib. II. Cap. V.

en piedras los hombres quienes los temían. Hay también en la tierra unos cerros que llevan este nombre por tener cuatro pies o salientes como el *treg-treg* del mar (o sean tres). Al pie de ellos no sembraban los indígenas.

"En tiempo antiquísimo salió la gente de las piedras, se desprendieron de los peñascos los hombres; por eso hay gente; según una tradición que aún circula entre los ancianos de *Panguipulli*".

Bajo la voz *Kai-kai*, o *Kai-kaiflu*, dice: "la culebra *kaikai*, animal mitológico, medio serpiente, medio caballo, que suponen estar en el fondo del mar y cuya voz se parece al relincho del caballo".

Otra versión de este mito dada, por un indio, dice lo siguiente: "La *Cay-Cay* es una serpiente muy grande, dueña de los mares, lagos y ríos. Ella habita en una cueva subterránea y cuando sale hace que las aguas suban, y se desbordan inundándolo todo.

Ella tiene como enemigo a otra serpiente poderosa llamada *Treg-treg*, que vive en el interior de un cerro. Este tiene el poder de elevarse a medida que las aguas suben y siempre parece dominarlas.

A menudo pelean las dos serpientes. El *Cay-cay*, furioso al ver que no puede sumergir la morada de su enemigo, trata de inundarla por el interior, cavando un hoyo por donde penetrar las aguas, pero el *Treg-treg* con su cola que es muy fuerte, hace caer gruesas piedras y tierra para tapar la excavación hecha por *Cay-cay*. Esto produce derrumbes que a veces caen sobre la serpiente y la aplastan.

Para librarse y poder salir, *Cay-cay* se sacude violentamente. Estas sacudidas producen los temblores (1).

Otra relación poco conocida, reproducida por el P. Martín

(1) Folklore Sísmico; por el Sr. Fernando Montessus de Ballore. (Ideas de los Araucanos sobre los terremotos, por la Sra. Sauniere). *Revisión de Folklore Chileno*. Tomo IV. Entrega 6 a 8. pp. 226-227.

Gusinde, es la siguiente: "*Tenten* es el nombre que dan los indios a ciertos cerros, sobre que conservan no pocas supersticiones, porque de tiempos antiguos creen estos Indios, especialmente los más Bárbaros, que del universal diluvio se salvaron en un cerro cuya altura estribaba en tres recuestos en forma de pirámide, cuyos lados eran triangulares obtusos, y que este cerro a proporción del creciente del agua, crecía y se levantaba sin ofensa de la inundación. Esta tradición conservan, y a todos los Cerros que ven fundamentados sobre tres recuestos los llaman *Tenten*es y los respetan como refugios de manera que cuando acaece algún terremoto grande, al cual suele seguir inundación de Mar ocurren a los dichos Cerros *Tenten*es con estacas en sus manos para clavarlas en la cumbre, laderas y collados para mantenerse pendientes de ellas durante la inundación, y continuación de los terremotos. De estos Cerros hay dos en Chiloé, uno cerca del Fuerte de Maullín y otro cerca de la ciudad de Castro, y en el Continente de Toda la Tierra hay muchos cerca de la Costa" (1).

A pesar de esta última aseveración no nos ha sido posible situar más que tres en el continente uno en Maullín uno cerca de Angol, y otro en el departamento de Arauco.

Comparando los datos publicados con los que hemos podido recoger personalmente de los indios de diferentes zonas, resulta un hecho interesante. La leyenda se ha formado alrededor de acontecimientos verdaderos pero de diverso origen; y esto explica la diferencia de detalle en las distintas versiones. En la región de la costa, el diluvio o diluvios

(1) Historia Geográfica e Hidrográfica con Derrotero general correlativo al Plan del Reino de Chile que remite a Nuestro Monarca el Señor don Carlos III, que Dios guarde Rey de las Españas y de las Indias, su Gobernador y Capitán General don Manuel de Amat y Juient. (MS). citado por el Padre Martín Gusinde, en su trabajo titulado—*Otro mito del Diluvio que cuentan los Araucanos*— publicado en la Rev. del Museo de Etno. y Antro. Tomo II N.º 2. pp. 188 nota p. 189.

(porque no es preciso que en todas partes se trate del mismo) deben haberse producido a raíz de un gran temblor, terremoto o maremoto, por una formidable salida del mar, que posiblemente abarcó toda la costa meridional del país, y que fué excepcionalmente desastrosa en las playas de Carelmapu y Chiloé. Para comprender la destrucción de vidas y de propiedad que podría causar una catástrofe de esta naturaleza, es preciso saber que la población indígena era más densa en las inmediaciones de la costa, y que hasta hoy los pescadores construyen sus habitaciones en las mismas orillas de las playas.

El diluvio que recuerdan las tradiciones de los indios del interior, desde Llaima hasta Llanquihue, tuvo otro origen. Se debía sin lugar a duda, a grandes conmociones volcánicas en la zona de la cordillera, acompañadas de violentos movimientos de tierra, que, rompiendo los diques que retenían las aguas de algún gran lago de las montañas, lanzaron aquellas enormes masas líquidas sobre los valles y llanuras situadas a sus pies.

Es probable que en ambos casos la pérdida de vidas y de bienes fué grande, y en torno de estos desastres, que pueden haberse repetido en más de una ocasión, poco a poco se formó el mito, el cual en su presentación actual, contiene elementos que deben derivarse de las enseñanzas de los misioneros, muchos de los cuales vieron en la leyenda una directa comprobación del diluvio bíblico.

No sabemos si las dos grandes inundaciones a que hemos hecho referencia, hayan sido simultáneas y debidas al mismo gran movimiento cósmico; pero con el tiempo han sido confundidas en un solo mito, con muchos detalles comunes a todas las regiones, pero con otras variaciones locales. Así algunas versiones atribuyen el desastre a una salida de mar, y en otras el agua salió del centro de la tierra.

Robles Rodríguez dice que en las relaciones que él pudo

recoger de boca de los indios, un enorme lagarto salió del centro de la tierra y gritó *Cai-cai*. La tierra se agrietó en muchas partes. Gruesos borbollones brotaron de esas grietas y llenaron los campos" (1). Hemos oído referir esta misma versión en la región andina.

El P. Gusinde dice que los indígenas de algunas provincias del sur, creen que el *Kai-Kai* habita en las mas profundas entrañas de la tierra, y es de ahí donde tiene encerradas las enormes masas de agua congelada, es decir en estado sólido. Sólo de vez en cuando da libertad a este elemento, y entonces dejándolo salir de su recinto, produce las grandes inundaciones (*magnñi*) en diferentes partes de la superficie de la tierra.

La otra fuerza es llamada *Treg-treg* y simboliza la tierra seca o sólida. Esta manifiesta su poder por la facilidad con que absorbe las enormes masas de agua, toda vez que *Kai-Kai* se prepara para derramarlas en grandes cantidades.

También en varias ocasiones suelen librarse grandes combates entre aquellos elementos monstruosos. Así, por ejemplo, el *Treg-treg* trata a veces de impedir las lluvias a fin de exterminar a *Kai-Kai* y éste en cambio resiste a su enemigo por medio de grandes tempestades, relámpagos y truenos, hasta de temblores que asustan a los hombres infundiéndoles temor y miedo.

Si *Kai Kai* intenta sorprender y atacar al *Treg-treg*, entonces lanza un tremendo grito y solo por esta poderosa vibración producida por su portentosa voz, se abren las cataratas de los abismos, los volcanes se ponen en erupción las montañas se estremecen, y el diluvio estalla.

En este caso, delante de una catástrofe tan fatal, el *Treg-treg* no encuentra otra solución, que hacer crecer los cerros y montes donde él habita; así pueden salvarse los hombres,

(1) Guillatunes. Ob. cit. p. 239.

de los cuales es un buen y fiel amigo, favoreciéndoles y ayudándoles". (1)

Únicamente en la región de la costa se imputa el diluvio a una salida del mar y es solamente en esta zona donde se encuentran cerros con el nombre de Ten-ten, o Theg'theg.

Otro detalle curioso e interesante, relacionado con este mito, es el que se refiere a la costumbre de los indios de llevar consigo, cuando huyen de las esperadas aguas, después de un terremoto, unos platos de madera para cubrirse la cabeza. Según la tradición, estos platos les servían de protección de los rayos solares, cuando el cerro en que se habían refugiado, subía hasta aproximarse su cima al astro fulgente. Es muy probable que el hecho tenga su fundamento de verdad, solamente se ha borrado en la memoria indígena la razón imperante, que obligaba tan curiosa práctica.

Robles Rodriguez en su relación del mito dice que los indios actuales refieren que "subía y subía el Tren-tren y llegó tan arriba que casi tocó al sol. La temperatura se hizo insoportable. Para refrescarse, la gente se ponía sobre sus cabezas ollas de greda llenas de agua".

En esta relación, los platos de madera, única vasija de los antiguos, se reemplaza por las ollas de greda, llenas de agua, que es una modificación moderna.

Naturalmente esta explicación del uso de los objetos mencionados, ha nacido después de la formación del mito y la inclusión en él, del crecimiento de los cerros; pero su origen debe buscarse en algún hecho más verosímil. Córdoba y Figueroa nos da la clave cuando dice "de aquí se infiere que este diluvio no vino sino después de alguna erupción volcánica acompañada de grandes terremotos". Otras de las citas dadas anteriormente confirma esta idea. Pues bien! es casi seguro que durante la erupción volcánica que motivó

(1) Otro mito. Ob. cit. pp. 190-191.

estos trastornos, caería gran cantidad de ceniza candente, como sucede en todas las grandes erupciones volcánicas.

En una relación del "*Viage de Don García Hurtado de Mendoza al Sur de Valdivia y fundación de Osorno*", publicado por Gay, (1) leemos: "Se ven altos volcanes ceñidos de nieve con respiraderos de fuego en sus remates. En varios tiempos echaron estos de sí tanta ceniza, que creció mas de un palmo sobre la tierra. Dilatóse con espantosos tronidos hasta mas se sesenta leguas de allí; causando esta novedad notable asombro en todos los moradores de las convecinas comarcas".

Falkner nos da otro ejemplo que él presenció: "Estando en el Vuulcán, mas abajo del Cabo de San Antonio, yo presencié una vasta nube de ceniza que llevada por los vientos oscureció todo el cielo. Se extendió sobre una gran parte de la jurisdicción de Buenos Ayres, pasó el Río de la Plata y depositó su contenido en ambos lados del río, en tanto que el pasto se cubrió de cenizas. Esto fué causado por la erupción de un volcán cerca de Mendoza; los vientos llevaron las cenizas ligeras a la distancia increíble de mas de trescientas leguas". (2)

Para protegerse de esta lluvia de cenizas, la gente se taparía la cabeza con las fuentes de madera o con los canastillos tejidos, su única vajilla en aquellós tiempos. Al incorporarse este incidente, en las leyendas costinas sufrió una modificación. En la costa, los volcanes eran visibles únicamente desde algunos puntos señalados y no ofrecían los constantes peligros temidos con razón por los moradores de las comarcas andinas. Allí también existía el mito de los cerros ten-tenes, que subían a medida que se alzaban las aguas, aproximándose al sol; de manera que al incluir en su versión del mito, el incidente de los platos, los consigna-

(1) Documentos I. p. 224.

(2) Descripción of Patagonia. Ob. cit. p. 51.

rían el empleo más en conformidad con su idea, cual era protegerse de los rayos del sol.

Febrés en su *Vocabulario*, recuerda el temor de los indios del interior a las lluvias de cenizas y dice en la voz *lepun*, junta para invocar al pillán como cuando no llueve a su tiempo o llueve cenizas.

Según las versiones recogidas por Robles Rodríguez, los indios creen que los *nguillatunes* o rogativas se iniciaron con ocasión de este diluvio legendario.

Después de bajar las aguas, los sobrevivientes invocaron a Pillán para que les protegiese. "Sacrificaron a un niño huérfano, para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia. En pos de este sacrificio vino él de gallos y gallinas cuya sangre iba vertiendo en las aguas que se retiraban". (1)

Rosales también habla del sacrificio de un niño en las rogativas que siguieron a la espantosa catástrofe. "Dijo en seguida, la serpiente Ten-ten a los salvados que para aplacar su cólera y la de Cay-cay, dueña del mar, sacrificaran y descuartizaran uno de sus hijos en cuatro partes y las arrojaran a las aguas para que las devoraran los reyes de los peces y las sirenas de la tempestad.

"Hízose así, y comenzó inmediatamente a serenarse el mar; bajaron poco a poco las aguas, y descendieron los montes hasta ocupar otra vez sus posiciones primitivas" (2).

Entre las tribus de la costa este mito tiene un alcance totémico, por cuanto pretende explicar el origen de numerosos linajes comunes a la región, como *yene*, ballena, *catal* pelicano, *pello* marisco, *cahuel* tonina, *lame* lobo marino, etc. los cuales, según la leyenda, se derivaron de la unión de los hombres convertidos en peces y animales marinos, con las indias descendientes de los que se salvaron.

Otro mito que indudablemente tuvo un origen totémico,

(1) Guillatunes. p. 240.

(2) Ob. cit. Tomo I. p. 6.

es aquél que se refiere a *Epunamín* (lit. dos pies); ser legendario que los primeros cronistas miraban como deidad o demonio indígena y confundían con *Pillán*.

Tanto Ercilla como Pedro de Oña hablan de este ser, a quien llaman *Epunamón*. El primero, en el glosario de *La Araucana*—"Declaración de algunas cosas en esta obra"—dice: "*Epunamón*: Es nombre que dan al demonio, por el cual juran cuando quieren obligarse infaliblemente a cumplir lo que prometen".

Oña lo cita de paso en varios de sus cantos, y da a entender que era el espíritu que respondía a los magos o sacerdotes cuando estos, en sus ritos, le preguntaban sobre los acontecimientos futuros:

"Al gran *Eponamón*, a quien servimos,
(Los magos le responden) presentamos,
Y su verdad auténtica citamos,
En prueba de la mucha que decimos
Sabed que de su boca lo supimos,
Y llenos de su espíritu hablamos. (CANTO II).

Olivares lo incluye entre los genios: "El *epunamín*, que quiere decir dos piernas, porque quizá se les aparece con alguna deformidad, o acaso de ellos, es un ente de que tienen el mismo concepto que nosotros de los duendes; él les habla, y aunque no les tienen confianza en sus consejos, muchas veces los siguen o porque la naturaleza del hombre se va antes tras el mal que tras el bien, o que temen ofenderlo con la desobediencia" (1).

Tribaldos de Toledo lo cita en vez de *Pillán*, como ente principal de las supersticiones araucanas y le da todos los atributos que otros cronistas dan a este. Dice: "No se les conoce, como a muchas otras naciones gentílicas, deidad ni otra cosa que adoren sino solo el engañador príncipe de las tinieblas a quien tienen por grande y poderoso profeta, por

(1) Ob. cit. p. 51.

cuya causa le celebran con música en sus cantares con notoria devoción perpetuamente. A este condenado y reprobado espíritu invocan y llaman con fin de que en todas sus operaciones les favorezca y manifieste lo que hubiere de suceder, estimando sus respuestas como infalibles oráculos y que sin duda alguna vendrá a cumplirse lo bueno o malo que él hubiere pronosticado: por tanto, habiendo que dar una batalla lo primero lo comunican con este infernal genio y si lo que les certifica no es a gusto, por ser equívoco y claramente no prometer próspero suceso, por caso del mundo no la darán, aunque mas el deseo de hacerlo, que nunca les falta, crezca en sus corazones y les incita a ejecutarlo. En suma no hay cosa de importancia, ni negocio arduo y grave donde no consulten a este malvado y diabólico mal, sino a quien de común consentimiento le tienen impuesto el nombre de *Eponancón*, y como naturalmente son tan inclinados a las hazanás de la guerra, a cualquiera que sobresale en valentía le dan el apellido de *Eponancón*" (1).

Los indios de que hablan especialmente los cronistas que hemos citado, eran los de la región a que los españoles habían dado el nombre del Estado, e incluía los *aillarehues* de Arauco, Tucapel, Licanlebo, Rere y Purén; es decir, la región de la costa entre Penco y Tirúa, hasta la cordillera de Nahuelbuta y una parte de las faldas orientales de este cordón. En aquella región, uno de los tótemes y apellidos mas importantes y respetados era el de *Namún*, pie; cuyo fundador con toda probabilidad se llamaba *Epunamún*.

Entre los caciques de este apellido que figuraron prominentemente en la historia de la conquista, podemos mencionar a *Epunamún*, hijo del gran toqui Pelantaru; *Curinamún*, toqui de Tucapel y *Aucanamún* gran toqui del Esta-

(1) Vista general de las continuadas guerras: difícil conquista del Gran Reino, Provincia de Chile, por Luis Tribaldos de Toledo. p. 22. Col. Hist. de Chile. Tomo IV. Parte II.

do, quien para vengarse de la pérdida de sus mujeres, quitadas por los españoles, hizo matar a los tres misioneros enviados a Tucapel por el P. Luis de Valdivia.

En nuestra opinión, el *Epunamún* que los cronistas mencionan como deidad o como demonio del culto araucano, sería el antepasado de los del tótem y apellido *Namún*, y por consiguiente el *pillán* de esta stirpe.

Esto también se puede colegir de las octavas de Pedro de Oña, quien, después de hablar del demonio *Epunamón* y de las conjuraciones que le hacían los magos o sacerdotes, para obligarle a contestar sus preguntas sobre el resultado del proyectado levantamiento, le llama indiferentemente *Epunamón* o *Pillán*.

La semejanza de las facultades y poderes atribuidos a ambos es a nuestro parecer, otro argumento a favor de esta hipótesis. Acabamos de ver lo que dice Tribaldos de Toledo respecto de la costumbre de los araucanos de dar a sus hombres mas valientes el nombre de *Epunamún*. Fernández de Pulgar dice otro tanto respecto del nombre *Pillán*. "A todos los fuertes y extremados que exceden a otros en prudencia y audacia, les dan el nombre de su falso dios, y les llaman *Pillanos*. esto es, divinos, y el mismo honor participan a sus cantores y otros ministros de estos sacrificios" (1).

La costumbre mencionada no se restringía solamente a estos dos apellidos, sino era común a todos los linajes. En cada generación, uno de los hijos de la rama principal recibía el nombre del antepasado fundador, el cual se perpetuaba de este modo; y como observa Ercilla, era común encontrar figurando en una batalla posterior, un indio del mismo nombre que otro que se había muerto ya en la guerra.

La denominación *Pillán*, tenía para los araucanos un doble significado. Primero era uno de los tótemes y apellidos

(1) Ob. cit. Dec. IX. Lib. III. Cap. I.

más repartidos en todo el país a tiempo de la conquista, y se encuentra a cada paso en la historia de la época. Entre los caciques convocados al primer parlamento, por Pedro de Valdivia, figuraba *Melipillán*, cacique de los llanos de Maipú; en 1549 *Huechunpillán* y *Loncopillán* eran caciques del valle de Quillota; en 1550 uno de los caciques de Tucapel se llamaba *Chinchipillán*; entre los caciques del levo de Malquellvoro al norte del Bío-Bío, encomendados en 1551 a Diego Díaz, encontramos a *Pichipillán* y *Maripillán*; *Tricupillán* fué otro cacique encomendado a Pedro Martín de Villareal en 1552; *Unpillán* murió en la batalla de la cuesta de Villagrán, pero en 1578 su nieto del mismo nombre era cacique de Marihuenu; en el mismo año *Licanpillán* y *Chepillán* figuran en las escaramuzas que tuvieron lugar en la vecindad de Villarrica. *Ancapillán* era hijo del Toqui Ongolmo y en 1579 murió en el asalto del fuerte de Guarón, el cacique *Llancapillán*.

Esta lista podría extenderse mucho; pero basta para demostrar la ubicuidad del apellido *Pillán* durante la época de la conquista; hecho que algunos cronistas han querido explicar, suponiendo que era apodo que se daba a los más valientes o más renombrados de los indios.

En segundo lugar, la voz *pillán* tenía el sentido genérico de espíritu del antepasado, fundador del linaje. En este sentido podía tener innumerables nombres particulares, según como variaba el tótem de un grupo a otro.

En el caso del grupo o grupos que reconocían el apellido de *Pillán*, tanto el tótem o ser epónimo; como el antepasado fundador llevaban el mismo nombre; este por ser el espíritu del padre común, de quien habían descendido; y aquél porque por algún motivo, dicho antepasado había elegido por tótem, o aliado, a un espíritu de alguno de sus antecesores, el cual trasmitió a sus descendientes.

Empero, consecuente con la mentalidad de los araucanos,

era preciso que el tótem tuviese su materialización y que fuese representado por algún objeto tangible que podía figurar como símbolo visible en las ceremonias.

En el concepto de los indios el pillán o pillanes eran dueños y disponían de todas las fuerzas ígneas, tanto celestes como plutónicas. Habitaban en los volcanes, desde donde arrojaban las llamas, lava y cenizas cuando estaban enojados, o bien mandaban los truenos y relámpagos en señal de su ira o displicencia. Los rayos eran sus agentes y los areolitos o *cherruves* sus mensajeros.

Cuando los indios encontraban una de estas piedras celestiales, la recogían con toda reverencia y la guardaban como cosa sagrada, llamándola *Pill!antoqui* hacha de Pillán. Conservábanla como símbolo de su tótem; la labraban en forma de un hacha y la perforaban en un extremo. El jefe del grupo la llevaba suspendida al cuello y en todas las ceremonias del culto figuraba en prominente lugar como representación visible del tótem.

Es probable que en estos ritos se originó la costumbre de considerar el toqui de piedra como insignia de autoridad de los jefes del grupo o caciques, costumbre que se generalizó después, reservándose sin embargo los toquis de color negro, de aerolitos o de obsidiana, para los Toquis de Guerra.

En los cuentos araucanos, se encuentra frecuente mención de los *pillantoquis* o rayos. En estos cuentos, el feliz poseedor de semejante hacha puede derribar de un solo golpe, el árbol más gigantesco o fulminar el animal más fiero.

Además es una maravillosa arma de defensa y ofensa en muchas de los trances más difíciles de la vida y por esto el indio cuando se ve en grandes apuros solicita al *pillán* que le mande un *pillantoqui*, en su socorro.

CAPITULO XII.

LA MAGIA Y SU INFLUENCIA EN LA VIDA DE LOS ARAUCANÓS

La mentalidad primitiva.—Origen de la magia.—El fetiche.—El fetiquismo.—El fetiquismo de los araucanos.—La magia y los magos.—Las fiestas de los hechiceros araucanos.—Los *machis* y los sacerdotes.—Los *machis* y la magia.—El *huecuvu*.—Exorcismo.—La causa de las enfermedades y de la muerte.—Las operaciones mágicas de los *machis*.—La magia de los sacerdotes.—Los medios empleados.—Convicción de su eficacia.—Los narcóticos.—Los remedios mágicos.—Baños de vapor.—La magia en los juegos.

Para comprender la influencia que la magia ejerce en la vida del hombre primitivo, es preciso que volvamos a las primeras edades de la evolución de la mente humana.

El salvaje encontraba a cada paso, fuerzas y fenómenos que no podían explicarse por los hechos que caían dentro de su experiencia. En su parecer eran siempre contrarios a sus intereses y estaban constantemente en acecho para hacerle mal. Este aspecto del salvaje es fácil de comprender. El bien y lo bueno le pasaban inadvertidos. La buena suerte y el feliz éxito de sus empresas era lo que esperaba y por tanto eran lo natural; así debía ser; pero cualquier contratiempo, por más lógico e inevitable que nos pareciese a nosotros, lo miraba él como un hecho producido especialmente para hacerle mal o para contrariarle. No buscaba razones, no argumentaba, el hecho era patente y no había discusión. Todos los contratiempos y desgracias se debían a alguna influencia maligna que se oponía al ejercicio de su voluntad.

Dotaba a toda la naturaleza circundante con atributos físicos y con volición; generalmente inertes, pero a veces activos y opuestos a sus propias actividades. Este concepto lo aplicaba imparcialmente a los seres vivos y a los objetos que nosotros consideramos inanimados. Sus sentidos le probaban la exactitud de sus apreciaciones. Al andar por las

montañas presenciaba el rodar de las piedras y de los peñascos; en la selva, los árboles caían a través de su camino, o las ramas se desganchaban; los ríos crecían a voluntad para impedir su paso; el mar, tranquilo cuando lanzaba su embarcación, se embravecía repentinamente para engolfarle; su arco se quebraba en el momento mismo de disparar una flecha; el sol le quemaba en sus viajes y el agua con que deseaba apagar su sed se escondía; las lluvias se detenían a voluntad o le perjudicaban con su abundancia. Luego los seres invisibles de que poblaban su mundo nunca dejaban de molestarle. Le mancaban su caballo, le llenaban de cansancio y de dolores su cuerpo; escondían o hacían desaparecer los artículos de su uso y de miles de maneras le hacían sufrir las consecuencias de su mala voluntad.

Estaba convencido que todo lo que veía a su contorno era potente para producirle el bien o el mal y su constante preocupación era de precaverse contra todas las manifestaciones hostiles y de procurarse medios para obligarlos a obrar en su beneficio. Para lo primero recurría a los augurios y a las adivinaciones y para lo segundo inició una serie de prácticas que poco a poco originaron la magia. Estas prácticas las suponía eficaces para lograr su fin de utilizar y dominar aquellas potencias misteriosas que temía.

En sus comienzos la magia era individual y personal. Nació del resultado de la observación y la experiencia y su eficacia no podía ponerse en duda, porque había experimentado sus efectos. Ciertas acciones traían como consecuencia ciertos resultados. No era preciso que estuvieran relacionados por causa y efecto; el hombre primitivo no raciocinaba; observaba solamente la consecuencia de ciertos fenómenos y repetía como ritos aquellos actos que, según su criterio, le habían atraído éxito en sus empresas. Se acordaba por ejemplo que por la mañana del día que había sido excepcionalmente feliz en la caza había recogido una piedra de cierto

color, la cual, después de examinarla, había tirado al agua del arroyo que corría al lado de su habitación. Inmediatamente relacionaba los dos hechos, y al partir de aquel momento jamás salía a cazar, sin recoger antes una piedra parecida y tirarla al agua. Otro notaba que en una ocasión, después de haber estornudado tres veces, una empresa en que estaba empeñado le había salido muy bien. Al embarcarse nuevamente en semejante empresa, trataría de provocar otra vez los estornudos, aunque fuese por medios artificiales, convencido que de ellos dependía su buena suerte.

No se desengañaba, si algunas veces no resultaba como él deseaba, porque creía que se debía a que la piedra no era del color preciso, o que había estornudado más o menos veces que las necesarias, o bien porque algún enemigo o espíritu había empleado en su contra una magia más fuerte y potente.

Estos hechos asumían las más variadas formas; dependían de la casualidad, de la memoria o imaginación del individuo y eran, por tanto, impresiones personales. Naturalmente al repetirlos con constancia, a menudo se producían los mismos resultados, y con cada repetición crecía la convicción de su eficacia.

Estas prácticas, al principio casuales y después rituales, las transmitía el individuo a su descendencia. Dentro de poco se olvidaba como se habían originado, pero se continuaba el rito por ser ya cosa establecida. Para cualquier observador civilizado parecerían simples supersticiones sin fundamento; pero no eran así para los que las practicaban. Para ellos eran ritos mágicos, consagrados por el uso, destinados a fines determinados cuya virtud no se discutía y cuya eficacia estaba probada.

El conjunto de estas prácticas constituye la magia primitiva, que ha evolucionado con el desarrollo de los pueblos;

pero que aún en la actualidad deja hondas raíces en las comunidades que se tildan de civilizadas.

Con el tiempo, la magia, además de su aspecto personal comenzaba a tener suma trascendencia colectiva y dió origen a una casta de profesionales, quienes se encargaron de los ritos ejercitados en beneficio de la comunidad. Estos eran los primeros shamanes o sacerdotes.

El desarrollo de las ideas animísticas, vagas y confusas en un principio, modificó poco a poco los conceptos sobre el mundo material. Ya no eran los objetos mismos que inspiraban el recelo y temor del salvaje, sino los espíritus que los ocupaban, y era contra estos espíritus que ahora dirigía principalmente sus operaciones mágicas. No solamente los seres y objetos visibles tenían espíritu, sino también todas aquellas fuerzas misteriosas, cuyas manifestaciones percibía sin comprender. El mayor empeño, tanto del individuo como de la colectividad se dirigía a contrarrestar los males producidos por dichos espíritus y a utilizar en su propio beneficio la potencia de que los creía dotados. Esto se lograba principalmente por medios mágicos.

El hombre primitivo no ponía en duda la bondad de estos procedimientos que llegaban a desempeñar un papel preponderante en su vida y costumbres. Cuando sus prácticas daban resultados negativos, no suponía como es de creer, que estos se debían a la falsedad del sistema o de sus métodos, sino que contra su magia, se oponía otra más potente. En semejante caso renovaba sus esfuerzos y recurría a nuevos ritos, personalmente o por el intermedio del shaman, hasta vencer las influencias opuestas.

Se le ocurría que si pudiese captar la buena voluntad de alguno de los espíritus, o de cualquiera manera obligarle a ejecutarle su voluntad y obrar en su beneficio, andaría mejor equiparado para la lucha constante con los poderes in-

visibles. La magia le proporcionaba los medios de conseguir este objeto.

De aquí se derivó el *fetiquismo*. El *fetiche* tal como lo concibe generalmente el hombre civilizado, no es el verdadero fetiche del salvaje, sino simplemente su materialización o la morada temporal del fetiche mismo. El fetiche en ningún caso es el objeto mismo a que parece dirigir sus invocaciones el hombre primitivo, sino es el espíritu que ocupa provisionalmente dicho objeto.

El salvaje materializa todo, y el fetiche también necesita su materialización, la que puede ser una planta, una piedra, una estatua (ídolo) un animal o cualquier otro objeto, el que puede destruirse, perderse, venderse o cambiarse en determinadas circunstancias, sin que por eso se cambie o se destruye el verdadero fetiche que es invisible e intangible. Por eso los misioneros y los viajeros han podido llenar los museos con objetos que ellos han creído fetiches; pero en verdad, para los salvajes que los han regalado o vendido, no han tenido mayor importancia que la caja vacía en que suele guardar joyas de valor. Se han desprendido de lo que para ellos no era más que el símbolo visible del fetiche, de la misma manera que las imágenes que los cristianos colocan en sus templos no son el objeto verdadero de su culto sino únicamente su representación visible y presente.

Trilles después de estudiar el fetiquismo de las tribus bantu, llega a parecidas conclusiones y al respecto dice:

“El fetiquismo tiene su base en lo más profundo de la naturaleza humana y nace del estudio directo de los fenómenos que el hombre ve producirse en sí y en su contorno. De ahí a desear asignar una causa, no hay gran distancia y es responder a una necesidad constante y universal.

“El fetiquismo, en efecto, nació en la convicción del hombre de que la naturaleza tiene en reserva fuerzas misteriosas: él no las puede ver, pero siente sus efectos; cree poderlas uti-

lizar y trata de hacerlo por todos los medios a su alcance. Ciertos hechos vienen a darle razón y a confirmar esta creencia.

“A esta convicción de las fuerzas ocultas de la naturaleza nace el deseo del hombre primitivo de garantizarse del mal y de procurarse el bien, no importa por que medio. De allí trata de entrar en relaciones con los espíritus, con las almas de los muertos, de los cuales cree, a menudo, sentir la influencia nociva o benéfica.

“El sacrificio, en todas sus formas será el mejor medio de apaciguar estas almas y estos espíritus; de conciliarlos y de atraer hacia sí sus favores. Innumerables hechos, inexplicables para él y aún para nosotros, le confirman en su creencia. Sobre la virtud de sus sacrificios, conserva, en cuanto a su persona, no solamente el recuerdo sino la prueba. Atribuye a los espíritus, como también a las fuerzas de más allá los mismos sentimientos y las mismas impresiones que él percibe” (1).

Otro observador, Monseñor Le Roy, después de haber estudiado durante muchos años, la mentalidad de las tribus primitivas de Africa, dice:

El fetiquismo no consiste solamente en el culto rendido al objeto material influenciado por el espíritu: debe agregarse todavía, todo aquello que constituye la hechicería o magia, la *mantique* (culto de los espíritus), la medicina tal como se hallan en los pueblos salvajes, las iniciaciones, las sociedades secretas, en fin las creencias y ceremonias diversas que hacen de esta caricatura de religión un conjunto tan complicado. Sea por ejemplo un espíritu o genio, aquel del trueno, del mar, de los vientos: tiene naturalmente su nombre, su sexo, su historia, sus leyendas. Tiene su fetiche material; una imagen, una planta, un animal una piedra especial, una concha determi-

(1) Le Totémisme chez les Fan. Ob. cit. pp. 630-631.

nada, etc; tiene también su símbolo, un brazelete, un collar, un tatuaje, una marca llevado como signo de consagración o de distinción; tiene un color especial que le es consagrado y tiene su sacerdote titulado, el único competente y autorizado para componer y consagrar el fetiche materializado, de ofrecerle sacrificios y otros actos de culto. Tiene también su sociedad secreta o cofradía, sus fiestas se distinguen de las demás, sus bailes particulares, ofrendas y sacrificios que acepta, oráculos, sortilegios y servicios que son de su exclusiva incumbencia, etc.

“Pero esto no es un hecho primitivo que puede considerarse como la primera manifestación de la religión. Lejos de ser la base, presupone al contrario, al existencia de fuerzas, energías, potencias o seres misteriosos que son captados por el hombre, sujetos en el objeto fetiche y capaces de dar a este un valor determinado” (1).

“Hay antes de todo, los que pueden llamarse fetiches familiares; estatuas de madera, de greda, más raramente de piedra o de metal, cajas santuarias, árboles o arbustos, pequeñas casas, que adquieren su valor de las reliquias de los antepasados con quienes están asociados (cráneos, uñas, cabello, cenizas, etc.) las cuales, ligando el presente con el pasado, el mundo visible con el invisible, son destinados a proteger la familia, la agrupación o la tribu.

“Al lado de estas reliquias ancestrales y honradas con el mismo título, se hallan igualmente las del *tótem*, sean del *tótem* primitivo o de un sucesor consagrado.

“Hay además los fetiches de los genios tutelares, que incorporan los espíritus, los genios o las fuerzas mal definidas, cuya acción es eminentemente defensiva—los preservadores de las aldeas, de los campos, de las siembras y todo lo que la imaginación humana ha podido cimentar para conju-

(1) Artículo “Fetichisme”, en el Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. París 1911.

rar el mal en todas sus formas y para atraer el bien en todos sus aspectos.

“Encuentranse también los fetiches de los genios de la naturaleza, que personifican por ejemplo, el mar, tal río, tal montaña, la guerra, la peste, etc. etc. y además hay, fetiches vengadores que sirven a las operaciones de la magia negra y que son destinados a lanzar los maleficios y las suertes malas.

“Por fin hay fetiches vivientes, plantas, árboles o animales sea que se les suponen asociados con los espíritus que les frecuentan o que han sido llamados por operaciones mágicas, o sea porque el totemismo ha hecho de ellos aliados o bien sea el *nagualismo* que los tiene al servicio del hombre” (1).

“El fetiquismo entonces, en su sentido amplio, es un conjunto de ideas y de hechos religiosos que comprende a la vez el culto de los muertos, el culto de los manes, el culto de los antepasados, el culto de los espíritus superiores e inferiores del mundo invisible, el culto en fin de todas las fuerzas ocultas y misteriosas de la naturaleza, que no pertenecen ya al dominio de estas diversas entidades, pero de las cuales, a veces pueden ser las manifestaciones” (2).

El fetiche es, en resumen, un espíritu o ente que, por arte mágica, se ha captado y obligado a dedicar sus poderes al beneficio del individuo o de la comunidad: una especie de protector, que se invoca, conjura y concilia; o se reta y castiga, según la disposición momentánea de su dueño; y su culto se compone de una serie de operaciones mágicas destinadas a asegurar su cooperación y obediencia.

Pero la magia tiene un alcance más amplio aún. El hombre primitivo no se confía exclusivamente a la protección de su fetiche por más poderoso que considere a este. Hay en el uni-

(1) Trilles. Ob. cit. p. 633.

(2) Artículo “Fetichisme”, en el Dictionnaire Apologétique de la Foi, Catholique. Paris 1911.

verso muchas otras fuerzas que no siempre puede conciliar o propiciar y contra las cuales su fetiche se halla a menudo impotente. Pero la magia todo lo abarca; contra mil males hay mil remedios; y por tanto, ya solo, ya asociado, no da tregua a las prácticas que estima pueden ponerle al abrigo de las maquinaciones de toda la hueste espiritual.

Anticipa los acontecimientos que teme, con ritos y ceremonias precautorias; no inicia ninguna empresa, sin antes consultar los presagios y augurios y si estos se demuestran desfavorables; desiste del proyecto o recurre a nuevos ritos que considera potentes para conjurar el mal anunciado.

Para los civilizados estos ritos y prácticas parecen absurdos o ridículos y a veces horripilantes; pero el salvaje tiéne fé implícita en ellas y las ejecuta generación tras generación con la mayor confianza en su eficacia.

Se rodea de protectores o seres tutelares, cuyo deber es vigilar por su bienestar, defenderle contra los ataques de fuerzas enemigas, y procurarle el máximo de ventajas y de buena suerte.

Entre ellos se cuentan el fetiche personal, cuyos favores no se extienden sino a su persona, con exclusión de todas las demás; luego el fetiche comunal, que protege toda la agrupación; el tótem o ser epónimo, que es el ser tutelar de todos los de su linaje; los antepasados, cuya sangre corre en sus venas; y por último aquellos espíritus superiores que considera buenos y que le defienden contra los otros malos, no precisamente porque se interesan directamente con su suerte sino porque son enemigos de los que quieren hacerle mal, y para contrariar a estos le extienden su protección.

El culto de los espíritus abarca todos estos seres y las invocaciones, sacrificios y ceremonias mágicas se dirigen a todos ellos ya conjuntamente, ya separados, por ritos especiales que varían según la naturaleza del espíritu que quiere propiciar.

Su constante preocupación por el mundo espiritual se hace aparente en todos los actos de la vida del hombre primitivo y es el motivo de muchas de sus acciones, que a primera vista nos parecen inexplicables y fútiles.

Los araucanos no eran más libres de estas preocupaciones que los demás pueblos del mundo en igual estado de cultura.

Hemos visto que sus ideas animísticas eran las mismas que en otras partes. Existía entre ellos el culto de los antepasados, el culto de los espíritus, el culto del tótem y también el culto del fetiche o el fetiquismo.

El fetiche se llamaba *perimontu*—salvador o protector, adquirido o encontrado; (*pen* hallar o adquirir, *montu* salvador, protector; *montuln* salvar o librar a otro)

Febrés dice: "*perimol* o *perimontu*, cosa extraordinaria que se vé como pez, pájaro, etc." y agrega "Milagro o cualquiera cosa sobre las fuerzas naturales, o cosa que nunca o raras veces se ha visto".

Todas estas cualidades corresponden muy bien al carácter que se atribuye al fetiche, el cual como se ha visto, era a menudo representado por un ave, pez, animal u objeto que llamaba la atención por cualquiera cualidad no común y que ejercitaba sobre las fuerzas naturales especiales preventivos, que en opinión de los españoles eran milagrosos.

El P. Augusta, en su *Diccionario Araucano-Español*, da el significado moderno de estas voces, que parecen haber perdido su antiguo significado con la desaparición del fetiche. Dice: "*perimól*, mal signo, mal agujero y *perimontu* la visión, de *perimontún*, tener visiones (v. g. las machis); pero trae *montulchefe*, salvador de los hombres y *montuln*, salvar, libertar; indicio del antiguo significado de las voces anteriores.

Pero aún en su significado de tener visiones puede referirse en su origen, al fetiche; porque este generalmente se determinaba por algún objeto visto en sueños o en visiones

producidas por ayunos y fatigas y adoptado como fetiche por él que soñaba; de manera que de este modo, el objeto de la visión podría llegar a ser el salvador o protector de aquel individuo.

La magia era también bastante practicada por los araucanos, individual y colectivamente; y aún hoy no se ha deserrado completamente, siendo ejercitada por las *machis* o médicas, como base de sus curaciones, exorcismos y adivinaciones.

En tiempos más antiguos, cuando aún existían las sociedades esotéricas, estas también fundaban sus ceremonias y ritos en la magia; como lo hacían los sacerdotes o shamanes a cargo del culto del tótem y de los espíritus.

Los términos que quedan en la lengua y reproducidos por algunos de los lexicógrafos, indican la naturaleza y objeto de algunos de estos ritos mágicos como *ngenco*, dominador o dueño del agua; *ngencuthán*, dominador de las enfermedades; *ngenpirú*, dominador de los gusanos; *ngenchoróy*, el que manda los loros; *ngenlavquén*, dominador del mar, y muchos otros; cuyos deberes eran precaver contra la falta de lluvias contra las inundaciones, contra las enfermedades, contra las plagas que destruían las siembras o contra los peligros del mar.

Desgraciadamente quedan muy pocas noticias respecto de las ideas y ceremonias esotéricas de los indios anteriormente al siglo XVIII y las pocas que hay se refieren casi exclusivamente a los ritos celebrados por las *machis* en la curación de las enfermedades o en el descubrimiento del causante de la muerte cuando ésta acaecía.

Rosales es casi el único autor de fecha anterior que nos da algunos detalles respecto de los shamanes o sacerdotes y sin embargo por datos aislados, esparcidos en los escritos de otros cronistas, por cartas e informes, sabemos que existían diferentes categorías de magos cuyas funciones y modo de

obrar variaban unos de otros y que tenían sus denominaciones especiales.

El *ampivoe*, o *ampivavoe* (de *am* espíritu y *pivaln* mandar decir, ordenar él que manda u ordena los espíritus) curaba por medio de invocaciones a los espíritus, quienes le indicaban los remedios que debe usarse en cada caso especial.

El *nege* o *nessue* o *núge*, el actual *ngenpin*, era el verdadero shaman o sacerdote oficial. Originariamente, el jefe del grupo totémico desempeñaba esta función, cada uno en su *müchulla* o *lov*, pero a medida que el grupo crecía y se extendía el *lonco* relegaba esta facultad a un profesional quien dedicaba su tiempo especialmente al desempeño de esta función.

El *pelontén* era otro tipo de adivino, quien profetizaba hechos futuros o adivinaba los pasados, por medio de visiones vistas en sueños provocados por narcóticos, u otros medios artificiales. El nombre se derive de *pelontún* ser alumbrado. Febrés dice: "*pelontén*: adivino, será porque el diablo le alumbraba en cosas tristes y falsas.

Otra clase de adivinos se llamaba *ramtuvoe* (*ramtún*, preguntar, investigar) y era consultado con frecuencia sobre las causas de las muertes imputadas a la hechicería. No hemos encontrado noticias acerca de su modo de obrar.

El *tuduguvoe* era también un adivino investigador, quien desempeñaba más o menos el mismo papel que el anterior; de *tún* aprehender, descubrir y *dugu* lo hablado, el asunto en discusión, el pleito, etc. Esta categoría de adivino, es mencionada en los antiguos escritos en diversas formas; v. g. *dungulve*, *duguve*, *dunguve*. etc; pero no hay duda que la forma correcta es *tuduguvoe*.

Molina habla de los adivinos como sigue: "Si los Araucanos se muestran poco cuidadosos de sus divinidades, son por otra parte muy supersticiosos en otros puntos de menor importancia. Encaprichados del acierto de los agoreros, miran con suma atención las señales prósperas o adversas que éstos se han for-

mado en su fantasía. Sus vanas observaciones se dirigen especialmente sobre los sueños y sobre el canto y vuelo de las aves.

“Consultan en todos sus negocios de consecuencia a los adivinos o sean los charlatanes de lo porvenir, que llaman ya *Lligua* ya *Dugol* (los hablantes) entre los quales algunos se venden por *Genguenu*, *Genpuñu*, *Genpiru* etc. Es decir, por los dueños del cielo, de las epidemias y de los gusanos, porque se jactan como los Lamas del Tibet, de poder hacer llover e impedir los tristes efectos de las enfermedades y de los gusanos destruidores de los granos” (1).

Rosales con el nombre general de hechiceros, incluye a los shamanes, adivinos y médicos o machis y da una relación de algunas de sus artes, las cuales a pesar de ser principalmente juegos de manos, o de prestidigitación, podemos incluir entre las prácticas mágicas.

“Hacen también los hechiceros sus fiestas públicas, a que concurre toda la tierra assi para bailar, beber, y cantar como por ver cosas prodigiosas y maravillas que hazen por arte mágica y con ayuda de el demonio, que en estas fiestas le atrahen con sus invocaciones y se les aparece sobre el ramo de canelo en figura de un paxarito. Y luego salen de sí todos los hechiceros porque entra el demonio en ellos, y dan saltos y carreras moviéndose de unas partes a otras, sin poner los piés en el suelo, bailando sobre el fuego, los pies descalzos, tragándose tizones ardiendo y arrojando en el fuego los vestidos sin recevir en sí ni en los vestidos lesión alguna. Y de esta suerte hazen otras maravillas aparentes sacándose a uno los ojos, cortandose a otro las narices quitándose a éste las llancas que trahe colgadas al pecho y al otro las orexas y assi de otras burlas y juegos que hazen aparentemente y por arte del diablo, con que tienen abobada la gente y suspensa con

(1) Comp. Hist. Civ. Lib. II. Cap. V.

tales pruebas como entre nosotros los que juegan de manos, que hazen cosas que parece que si no es por arte del diablo no las pueden hazer Pero en ellos es fuerza de artificio y en estos indios es arte mágica y artificio de el demonio para acreditar a los ministros los hechizeros" (1).

En otra parte habla de las escuelas en que enseñan a los neófitos: "Y para esto tienen sus maestros y su modo de colegios donde los hechiceros los tienen recogidos y sin ver el sol en sus cuevas y lugares ocultos donde hablan con el diablo y les enseñan a hacer cosas aparentes que admiran los que las ven, porque en el arte mágica ponen todo su cuidado y su grandeza y estimación está en hazer cosas que admiran los demás.

Otros hechiceros que aprenden a ser adivinos también tienen su arte y sus respuestas y hazen también cosas aparentes por arte del diablo comiendo tizones y ascuas de fuego sacando los ojos a otros y volviéndoselos a poner, bailando sobre el fuego con los piés descalzos, y assí otras apariencias descubriendo los hurtos, manifestando a los que dieron ocultamente veneno a otros o les tiraron una flecha invisible ("2).

En tiempos más modernos, las funciones de todos estos diversos profesionales, se han reunido en los médicos llamados *machis*. Estos podían ser de cualquiera de los dos sexos, preferentemente las mujeres. Cuando eran varones, tenían la obligación de asumir el sexo y las funciones sexuales de la mujer y con este motivo los llamaban *hueye*. Es probable que esto fuese un recuerdo de los tiempos en que la mujer ocupaba un papel más preponderante en la vida de la comunidad, una reliquia de los antiguos ritos de la generación y de la fecundidad, en que la sacerdotisa tomaba una parte principal en las ceremonias impúdicas con que se celebraban la fiesta de la primavera, y las siembras.

(1) Ob. cit. p. 144.

(2) Ob. cit. p. 169.

Había *machis* en todas las principales agrupaciones, a veces más que uno. Eran en primer lugar médicos; pero como toda enfermedad se suponía tener su origen en las hechicerías o embrujamientos; sus curaciones debían tener forzosamente un aspecto mágico, y cuando sanaba el enfermo, ya sea por su propia resistencia física o debido a los remedios y yerbas que le suministraban, se atribuía su mejoría principalmente a las incantaciones y arte mágica del *machi*.

El P. Gusinde pone en duda la existencia de los shamanes o sacerdotes aparte de la casta de los *machis* o médicos; dice: "Esta abierta todavía la cuestión si entre los Mapuches existía la clase de los sacerdotes propiamente tales, separada de la casta de los médicos. Esta opinión parece sustentada por Rosales, Molina y Medina; pero para sostener la distinción de estas dos profesiones faltan en los escritores antiguos las pruebas suficientes" (1).

Cita la opinión de Lenz, quien admite una sola profesión médico-sacerdotal, la que servía a la vez para las enfermedades del cuerpo y del alma; fenómeno que dice ser muy común en la etnología.

No podemos acompañarle en esta suposición, por varios motivos. Primero, porque los araucanos no conocían enfermedades del alma, y las funciones de los sacerdotes nada tenían que ver con semejante idea. Al tratar de las ideas religiosas de los indios chilenos hemos indicado que aquellas no incluían la noción de castigo o recompensa en la vida futura, que no tenían a ninguna deidad ni ningún culto que tuviera por base la moralidad; y que por consiguiente no concebían el pecado en el sentido cristiano. Las funciones de sus sacerdotes eran esencialmente materialistas; procurar la ayuda y benevolencia de los espíritus buenos y alejar los perjuicios y daños que podrían sobrevenir por la malevolencia de los espíritus contrarios o de los brujos, pero siempre en

(1) Medicina e Higiene de los Araucanos. Rev. del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Año I. Nos. 2 y 3 pp. 904. 1917.

relación con la vida actual, sin tomar en cuenta lo que pudiera suceder después de la muerte.

Las ceremonias del culto de los antepasados y del tótem no eran oficiadas jamás por los *machis*, y en las crónicas no tenemos ninguna noticia de estos, aparte que en la curación de los enfermos, la autopsia de los cadáveres, el descubrimiento de los culpables y otros ritos adivinatorios; y aun en estos últimos casos, parece haber sido una innovación relativamente moderna, cuando los *machis* comenzaron a abrogar las funciones de los antiguos especialistas.

En cambio, Ercilla, Pedro de Oña, el Padre Luis de Valdivia, Pietas, Fernández de Pulgar, Febrés y otros, todos hablan de los agoreros, adivinos, magos y sacerdotes, como casta aparte de los *machis* o médicos y aun esta última categoría la separan en dos o tres divisiones especiales, cada una con su nombre distinto, según la especialidad a que cada uno se dedicaba de preferencia.

Hasta en la actualidad, en los *ngillatunes* o ceremonias religiosas de los araucanos, las *machis* no toman parte activa ni offician, y si asisten es simplemente como espectadores. El oficiador en estas ceremonias es el *ngempin* generalmente el jefe o cacique principal de la agrupación que auspicia la rogativa, quien hace las veces de sacerdote. Y esto está en conformidad con sus antiguas costumbres totémicas; según las cuales el jefe de la *cūga* o linaje era el sacerdote hereditario; pero con derecho a delegar su poder a otro que tuviera mayores aptitudes. En muchos de los *rehues* de mayor importancia, se había establecido de esta manera una casta de sacerdotes oficiales, quienes sin embargo eran subordinados a los jefes de los grupos totémicos respectivos.

Esto no impedía que, en algunas ocasiones, el *machi* pudiera ser también el sacerdote; pero en todo caso los dos oficios no se confundían y en su carácter de *machi* no podía officiar en las ceremonias del culto. Encontramos la misma

cosa entre muchos de los misioneros cristianos; a la vez que son ministros de la religión, son a menudo médicos que administran remedios a los enfermos, sin confundir sus dos actividades.

En las grandes calamidades nacionales o locales, no era el *machi* sino el jefe totémico o el sacerdote oficial (shaman) quien oficiaba en las rogativas y en los ritos mágicos con que querían conjurar el mal. Gómez de Vidaurre nos da un ejemplo, al describir la manera de proceder para librarse de una plaga de ratones que destruía las cosechas. Dice:

“Aun mas extravagante es el que hacen a sus dios *Huecubú*, cuando sus sementeras se hallan infestadas de ratones, o de langostas o de gusanos.

Cuando sus campos están infestados de dichos animales se convocan todos los comarcanos para el sacrificio, a que no se niegan. Procura cada uno coger los mas que puede de dichos animales, y puestos en un saco los llevan a un cierto prado (el *lepun*), lugar determinado para este sacrificio, donde todos se ponen en dos filas diversamente vestidos de lo que acostumbran ordinariamente, porque se cubren la cara con unas máscaras de leño, y la espalda con un cuero de vaca bien seco, del cual penden muchos pedacitos de aquellas cañas llamadas *coliu*, dispuestas de manera que tocan unas con las otras y hacen un grandísimo ruido. Todo el restante del vestido es muy ridículo.

“En el medio de las dos filas se colocan los *úlmenes*. Estando todo preparado, una de las filas camina hacia el oriente, y la otra hacia el occidente, pero no tanto que se separen totalmente la una de la otra, porque cuando el último de aquella que va al oriente empareja al último de la otra que va a occidente, esta vuelve al poniente, la otra al oriente. Durante este sucesivo movimiento las dos filas se dicen mutuamente todas aquellas injurias y oprobios que les vienen a la boca. Las mujeres, que entre ellos siempre tienen nombres

de cosas despreciables, son el objeto como de atribución y contra quienes se desbocan mas.

Cuando así se han bien encolerizado, los *úlmenes* se salen fuera y se separan de ellos, y los que componían las filas comienzan a sacudirse con los puños y los bastones que llevan consigo, de modo que muchos de este sacrificio salen con las cabezas y brazos rotos y con heridas considerables, y talvez queda algún muerto en el campo.

Cuando se han barbaramente apaleado, los *úlmenes*, interponiéndose en el medio y con la voz imperante hacen la paz, y entonces dejando salir de los sacos los ratones, corren detrás de ellos y los matan con sus mismos bastones (1).

Nada dice el autor respecto de los demás ritos de esta reunión, aun cuando es seguro que fuese acompañado con sacrificio, ofrendas al *pillán* y rogativas para que cesara la plaga; pero el empleo de los disfraces y las máscaras y la división de los concurrentes en dos grupos, hace suponer que asistían a lo menos dos cofradías o sociedades esotéricas, cuyo papel era librar la localidad de la plaga.

No insistimos más aquí sobre la diferencia entre los sacerdotes y los machis, porque en otro capítulo presentamos mayores argumentos a favor de la existencia de los primeros, entre los araucanos, aparte de la profesión de *machi* o médico.

Pero si es verdad que el sacerdote oficial pudiera ser a la vez *machi*, esto no era fácil, cuando el jefe de la agrupación reservaba el sacerdocio; porque presuponia una larga dedicación al estudio de esta profesión y una iniciación especial, que los cuidados políticos y sociales y religiosos de su rango no le permitían hacer.

En uno de los párrafos de Rosales que hemos citado ante-

(1) Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile. Lib. VI. Cap. V. Col. Hist. de Chile. Tomo XIV p. 319

riormente, habla este autor de los maestros y los colegios donde los hechiceros tenían a sus aprendices "recogidos y sin ver el sol en sus cuevas y lugares ocultos", y prosigue: 'El hechicero que los enseña los gradúa a lo último y en público les da de beber de sus brebajes, con que entra el demonio en ellos, y luego les da de sus propios ojos y su lengua, sacándose aparentemente los ojos y cortándose las lenguas. Hacen que ha trocado con ellos ojos y lengua para que con sus ojos vean al demonio y con su lengua le hablen y metiéndose una estaca aguda por el vientre se la saca por el espinazo sin que (sienten) dolor ni quede señal. Y así con estas y otras apariencias quedan graduados de hechiceros y ordenados de sacerdotes de el demonio.

"Y luego hacen pruebas y curan enfermos que siempre dicen que lo estan de bocado. Y de estas apariencias de el demonio e ilusiones de la vista están todos admirados y el médico queda con grande opinión de sabio y gana con el oficio, porque de todas partes le llaman y le pagan con gran liberalidad. En estos embustes e ignorancias se funda la ciencia que aprenden estos médicos" (1).

Como bien lo dice el P. Gusinde "toda la actuación de un *Machi* gravitaba en la magia y en el hipnotismo sugestivo" pero recurría además a la prestidigitación de que solía ser un experto y en especial al ventriloquismo.

Sus operaciones eran una mezcla de convicciones y de supercherías. Era preciso mantener su prestigio por medio de hechos maravillosos porque el vulgo juzga por los sentidos y no por la razón. Para esto practicaban los juegos de mano y otros engaños de la vista; pretendían hablar con los espíritus, y para convencer a los concurrentes de la verdad de sus comunicaciones, se valían del ventriloquismo para que aquellos oyesen las respuestas. Pero la parte curiosa de sus

(1) Ob. cit. pp. 168 y 169.

prácticas era, que, en el fondo, no trataban de engañar, o más bien, ellos mismos se engañaban; porque tenían la firme convicción que sus ritos mágicos, aparte de los detalles llamativos, eran eficaces y que lograban los resultados que pretendían..

“Como la magia tiene por base la creencia de que uno, por un régimen de vida especial, por fórmulas cabalísticas y ritos místicos y por el trato supuesto con los espíritus puede hacerse dueño de fuerzas sobrenaturales y misteriosas para disponer de ellas a su antojo y para producir efectos estupendos que traspasan los límites de lo natural; por consiguiente el aspirante debe formarse en una escuela y allá en el trato y bajo la vigilancia de preceptores experimentados, habilitarse para poder llenar más tarde su cometido” (1).

Para comprender bien el verdadero papel desempeñado por el *machi*, es preciso formar un concepto más o menos exacto de las ideas de los araucanos respecto de las enfermedades y de la muerte.

Hemos visto que, para ellos, el mundo invisible estaba poblado de seres misteriosos, generalmente malignos, a veces indiferentes, pero raras veces benévolos y que la mayor parte de ellos se deleitaba en hacer mal a los hombres.

La fuerza o poder de que se valían para hacer daño tomaba las más variadas formas y se conocía entre los indios con el nombre genérico de *huecuvu* o *huecuwoe*, lo que hace daño. Como el araucano todo lo materializaba, el *huecuvu* también debía tener una forma material, la que variaba según la imaginación individual.

Según sus creencias, todos los males que sucedían a los hombres o animales eran causados por los *huecuvu*, los cuales a la vez eran los emisarios de los genios o espíritus malos o bien eran subvencionados por los brujos quienes habían

(1) Medicina etc. Ob. cit. p. 101.

adquirido poder sobre ellos. Para los indios, las enfermedades, en el sentido moderno de la palabra, no existían, ni tampoco, la muerte natural, otra que la causada por las armas. La vejez no era motivo para la muerte, la vida podría prolongarse indefinidamente si no interviniese la hechicería en alguna forma. La prueba de ello, la tenían a la vista. ¿por qué vivían algunos hasta los cien años? ¿Por qué morían entonces; y por que no podían todos vivir por igual número de años? La causa era los *huecuvu* y la malevolencia de los espíritus malos

El exorcismo del *huecuvu* era entonces el papel más importante de todos los que desempeñaba el machi, y el objeto de sus principales esfuerzos. El exorcismo se llamaba *ngellipután* y se producía por medio de invocaciones al *pillán*, incantaciones cabalísticas, zahumerios de yerbas que se suponían ser inaguantables al *huecuvu* y otras prácticas mágicas que variaban según las personalidad del *machi* que oficiaba.

Dice el P. Augusta: "El machi arenga al *weküfu* o *alwe* que supone estar dentro del enfermo, en los siguientes términos: *Fei tami ngillatufiñ. Amomaritu aimi. Tüfachi kuñifal em chumlafeyimu, fent, enimi kutranca fiel.* He aquí te conjuro: Te irás irrevocablemente. Este pobre enfermo no te he hecho nada y tú lo has hecho padecer tanto" (1).

El aprendizaje para la carrera de *machi* era largo y generalmente se iniciaba cuando niño. Como dice el P. Falkner: "Son generalmente escogidos para este oficio cuando son niños, y se demuestra siempre una preferencia para los que a esa edad temprana descubren una dispoición afeminada. Se les viste desde chicos en trage feminil y se les presenta con el tamboril y calabazas pertenecientes a la profesión que van a seguir.

(1) *Lecturas Araucanas y Dicc. Araucana, voz Alwe.*

"Aquellos que son propensos a los ataques epilépticos o la *chorea sancti viti* son elegidos inmediatamente para este empleo por los demonios mismos, pues los suponen poseídos por estos y que ellos les causan todas aquellas convulsiones y distorsiones comunes a los paroxismos epilépticos" (1).

Resulta entonces que la principal incumbencia del *machi* era descubrir y exorcisar el *huecurnu* que había entrado en el cuerpo del enfermo y que era la causa de su mal. También precisaba que se descubriera el autor del hechizo para que fuera castigado. Esto daba lugar a frecuentes desórdenes y no pocas venganzas por parte de los deudos de aquellos sindicados de ser los causantes. Rosales dice al respecto: "si uno muere de una enfermedad natural, cuando van a preguntar al hechicero de qué murió o quién lo mató, echa la culpa a alguno para que le maten violentamente y que se venguen, de que suelen resultar grandes desórdenes" (2).

La facultad de descubrir al hechor daba mucho poder al *machi* y con frecuencia le permitía remover algún enemigo o persona contra quien tenía mala voluntad exponiéndose sin embargo a la venganza de los parientes de la víctima indicada.

Denunciado el causante, los parientes del enfermo o del difunto le perseguían y en el caso de cogerle le daban muerte irremisiblemente, si sus deudos no le prestaban eficaz ayuda. Estos hechos eran la causa de constantes riñas y venganzas y provocaban muchas nuevas muertes.

Sin embargo, por lo general, el *machi* buscaba otra solución, mas expedita y menos peligrosa, pues le dejaba al abrigo de toda represalia. Acostumbraba echar la culpa a alguno de los numerosos espíritus malévolos, que, según creencia de los araucanos, poblaban el universo. Anunciaban que éste, en forma de algún animal, ave o insecto había pro-

(1) A Description of Patagonia. Ob. cit. p. 117.

(2) Historia p. 169.

vocado el mal. En estos casos se consideraba suficiente el sacrificar un ejemplar de la especie que había servido para ocultar el espíritu malo, y esto se hacía con ciertos ritos destinados a producir daño en el agente culpable.

Un caso de esta naturaleza lo presenciarnos nosotros, en que el enemigo oculto había tomado la forma de un toro salvaje (*caita*). Después de una caza que duró seis días, los parientes del muerto lograron coger un animal de las condiciones indicadas por el *machi*, el cual era sacrificado encima de la sepultura del difunto (1).

Existen en la literatura chilena numerosas relaciones de las ceremonias con que los *machis* hacían sus curaciones, y que eran presenciadas por los autores. La mas completa quizá es la clásica de Núñez de Pineda, y entre las más modernas, la de Robles Rodríguez. Todas estas, en el fondo son iguales y sólo se diferencian en los detalles. Rosales explica, a grandes rasgos, los elementos principales de todas estas ceremonias:

“Los hechiceros (*machis*) curan los enfermos que siempre dicen que lo están de bocado, y para sacársele hacen sus invocaciones al demonio, clavan en el suelo un árbol de canelo, donde se les aparece, después de haberle llamado incensándole con bocanadas de tabaco. Pregúntanle por la enfermedad y el remedio con que ha de sanar el enfermo, y, como el demonio les persuade que la enfermedad es bocado que otro le dió, para que trate de vengarse de él, trata luego el hechicero de sacárselo. Y teniendo al enfermo boca arriba cantan todos y él hace sus invocaciones y le unta el estómago con unas yerbas, y con un cuchillo le abre aparentemente, de modo que todos ven las tripas, el hígado y los bofes. Y allí le busca el mal y el bocado, y suele llevar escondido algún gusano, lombriz o cola de lagartija. Y hace que ha

(1) Costumbres Mortuorias. Ob. cit. pp. 293-294.

sacado el bocado, y la enfermedad, y le vuelve a cerrar la herida sin que quede señal ninguna. Y con estas apariencias de el demonio e ilusiones de la vista están todos admirados y el médico queda con grande opinión de sabio y gana con el oficio, porque de todas partes le llaman y le pagan con grande liberalidad. Y el hechicero finge y hace apariencias de que le saque de el corazón un palito o de la parte dolorida, con que le ha sanado. Y como la enfermedad es muy diferente y natural, si muere de ella por no haberle aplicado medicina ninguna (que es lo ordinario), se excusa el médico con decir que ya él le sacó el bocado o la flecha, que si después le tiraron otra y no le avisaron que era fuerza que había de morir. En estos embustes e ignorancias se funda la ciencia que aprenden estos médicos" (1).

Gómez de Vidaurre agrega algunos detalles: "El *machi* que se puede decir también hace en esto de sacerdote, juntos todos, pone en el sitio que más le agrada, una rama de canelo, abre por medio una oveja, sácale el corazón, le chupa la sangre y con ella rocía al enfermo; después finje ponerlo entre la rama de canelo, vuelve inmediatamente al enfermo, lo mira con gesto horrible, finje abrirle el pecho para observarle el corazón, y artificiosamente le acomoda sobre su pecho aquel de la oveja. Entretanto las mujeres que se hallan presentes entonan un canto, el más lúgubre que se puede oír. El *machi* incienso con humo de tabaco el ramo de canelo hacia las cuatro partes del mundo, y todo muy pausado para dar lugar a que acaben con su tristísima canción las mujeres. De aquí tomando él su tamboril, suena un rato como para descanso de las mujeres...." (2).

El *machi* sigue sus incantaciones e inhalaciones de tabaco,

(1) Historia p. 169.

(2) Compendio de la Historia Natural y Civil del Reino de Chile, por Felipe Gómez de Vidaurre. Col. Historiadores de Chile. Vol. XIV y XV. T. I. p. 318.

alternadas con rápidos giros, hasta que cae extasiado y queda tendido en el suelo donde permanece agitándose con nerviosas convulsiones. Mientras está en este estado le aparecen visiones en las cuales ve o finje ver a la persona o ser que ha causado el hechizo.

Le acompaña generalmente uno o más ayudantes o aprendices, quienes, mientras el *machi* está en estado de trance le preguntan la causa de la enfermedad y quien ha sido el autor de ella.

Estos detalles varían según el médico. No todos tienen el mismo sistema de efectuar sus curaciones. Algunos más hábiles se valen del ventriloquismo y dirigen personalmente sus preguntas a la rama de canelo en que está colocado el corazón del sacrificio, y aparentan recibir las contestaciones del *pillán*. Las respuestas se oyen en una voz delgada y finjida y generalmente son tan vagas o ambiguas, que solamente pueden ser descifradas por el mismo *machi*. Este sistema de preguntas y respuestas causa mayor admiración porque así el *machi* aparenta obligar al *pillán* a allegarse al canelo a contestarle sus preguntas.

Gerónimo Pietas, al hablar de los adivinos, se refiere también al uso que hacían estos del ventriloquismo: "Rígense en todo lo que dudan por los hechiceros y adivinos: en su idioma llaman al adivino *Dungube*: éste ciertamente hace que sus preguntas le responda el demonio, y de suerte que le oigan todos en la forma siguiente: Llega uno a quien le han hurtado algo o se le ha perdido o huídosele la mujer, al *Dungube*, y pagándole le explica lo que va a saber; el *Dungube* deja su casa sola y desde afuera, con varios conjuros, hablando con su misma casa, le hace las preguntas, y desde dentro de ella, con voz alta aunque melife, responden de dentro de ella, diciendo fijamente donde está lo que preguntan; y es

de admirar que el padre de la mentira no los engaña nunca porque tengan en él toda su creencia" (1).

Es de suponer, por estas descripciones, que los *machis* y adivinos eran simples embusteros que aprovechaban la credulidad supersticiosa e ignorancia del pueblo para practicar supercherías y engaños. Pero los *machis* no siempre eran tan impostores como acostumbramos imaginarlos y según sus luces eran a menudo honrados y concienzudos en sus vaticinios y denuncios. Para juzgarlos es necesario tomar muy en cuenta otro estado psicológico y otra mentalidad que la nuestra.

El *machi* (médico y mago a la vez) era generalmente una persona, quien por su enseñanza, su modo de vivir y su disposición natural tenía un temperamento nervioso en extremo, y era esta circunstancia que en los más de los casos había determinado su profesión. Era frecuentemente cataléptico y dotado de la facultad de poderse hipnotizar o por auto-sugestión producir un estado de trance. Naturalmente no comprendían bien la causa de estos fenómenos psíquicos y creían que cuando se producían eran porque estaban poseídos de algún espíritu que entraba en su cuerpo y les iluminaba. De allí uno de los nombres que daban a cierta clase de adivinos—*pelonté*—derivado del verbo *pelontulun* alumbrar o dar visiones—quienes, según Febrés, se llamaban así, "porque el diablo les alumbraba en cosas tristes y falsas" (2).

La educación del *machi*, generalmente larga, era destinada en gran parte a desarrollar y aumentar esta facultad, lo que se hacía por medio de frecuentes ayunos, por el constante uso de narcóticos, por ejercicios violentos, especialmente los bailes giratorios, por una intensa concentración mental y como hemos dicho, por autosugestión, ayudada por los poderes hipnóticos de los maestros.

(1) Gay. Documentos T. I. p. 487.

(2) Vocabulario.

Hay que considerar también la parte real y verdadera que ejercían los sueños en la vida de los indígenas. Cuando después de sus violentos ejercicios, la absorción de fuertes narcóticos y la concentración de sus facultades mentales, el *machi* caía en un estado de coma o éxtasis que nada tenía de fingido, veía con frecuencia, visiones que creía relacionadas con el asunto que le ocupaba. Cualquier animal, persona, ser u objeto visto mientras estaba en esta condición era considerado como causante del mal. En semejantes circunstancias, el juicio formado por el *machi* se justificaba, y él hacía el de nuncio con entera buena fe, convencido de la eficacia y legitimidad de los métodos empleados.

Naturalmente esto daba lugar a los inescrupulosos para vengarse de sus enemigos y hacer denuncias falsas, por la remuneración, pero es de creer que semejantes casos eran excepcionales.

La ventriloquía tampoco se empleaba exclusivamente con el objeto de engañar o de causar admiración entre los oyentes. Era un arte que no todos poseían y siempre el resultado de larga práctica. Los ventríloquos mismos la consideraban un don especial de que les había dotado el *pillán*, con el objeto de imponer a los presentes de las revelaciones que él les mandaba por intermedio de los *machis*.

La ventriloquía, la prestidigitación, el hipnotismo, etc. eran empleados a menudo para dar realce a sus adivinaciones y para acrecentar su fama; pero a la vez tenían una base mágica inexplicable aún para que los que los empleaban, y no dudaban de que eran poderes sobrenaturales provocados directamente por las influencias de los espíritus.

Otra parte de su bagaje mágico eran ciertos ritos o incantaciones heredados de sus antepasados, cuyo sentido o significado ya se había perdido; pero que no por eso eran menos eficaces.

Entre éstos, practicaban algunos, que por falta de otro

nombre podemos llamar castigos mágicos. La más de las veces el causante de la enfermedad o de la muerte resultaba ser un *huecucu*, o se debía a algún veneno lanzado por un espíritu maligno o ser mitológico el cual no se podía castigar por ningún medio natural, pero creían que esto podía efectuarse por medios mágicos y a este fin los *machis* dedicaban una parte importante de sus conocimientos mágicos. Algunas veces esto se conseguía, quemando alguna yerba que se suponía ser especialmente ofensiva al espíritu inculpado; otras veces por el sacrificio de algún animal o bicho que se consideraba ligado de una manera especial a él o que simbolizaba su existencia. Estos medios por ridículos que nos parecen, eran para ellos completamente satisfactorios y concluyentes.

Cuando el hechizo había sido causado por algún espíritu maligno, creían que este asumía la forma de un animal, un ave, una culebra, una lagarto, un mosca o cualquier otro ser viviente. El *machi* por su arte descubría cual había sido y al matar un ser de la misma especie con los ritos mágicos estimados del caso, causaban un inmenso mal al perpetrador.

Si se trataba de un enfermo, los esfuerzos del *machi* se dirigían a exorcisar al *huecucu*, causante del mal, y estas operaciones eran una mezcla de ritos mágicos para obligarle a salir y de invocaciones al *pillán* para que les prestara su socorro.

Con este fin hacían su sacrificio y ofrecían la sangre de la víctima en propiciación a la vez que elevaban sus plegarias.

Para ahuyentar los espíritus malos, los brujos o *huecucu* que podían venir en auxilio del que se exorcisaba, se colocaba en el dintel de la puerta y en el portillo por donde salía el humo de los fuegos, manojos de *quellenlahuén*, una yerba cuyo olor creían no poder soportar dichos seres. En la casa misma plantaban un ramo de canelo, el árbol sagrado, dedicado especialmente al *pillán* y hacían fumigaciones de humo de ta-

baco que era también aborrecido de los *hucuvu*. Entretanto dos individuos a caballo corrían a galope a rededor de la casa haciendo una gran gritería con el objeto de correr los espíritus.

Concluidas las incantaciones, el *machi*, por preguntas y manipulaciones, descubría el asiento del dolor o del mal, para extraerlo chupaba la piel sobre la parte afectada, haciendo a veces una pequeña incisión para sacar sangre. Esta operación se llamaba *vochatún* o según el P. Augusta, *Fotrariün*.

En las curaciones mágicas el *cultrün* o tamborcillo del *machi* desempeñaba un papel importante. Se componía de una fuentecilla de madera sobre la cual se extendía un pedazo de cuero de huanaco o de perro, a veces de cordero. Este cuero se pintaba con alguna divisa o símbolo especial del *machi*, que se renovaba cada vez que hacía una nueva curación.

Dentro del tambor se colocaba tres o cuatro piedrecillas sagradas llamadas *licán*. Eran casi siempre cristalinas, gastadas por las aguas y varían de color según la región o la predilección del *machi* siendo más comunes las blancas (cristal de roca) y las negras (*obstdiana*).

El *cultrün* se agitaba haciendo sonar las piedras con un ritmo constante e igual. Su cadencia producía en el *machi* una especie de letargo soporífico y a la vez espantaba los espíritus que andaban en acecho, para posesionarse del cuerpo del enfermo.

Cada *machi* tenía uno o más ayudantes (*yeguül*) y a la vez que él agitaba su *cultrün*, estos hacían sonar unas calabazas (*huada*) en que también se colocaban piedrecillas, guardando el mismo compás.

A veces uno de estos ayudantes reemplazaba al *machi* en el trance o sueño provocado, cuando su maestro era adepto en el arte de hipnotizar y del ventriloquismo. Para producir el resultado apetecido, maestro y alumno se ponían frente a frente y comenzaban a bailar al son del *cultrün*, las *huadas*

y de las *puwülcas* o retrocediendo el uno a medida que el otro avanzaba y vice-versa, sin quitar la vista uno de otro, hasta que bajo la influencia hipnótico del maestro, el ayudante se sumía en profundo letargo y en este estado contestaba las preguntas que le hacía el *machi* o bien éste, por ventriloquía sacaba de sus labios las respuestas que él deseaba.

En tiempos más modernos los *machis* se han valido mucho del *rehue* en sus ceremonias y subían al *prapahue* o escalera para hacer sus invocaciones al *pillán* y frecuentemente se producía el estado epiléptico mientras estaban en él. Para precaver la caída que seguía estos ataques, generalmente quedaban al pie del árbol cuatro individuos con un poncho o una frazada extendida para evitar accidentes cuando caía el *machi*; caídas que en mas de una ocasión han sido fatales.

Hemos aludido el empleo de narcóticos por los *machis*. Esto tenía el doble objeto de propiciar al *pillán* y de ahuyentar los *huecuvu*, empleándose para el efecto aquellas yerbas que se suponían gratas al primero y ofensivas para los segundos. También es evidente, que los *machis* conocían los efectos terapéuticos de estas plantas y se valían de ellos para producir un estado letárgico.

Las principales plantas usadas para este fin eran el tabaco, del cual conocían diferentes variedades, silvestres y cultivadas, el *chamico* o *miayu* (*Datura stamonium* L.) el *deulahuén* el *chapico*, etc. pero ante todo el tabaco. Este narcótico se usaba en todas sus formas; lo fumaban en sus *cütra* o *quitha* (pipas), lo absorbían molido por las narices como rapé, mascaban las hojas y también fumaban estas, hechas en rollo como cigarro. Cuando querían producir un mareo o letargo, tragaban el humo, el cual emborrachaba los sentidos y los campesinos todavía emplean la expresión "curarse con tabaco".

Tenían otro modo de absorber el humo y este era por medio de pipas de dos caños opuestos, cada uno de los cuales

comunicaba con el hornillo central. Estas pipas eran ceremoniales y usadas casi exclusivamente por los *machis*. El machi chupaba por un extremo mientras uno de sus ayudantes soplabá por el otro, y de esta manera el humo entraba por la boca y narices, produciendo más rápidamente el resultado buscado.

También acostumbraban absorber por las narices el polvillo de tabaco que llamaban *athen püthen* (Febrés). Usaban para esto unas cañitas ahuecadas llamadas *püthenrancúl*.

Falkner nos habla de los cigarros, los cuales, según él, se fumaban en pipas y eso explica quizá la forma y poca capacidad de algunas de éstas. Dice lo siguiente: "Los Huilliches también tienen una especie de tabaco, la cual machacaban cuando está casi verde y amoldan en rollos cortos, gruesos y cilíndricos. Tienen un color verde oscuro y al fumarse exhala un olor fuerte y desagradable muy distinto a el del tabaco de Virginia. Es muy fuerte y luego intoxica; de manera que pasan de mano a mano la pipa y cada uno da una chupada a su turno, porque si se continúa fumando por algún rato, trastorna los sentidos (1)".

Los demás narcóticos se quemaban sobre las brasas o bien se tomaban en infusiones.

Pero con todo esto, no debe creerse que los *machis* se dedicaban exclusivamente a las ceremonias mágicas en sus curaciones. Recurrían a ellas más especialmente cuando no podían diagnosticar con certeza la enfermedad. Tenían, por otra parte, mucha habilidad en recetar remedios derivados de las innumerables plantas medicinales que abundaban en el país, y generalmente acertaban en su tratamiento de las enfermedades más comunes y conocidas. Aún en estos casos no se desprendían completamente de los ritos mágicos, por que creían que los efectos podían malograrse debido a las influencias de los brujos o de los *huecuwus*, quienes eran, en su concepto, los causantes de todo

(1) A Description of Patagonia. Ob. cit. p.

los males, y los resultados negativos de sus remedios se imputaban a la misma causa.

Tenían conocimientos profundos de las plantas medicinales y para todos los males corrientes como las fiebres, indigestiones, dolores reumáticos o neurálgicos, los resfríos, las constipaciones, el tifus, etc. etc., tenían numerosos remedios buenos y eficaces, muchos de los cuales han sido adoptados en la farmacopea moderna. También eran hábiles compositores y más que medianos cirujanos.

A menudo, cuando sus remedios simples no daban resultados satisfactorios, preparaban medicinas mágicas, con la intervención de los espíritus y ritos misteriosos. Si con todo esto no lograban éxito y seguía la enfermedad, recurrían al *machitún* o exorcismo a que acabamos de hacer mención.

Entre los remedios mágicos que consideraban más eficaces, figuraba en primer término el *melico* o cuatro aguas, que era la infusión de cuatro yerbas, preparada cada una aparte, con agua sagrada, recogida generalmente de la neblina proyectada por alguna cascada, en que creían residía el genio del agua.

No nos ha sido posible averiguar los nombres de las yerbas que se empleaban, por que las *machis* actuales han perdido el arte y solamente se refieren al *melico* en sus cantos y plegarios, sin recetarlo.

Otro remedio, más eficaz aún que el *melico*, más sagrado y más difícil de obtener, porque su preparación era entendida solo por los *machis* de la más alta graduación, era el *mareupúll* o *mareupullahuén* las doce yerbas medicinales, también celebrada en los cantos.

Podemos mencionar también el *culilpillán*, el remedio de *pillán* cocimiento del *pillán*; de *culiln* cocimiento, infusión.

Un remedio al que también atribuían cualidades mágicas o cuando menos milagrosas, era la piedra bezoar, que saca

ban de los intestinos de los huanacos, llamas y ciervos. La llamaban *luan cura*, piedra del huanaco.

Además de estos remedios naturales o mágicos, los *machis* hacían otros de los más extraños y horripilantes, que recuerdan los filtros de las brujas de la edad media. Sacamos de un trabajo del P. Martín Gusinde, el siguiente extracto que da una idea de estas mezcolanzas.

“Fuera de aquellos remedios que la naturaleza misma presenta elaborados hasta cierto grado, aún hoy en día los *Machis*, siguiendo costumbres antiguas preparan, del modo más extraño, específicos, según recetas, sobre las cuales guardan el sigilo más riguroso. Creo que se puede dar crédito a lo que me refirió Domingo 2.º Huenuñamco joven mapuche de Ankokumui—Panguipulli, y amigo mío, quien había oído contar a su patrón la siguiente aventura. Este último pasando de noche por un denso bosque y atraído por el resplandor de un fuego que observaba, divisó entre los matorrales a tres *machis*, mujeres, quienes estaban preparando una de estas extrañas medicinas. Según lo referido, las *machis* se dirigen de noche a un riachuelo cercano, se desnudan y cogen en el agua sendas ranas o sapos; cada una vuelta con la cara, hacia el agua con ambas manos agarran el animalito de las patas traseras y con brusco movimiento lo echan hacia atrás. Las tres mujeres recogen después a estos sapos y los llevan a un lugar adecuado y bien escondido, donde encienden fuego debajo de una pequeña ollita; después sentadas alrededor matan a los animales; y la sangre junta con las secreciones de los sapos reciben en aquella vasija; la cual llenan además con distintas yerbas y dejan ahora todo hervir en el fuego. En seguida, ellas mismas comienzan a bailar en derredor de la olla, recitando fórmulas cabalísticas; después de poco rato, caliente aún, la llevan a casa. Tales medicinas se proporcionan a los pobres enfermos,

quienes no pierden su fé ciega en el arte de los *machis*" (1).

También empleaban baños sudoríficos o baños de vapor, de diferentes clases, los cuales aplicaban los machis a los enfermos, atribuyéndolos efectos mágicos. Febrés habla de uno de éstos que llama "*Voyghetún*, poner los enfermos sobre las ramas con bastante fuego debajo para que suden recibiendo el bao, tras de esto les bañan para que no les dañe el sudor, estos son los principios del *machitún*".

El P. Augusta, en su *Diccionario*, trae "*Trustrufükei*, baño de vapor: Sobre un cocimiento de varios sudoríficos (salvia silvestre, etc.) contenido en un artesa y al cual se echan sucesivamente cuatro piedras caledadas, se coloca al enfermo cubriéndole a él (y al baño) con mucha ropa para que sude. Su nombre tiene el baño del efecto que producen dichas piedras (de borbollar o hervir)".

Antes y durante estos baños el *machi* hacía sus invocaciones, incensaba la habitación con humo de tabaco y exorcisaba el *hucuwu*, para hacerle salir el cuerpo del enfermo e irse en el vaho producido por el vapor y transpiración del paciente.

Además de los baños, aplicaban masajes a las partes doloridas, a veces simplemente con las manos, pero más a menudo con las hojas machacadas de algunas plantas. Todas estas manipulaciones tenían un carácter mágico y se efectuaban con incantaciones, frases cabalísticas y exorcismos.

Pero los araucanos no aplicaban la magia solamente en sus ceremonias religiosas y curaciones. Entraba en muchas otras manifestaciones de la vida diaria, especialmente en sus juegos.

En las vísperas de una partida de *chueca*, entre dos parcialidades, el *machi curaba* la pelota con que se iba a jugar el día siguiente. Se decidía por la suerte, cual partida ponía

(1) Medicina e Higiene de los Araucanos. Ob. cit. pp. 200 y 201.

en juego su pelota y esto se consideraba de gran importancia en el resultado del juego (1).

También se curaban los dados con que se jugaban, las boleadoras con que se cazaban, el lazo, las armas, etc. (2).

En otra parte hicimos referencia a las costumbres mágicas que practicaban al preparar sus caballos para la guerra. Igual cosa hacían en tiempo de paz para hacerlos fuertes y ligeros para las carreras a las cuales eran en extremo aficionados los araucanos.

Es curioso notar que los magos araucanos, ya fuesen adivinos, sacerdotes o curanderos, tenían muchas prácticas semejantes o iguales a las que se ejercían en Europa en la misma época, muchas de las cuales todavía se practican allí. Por ejemplo, Rosales nos dice: "Y mientras andan los soldados en la guerra están los hechiceros consultando el demonio sobre el suceso de los suyos, incensando con tabaco a las tierras enemigas y haziendo sus invocaciones. Y en una batea de agua les muestra el demonio lo que pasa, donde están y lo que les ha sucedido, bueno y malo. Y antes que llega la nueva de el bueno o mal suceso los anuncian a todos y es muy ordinario saberse lo que sucedió en partes muy distantes por medio de estos hechiceros (3).

Pedro de Oña alega lo mismo y en el Canto II de su poema, describe una junta en que los adivinos daban cuenta de la llegada al puerto de Coquimbo de García Hurtado de Mendoza con su séquito.

Vemos entonces que la magia no era para los araucanos una simple cuestión de superchería y de habilidad de que se podía burlar o reirse sino, la manifestación de poderes reales

(1) El juego de *chueca* es muy parecido al juego de *hockey* de los ingleses.

(2) *Curar* se llamaba hacer ciertos ritos que se suponía dejar invencible el objeto curado. Todavía la gente del pueblo hace *curar* sus dados, tejos, navajas etc.

(3) Hist. Ob. cit. p. 135.

y efectivos que podían practicarse en beneficio o en contra de los intereses individuales o colectivos. En este sentido entraba en casi todos sus actos y formaba un preliminar obligado de todas sus empresas. Este factor debe tomarse muy en cuenta al estudiar la mentalidad de la raza y es el origen de muchas de las supersticiones que sobreviven en las costumbres nacionales.

CAPITULO XIII

CEREMONIAS RELACIONADAS CON LA GUERRA Y LA PAZ

El Consejo del *Aillarehue*.—La elección del *Toquí*.—La convocación.—La junta para acordar la guerra.—Alocuciones.—El *yapepulliñmán*.—Como se preparaban los araucanos para la guerra.—El trasquileo.—Los *huercún* o heraldos.—Los sacrificios.—Los esclavos voluntarios y la espionaje.—La celebración de las victorias.—Sacrificios humanos.—Crueldades practicadas en los prisioneros de guerra.—Expiación.—Era vergonzoso dejarse apresar.—Cau-policán y Fresia.—Los parlamentos o *coyag*.—La celebración de la paz.—Ceremonias.—El entierro de las armas.—Parlamentos celebrados con motivo del cambio del gobernador español.—Decadencia del totemismo.

La guerra era la principal ocupación de los araucanos, especialmente después de la invasión del sur de Chile por los españoles. No tenemos para qué discutir aquí el valor y la capacidad militar de estos indios, la historia de más de tres siglos de lucha porfiada y sangrienta responde a ello.

En el siglo XVI, antes de principiarse las grandes federaciones de tribus para hacer frente a un común enemigo, era costumbre que cada agrupación o *rehue* fuese dirigida en todo lo tocante a la guerra, por sus jefes hereditarios pero cuando se hacía necesaria la unión de dos o más grupos, se elegía un jefe supremo, para el tiempo que durase la campaña. Estos jefes no siempre se elegían de entre los caciques. Existían

entre los araucanos cofradías o sociedades de guerreros, que tenían, al igual de las sociedades secretas de otros países, sus diferentes grados y jerarquías, para cada uno de los cuales se necesitaba una iniciación especial. Casi siempre los jefes o toquis de guerra se elegían entre los de la más alta graduación en estas sociedades. Este hecho no pasó inadvertido a los cronistas de la conquista, sólo estos por no darse cuenta exacta de detalles, daban rienda suelta a su fantasía al describir la manera de hacer la elección, siguiendo en esto el ejemplo que los dió Ercilla en su descripción fantástica de la elección de Caupolicán.

En todo lo relacionado con la guerra, nada se resolvía, sino en el Consejo del *Aillarehue*, en que participaban todos los hombres adultos de él. En cada *aillarehue*, además del *lepun*, donde se celebraban las reuniones religiosas y sociales, que estaba siempre en las inmediaciones del *lov* del cacique principal, había otro, más apartado y escondido, que era el punto de reunión para todo lo concerniente a la guerra y su prosecución. El acceso a este lugar era absolutamente prohibido a todos los que no eran iniciados, y la intrusión durante las asambleas eran castigadas irremisiblemente con la muerte. Esta prohibición era especialmente severa contra las mujeres y aún los niños.

Cuando por algún motivo el toqui del *aillarehue* o cualquiera de los caciques quería declarar la guerra, o contra los aborrecidos españoles, o con alguna tribu con la cual tenía cuentas pendientes, llamaba a consejo general todo el *aillarehue*.

Esto se hacía con el mayor sigilo, por medio de un heraldo o mensajero, cuyas credenciales eran una flecha ensangrentada y en el caso de un levantamiento contra las autoridades españolas, esta se acompañaba con el dedo u otro trofeo de algún español muerto en el guerra. El heraldo, hombre práctico en las argucias y de memoria privilegiada, informaba

a cada cacique de la fecha de la asamblea, el lugar de la reunión y su objeto.

Antes de reunirse en el *coyag* o parlamento, cada *rehue* o *levo* se juntaba y se ponía de acuerdo respecto de lo que convenía proponer y acordar en la asamblea tribal. Generalmente el *toqui* de cada *levo* era su porta-voz, pero a veces diputaba esta facultad a otro de más fácil palabra y de mayor elocuencia. Además todos tenían derecho a exponer sus ideas o de pronunciarse en favor o en contra de las opiniones ajenas.

Llegada la ocasión de la asamblea y reunido el *aillarehue*, se establecía un cordón de centinelas para impedir el acercamiento de todo extraño y que diera noticia de cualquiera tentativa de sorpresa. Esta guardia se componía de los soldados más jóvenes, cuya voz era de menor importancia.

Antes de entrar en materia, se celebraban importantes ceremonias y ritos pidiendo la ayuda y protección de sus pilanes y de sus tótemes. El sacrificio obligado en semejantes ocasiones era un prisionero de guerra o en su defecto un *chilihueque* (llama).

Terminados los ritos religiosos el *toqui* del *aillarehue*, él quien presidía la asamblea, llamaba al que había motivado la reunión para que expusiera las razones que tenía para hacerlo. Después de una larga discusión en que el representante de cada uno de los *levos* presentes exponía su parecer, el presidente de la junta presentaba uno por uno los acuerdos, los cuales se aprobaban o se rechazaban por aclamación. Lo acordado se sellaba por un juramento de comunión en que todos chupaban la sangre del corazón de la víctima sacrificada, juramento a que se faltaba muy raras veces.

No se emprendía ninguna empresa de importancia sin consultar antes a los adivinos y augurios y según fuesen estos

buenos o malos se llevaba adelante lo acordado o se desistía de ello. Habían diferentes clases de adivinos, pero los más respetados eran los sacerdotes o shamanes (*voiguevoes*) llamados también *ngenvoigue* señor del canelo. Estos sacaban sus augurios generalmente de las entrañas de los animales sacrificados, examinando minuciosamente la posición de cada una de ellas antes de arrancar el corazón de la víctima; pero a la vez tenían otras prácticas mágicas que les ayudaban en sus adivinaciones. Hablaban con el *pillán*, haciéndole una serie de preguntas sobre los sucesos de la campaña, y por medio de sueños o éxtasis recibían las respuestas.

Pedro de Oña da la descripción de uno de los medios empleados por los adivinos para saber el resultado de una empresa, que consistía en dejar pendiente por un hilo a una varilla plantada en el suelo, un guedejo, de lana de *chilihueque*. Por medio de incantaciones, pretendían que el *epunamún* o *pillán* se entronara en el guedejo y contestara las preguntas que le hacían.

Las estrofas de Oña son las siguientes:

En medio de la rueda compasada,
Después que el suelo a soplos alisaron.
Aquellas manos pérfidas hincaron
Una ramilla luenga deshojada:
De cuya extrema punta doblugada,
Por un sutil estambre, le colgaron
Un vedijón de lana de la tierra,
Que es donde su Pillán se les encierra.

De tal superstición y extraño rito
Usa la miserable gente vana,
Y a la vedija va de buena gana
El regidor perpetuo del Cocito:
De suerte que cual pece en el garlito
Le tienen con el átomo de lana.

Porque le llevarán donde es llamado,
Con solo un hilo de ella manatiado.

Pendiente del oráculo de lana,
Y alerta por sí el ídolo venía,
Ni párpado, ni ceja se movía
De la congregación perdida y vana.

El Rey que siempre está en región oscura
Tomando la vedija por su trono,
De donde así les habla en bajo tono (1).

Sigue una peroración imaginaria que pone el poeta en boca del pillán, en respuesta a las preguntas que le hacen los magos.

Acordada la declaración de la guerra y siendo favorables los augurios, se procedía a la elección del general o *toqui* de guerra. Cuando habían varios pretendientes al puesto, cada uno de ellos hacía valer las razones que podía alegar en su favor, apoyado por sus partidarios. La elección, como todos los acuerdos araucanos, se hacía también por aclamación, y una vez elegido el general, los rivales le aceptaban de buen grado y acataban sus órdenes. A veces este nombraba un ayudante o teniente, pero los demás oficiales eran los propios de cada *levo*, cada uno de los cuales mandaba su séquito bajo las órdenes generales del *toqui* electo. Terminada la campaña, o la guerra cesaban los atributos del *toqui* y volvía éste a su posición anterior.

(1) Arauco Domado, por Pedro de Oña. Canto II.

La manera de consultar el oráculo que pinta Oña es confirmada por la relación de otros cronistas. La vedija a que se refiere tenía que ser de lana de llama, no servía la de cordero, por no ser de la tierra, sino introducida por los aborrecidos españoles. Cuando llegaba el *pillán* a la vedija, el hilo a que estaba sujeta ésta se estiraba horizontalmente, aunque no hubiera viento, y esta era la señal que ya estaba el *pillán*. Las contestaciones que todos oían, se debían al ventriloquismo de los magos.

Ercilla dedica algunas estrofas a la elección del *toqui*, las cuales, por no estar dedicadas a exaltar las cualidades de uno de sus héroes, pueden tomarse por más o menos exactas. Dice:

Y él que sale en las armas señalado
 Conforme a su valor le dan el grado.
 No son por flacos medios proveídos,
 Ni van por calidad ni por herencia,
 Ni por hacienda y ser mejor nacidos,
 Mas la virtud del brazo y la excelencia
 Esta hace los hombres preferidos,
 Esta ilustra, habilita perfecciona
 Y quilata el valor de la persona (1).

Como hemos dicho, no siempre el jefe del *levo* o del *aillahue* era el capitán o general en la guerra; esto dependía de sus dotes militares. Sin embargo, a menudo desempeñaba los dos puestos; pero como bien lo dice Ercilla, no por derecho, por su posición social ni por sus riquezas; sino por su valer como guerrero.

En el mismo canto el poeta explica cómo convocaban a las reuniones.

De consejo y acuerdo una manera
 Tienen de tiempo antiguo acostumbrada;
 Que es hacer un convite y borrachera
 Cuando sucede cosa señalada:
 Y así cualquier señor que la primera
 Nueva de tal suceso le es llegada,
 Despacha con presteza embajadores
 A todos los caciques y señores;
 Necesidad y tiempo de juntarse.

(1) Alonso de Ercilla. La Araucana. Canto.

Reunidos los convocados, el cacique que ha llamado la reunión, entra a explicar el motivo de la asamblea.

El cual por ellos visto y ponderado
Se trata del remedio conveniente
Y resuelto en uno, y decretado.
Si alguno de opinión es diferente
No puede en cuanto al débito esimirse
Que allí la mayor voz ha de regirse.

Después de la llegada de los españoles, es indudable que las reuniones mas importantes que se hacían entre los araucanos eran las relacionadas con la guerra. Y justamente de estas reuniones tenemos mayores noticias, porque, por su importancia, tanto para los españoles como para los naturales, más se ocuparon en ellas los cronistas. Por ser la más completa, aunque larga, damos en seguida la relación que hace Rosales de estas juntas:

“Se juntan en un lugar apartado de la casa del Toqui General, que llaman *Lepan (lepun)*, y el lugar dedicado para juntas y funciones de guerra...

Para este razonamiento tiene clavado en la tierra el *toqui* o pedernal negro ensangrentado, con una lanza y atadas a ella algunas flechas ensangrentadas y él está en pie junto al toqui con una flecha y un cuchillo en la mano y ofrece a todos los soldados, cuyo nombre es *Cona*, una ovexa de la tierra que matan allí luego dándole un golpe en la cabeza y otro en los lomos, con que cae en tierra aturdida y sacándola el corazón vivo y palpitante, untan con él las flechas y el Toqui, les dicen con voz arrogante: “Hartaos flecha de sangre y tú, Toqui, bebe y hártate también de la sangre de el enemigo, que como esta oveja ha caído en tierra, muerta, y le hemos sacado el corazón lo mismo hemos de hazer con nuestros enemigos con tu ayuda” Y passando el corazón de mano en mano por todos los caciques, vuelve a la de

Toqui General y con él en la mano prosigue el razonamiento, diciéndoles: "que aquel corazón y de aquella ovexa han de comer y participar todos los de aquella Junta, (1) para unirse en un corazón y en una voluntad y no tener diversidad de corazones y de voluntades, sino ir a una contra el enemigo, sin que los trabajos de la guerra, ni las dificultades de la empresa, ni las armas del enemigo los divida ni aparte de la unión de un alma y de un corazón.

Y mientras está el toqui General haciendo el razonamiento y quando le acaba dan vueltas alrededor de la gente dos indios desnudos hasta la cintura, con las lanzas arrastrando y corriendo con gran furia, y hablando con grande arrogancia, dicen a los soldados: "Leones valerosos, alabanzas a la presa,alcones ligeros despedazad a vuestros enemigos como el alcón al paxarito". Y todos los de la junta oyendo estas voces, vaten con los pies la tierra y la hazen temblar y dan un grito todos a una diziendo "¡Ou!" y los que andan corriendo les dicen en voz alta: "*Yape Pullimén*", que quiere dezir: "¡Ea!" valientes soldados! tiembla la tierra de vosotros y hazed temblar el mundo"! (2) Y esta ceremonia de vaticar la tierra los piés y hazerla temblar es muy usado siempre que han de pelear y en todas sus exortaciones de

(1) La ceremonia de sacar palpitante el corazón del sacrificio, el comulgar con la sangre de éste y el repartimiento de la carne de la víctima. en las reuniones de guerra se llamaba *curucultán*. Febrés dice: *curucúl*. La ceremonia supersticiosa y perjudicial de sacar vivo el corazón del cordero³.

(2) Esta traducción de Rosales es figurada, porque *yape pullimén* o mas bien *yape pullimán* significa golpear la tierra o suelo, y era su manera de hacer honor al que hablaba y a las frases vertidas por éste. Febrés dice: «*yapepüllin* zapatear pisando la tierra con ruido, haciéndose valentones como usaban en sus entierros. *Yapín*, gritar ya! ya!. *Püllin* (de pulli, suelo), golpear o patear el suelo.

Yapepüllin, entonces significa golpear el suelo al mismo tiempo que se grita ya! ya! costumbre muy común entre los zulúes, los masai y otras tribus guerreras de Africa.

guerra, a que llaman *Yape*, y dicen que es echar el miedo fuera y cobrar ánimo contra el enemigo. . . .

Aquí en el *Lepun* o plaza de armas beben alguna chicha y de propósito ha de ser poca porque desde entonces que pasan muestra van determinados a no volver a sus casas ni al regalo de ellas y a hacerse a la hambre y a enflaquecerse para estar ligeros para marchar y pelear."

Para agiliarse y disponerse mejor para la guerra hacen toda clase de ejercicios.

"Y los ocho días ejercitando las fuerzas con varias pruebas, haziendo al hambre y a comer poco, para el viage, porque de suyo son buenos comedores y bebedores, y la presunción y deseo de señalarse en la guerra los obliga a abstenerse y adelgazarse lo que han engordado en la paz. Y a este ejercicio tienen puesto un nombre que es muy a propósito que es *collullanllin* que en su lengua y en su sentir quiere decir que se están delgazando de cintura y haziendo orugas.

"Y es cosa graciosa las invenciones que hazen estos días para que los caballos se hagan ligeros por que les dan a beber piedra vezar desleida en agua, que como esta piedra la sacan de los venados y guanacos que son animales muy ligeros juzgan que en la piedra esta la ligereza de el venado y que hace ligeros a los caballos que la beben. Demás de esto les passan y refriegan las manos y pies con piedra vezar y con refregarles con las pieles de estos animales ligeros en correr piensan que se les pega a los caballos la ligereza. Sin esto les dan a beber el agua de una yerba que come el vahari y otro paxaro que llaman *clenclen* (1) (vulgarmente cola de palo) que son de velocísimo vuelo y se avalanzan con animosidad a los paxarillos y con sus plumas las passan por el cuerpo y por los pies para que les peguen su ligereza

(1) Según Febrés, Aguila de uñas coloradas y delgadas. Especie de halcón.

....” y les ponen en la boca las plumas de estos paxaros y otros para que por el resuello se les entra la ligereza. Y ellos también usan llevar a la guerra de estas plumas para el mismo fin de hacerse ligeros.

“Y antes de salir se cortan muy vaxo el cabello porque el enemigo no les puede hacer presso el él quando lleguen a las manos” (1).

Además de la cita de Rosales, existen otras que hablan de las costumbres de trasquilarse antes e entrar en batalla.

Ercilla nos cuenta que cuando se nombró general a Lautaro;

El gran Caupolicán le tresquilaba
Dejando el copete en trenza largo,
Insignia verdadero de aquel cargo. (2).

Mariño de Lovera dice: “Es costumbre entre estos indios cuando vienen a la guerra, quitarse casi todo el cabello, y quedar con una corona a manera de las de fraile, y acabada la guerra no osan parecer en público hasta que les crezca el cabello como antes, y por este respecto dejan alguna gente sin trasquilar, para que siendo necesario salir algunos en público, haya de quien echar mano para ello.

Salieron a dar la paz (después del ataque al fuerte de Concepción en 1553) los hombres de más valor que habían a la sazón con cabello; entre los cuales fueron el cacique Lonconavál, Colo-Colo, Milarapue, Pitumilla, Irquenavál, Longoro Curilemo y otros muchos caciques y señores. De todo lo cual es testigo de vista el autor como persona que se halló en esta batalla.” (3).

Fernández de Pulgar, comentando el mismo hecho, dice: “quítanse muy a menudo el cabello y para eso traen pendien:

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. pp. 113.-115.

(2) La Araucana. Canto III.

(3) Crónica. Ob. cit. p. 122.

tes del cuello unas conchillas con que las raen y el motivo es porque el enemigo no tenga instrumento de que asirlos." (1)

Cuando el Toquí convoca la Junta, desentierra su hacha de piedra (*toquí*) la cual tenía enterrada desde la última proclamación de la paz; y entre los ritos celebrados en la asamblea, uno de los más importantes es el de darle a beber sangre, que se efectúa untándola con la sangre de la víctima.

"Y si ha de tratar materias de guerra, como un alzamiento general, una batalla o maloca, el señor del Toquí saca su acha, como quien saca su estandarte, colorada por que le tiñe con sangre, y en saliendo todos los soldados y gente de guerra acuden a la voz del estandarte real y dicen que ya la tierra está ensangrentada, y que los ríos an de correr sangre. (2)

Molina al hablar de la manera de convocar las juntas dice: "Entre tanto del Congreso de Guerra se expiden ciertos enviados llamados *Guerquenes* (*huercuñ-heraldos*) a las tribus confederadas, y aún a los indios que residen entre los españoles, para informar a los primeros de la inminente guerra, y para solicitar de los segundos* que tomen el partido de sus compatriotas. Los credenciales de estos enviados son algunas pequeñas flechas liadas con un hilo roxo, símbolo de la sangre. Pero si hubiesen comenzado las hostilidades unen a las flechas un dedo de un enemigo muerto. Esta expedición, que llaman *pülquitún*, esto es correr la flecha, se hace con tal secreto y precaución en el país español que pocas veces se llega a descubrir." (3).

Cada cacique, al aceptar el encargo, amarraba a la flecha un cordón de lana, del color correspondiente a su agrupación, en señal de adhesión. Cada cordón o *prón* llevaba un

(1) Hist. de Ind. Occ. Ob. cit. Dec. IX Lib. III. Cap. I.

(2) Rosales p. 139.

(3) Comp. de Hist. Civ. Ob. cit. p. 69.

número de nudos con que se expresaba la cantidad de gente con que acudía al llamado. De este modo cuando el *huercuñ* volvía al toqui que le había enviado, sabía cuales eran los capitanes con quienes podía contar y el número aproximado de soldados que se reunirían..

Todos los cronistas hablan de los cordones o *prón* usados por los araucanos para sus juntas de guerra y otras convocatorias de importancia general.

Córdoba y Figueroa hace la siguiente descripción: "El modo de convocar para la guerra o sublevación que se ha declarado, es con una flecha. Esta pasa de un correspondiente a otro con cierto número de nudos en un hilo, siendo el postrero el del último plazo para tomar las armas; y así con gran cuidado desatan uno por día, quedando obligados a esto todos los que la han recibido; y lo que es admirable y digno de la mayor ponderación, es el indispensable silencio que observaban, sobre lo que pudiéramos producir notables ejemplos. El padre no le hacía partícipe al hijo ni este a su padre si recibía la flecha, ni el marido a la mujer.

Es cosa notable y digna de toda ponderación que para la guerra deponen sus domésticos intereses y particulares querellas, y teniendo tanta propensión a la embriaguez cual es ponderable en ella, se vuelven sobrios y precavientes como la nación más política lo pudiera ejecutar" (1).

Gerónimo Pietas da mayores detalles: "Los meses y días nuestros en ellos son lunas y noches: el asiento o lista nuestro, en ellos es un hilo algo grueso con tantos hilos cuantos han de ser las lunas, y en hilo más delgado a las tantas noches de la postrera luna señalada con otros tanto nudos; a estos hilos los llaman *Prones*: dado a cada uno el *prón* del término, se despiden, empezando a beber, porque no hacen función sin borrachera, y de ella cada uno se va cuando quier-

(1) Historia de Chile. Ob. cit. pp. 27 y 28.

re o puede. Para la noche citada vuelven todos a juntarse y hechas las mismas ceremonias, confieren y asientan para qué luna o qué noche han de coger las armas; y luego cada provincia o Butanmapo le entrega al Toqui general el *prón* que trae cada cacique de las lanzas que tiene prontas en su reducción; es de advertir que cada Butanmapo tiene su color señalado para el hilo del *prón*: El Toqui general recibe los *prones*, y juntando los de cada color de los cuatro, cuenta las lanzas que hay en cada Butanmapo, y visto el número dispone según la cantidad, hacer dos campos o uno solo y señalándoles paraje donde se han de juntar, y dándoles el *prón* de lunas y noches, queda dispuesta la guerra...

también ha sucedido en muchas ocasiones que por ver pasar una zorra o graznar alguna ave nocturna se vuelven a sus casas, porque son muy abusioneros. Al que lleva los avisos lo llaman *Con* y sin falta vienen todos la noche señalada porque llamados por *cones* es inviolable la venida." (1).

Efectuada la Junta, elegidos los oficiales, y acordados los pormenores del levantamiento; volvían a sus hogares para prepararse para la campaña.

La fecha fijada se avisaba a los capitanes que iban a tomar parte, por medio de otros cordones, de diferentes colores en que los nudos indicaban meses y días. Cada día se desataba un nudo y así todos sabían con certeza, sin dar lugar a errores, el día acordado. El lugar de reunión se había ya acordado de antemano.

Los cordones empleados para este objeto y que recuerdan los *equipos* peruanos, se llamaban *prón* y se remitían por mano del mismo *huercuñ* que había corrido la flecha.

Pero para seguir la relación de Rosales. Continúa: "Cuando an de hazer alzamiento el Toqui General saca su acha de piedra, junta a los demás caciques y soldados y clavando

(1) Gay. Documentos. T. I. pp. 490 y 491.

en el suelo su toqui, una lanza y algunas flechas, mata allí una ovexa de la tierra y con la sangre de el corazón unta el toqui, la lanza y las flechas diziéndoles que beban de aquella sangre mientras les traen la sangre de sus enemigos, para que se harten de ella. Toman tabaco y echan vocanadas de humo incensando los instrumentos de guerra y invocando a sus caciques y soldados difuntos y el pillán que juzgan les es favorable contra sus enemigos; vaten con los pies la tierra con grandes fuerzas todos a una y hazen temblar la tierra, y otros indios desnudos hasta la cintura y con las lanzas arrastrando, dan vueltas al rededor corriendo con gran prisa y diziendo a todos: "tiembles la tierra de vosotros, leones esforzados, rayos valientes y rapantes aves". Y atravesando el corazón de la ovexa con una flecha, con él en la mano y assida una lanza, haze un parlamento el capitán general a los soldados y animándolos a la guerra, a la defensa de la patria, a recobrar su libertad y volver por sus tierras, por su honor y por sus mujeres y hixos. Y hablan con tan grande coraxe y arrogancia, y con tal fervor y fuerza de palabras, que parece que echan fuego por la voca y que despiden rayos de su pecho" (1).

Luego el corazón del sacrificio se pasa de mano a mano y cada uno chupa un poco de sangre, hasta que al fin vuelve al general, quien con él en la mano sigue su arenga. Terminada esta, corta en menudos pedazos el corazón y los distribuye entre todos, significando con esto que desde ese momento quedan unidos y obligados a tomar las armas.

"Beben chicha y sacan el casco del cráneo de algún gobernador español que han muerto en alguna batalla para que beban en él los caciques" (2).

Gerónimo Pietas (1729) habla con extensión de estas jun-

(1) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 14.

(2) Hist. del Reino de Chile. Ob. cit. p. 147.

tas, y dice que en ellas, el Toqui "previene asimismo que haya un *Chilihueque* negro, esto es, un carnero de las ovejas de la tierra antes que vinieren españoles a este reino; y luego que están juntos les dice tiene malos sucesos que comunicales, y que para oírlos y disponer el remedio es necesario ensangrentar las lenguas y las armas; y luego que dice esto, se llegan dos indios que tienen prevenidos el *Chilihueque*, el uno con la macana y el otro con un cuchillo: el de la macana le da un golpe con ella en la cabeza, con que cae muerto, y en un momento el del cuchillo le saca el corazón por entre las costillas, y palpitando lo pasa a toda prisa por las bocas de todos los caciques, y cada uno le da un chupón, y se ensangrientan lenguas y boca, y luego con el mismo corazón ensangrienta el yerro de la lanza, la cual va pasando de mano en mano, blandiéndola cada uno, y lo mismo hacen con la macana." (1).

En esta junta queda acordada la fecha del alzamiento o la expedición, el punto de reunión, el número de *cona* o soldados que llevará cada capitán y el orden general de la campaña.

Era tanto el empeño y resolución que tenían los araucanos en sacudir el yugo español y echar al aborrecido extranjero de su territorio, que recurrieron a los ardidés más extremos para lograr su fin. Algunas partes del país estaban subyugadas, pero los araucanos de guerra tenían siempre sus emisarios, agentes y espías en estas comarcas, y sabían con quienes entre sus compatriotas sometidos podían contar en caso de un levantamiento. Aprovechábanse de la codicia de los españoles para colocar su gente en posiciones donde podían noticiarse de todo lo que pasaba dentro de las líneas enemigas y recibir detalles exactos y rápidos de todo lo nuevo que allí pasaba.

(1) Gay. Documentos T. I. p. 490.

Uno de sus engaños más eficaces era vender como esclavos, algunos de sus parientes, mozos o mozas despejadas, y estos les informaban de todo lo que venía a su observación. Hacían esto especialmente con los jefes militares españoles, para que sus emisarios tuviesen mejores oportunidades.

A pesar de descubrir esta astucia vez tras vez, los españoles, con el aliciente de obtener nueva servidumbre, nunca dejaban de caer. Cuando se llevaba a efecto el levantamiento, estos esclavos eran los primeros en sublevarse y si era posible mataban a sus amos y se posesionaban de sus armas. Eran ellos los partidarios subyugados a que se refiere Molina en el párrafo que hemos citado. Este abuso había llegado a tal extremo que con fecha 18 de Abril de 1656, el Rey de España dirigió dos cédulas—una a la Audiencia de Chile, y la otra al Virrey del Perú,—ordenando que cesara el tráfico y que pusieran en libertad los indios vendidos por sus padres y parientes e indicando el grave peligro que acarrearía la costumbre, por cuanto el pago que se hacía de estos esclavos se efectuaba con armas, caballos y pertrechos: “les persuadieron la gente de guerra e indios de paz que asistían con ellos a que vendieren sus hijos, hermanos y parientes en empeño, a la uzanza, viniendo en ello por ser a trueque de armas, caballos, vestidos y otras cosas, quedando esclavos los que yo tenía declarado por libres. etc.” (1)

Don Tomás Thayer Ojeda, comentando este hecho dice: “Consiguieron los astutos indios un doble beneficio: armarse a expensas del español, e introducir en crecida cantidad los espías y agentes que preparasen el alzamiento general que simultáneamente se produjo el 14 de Febrero de 1655. Habían olvidado acaso los españoles que medio si-

(1) Colección de Documentos Históricas del Archivo del Arzobispado de Santiago. Tomo III. Cedulaario II 1650-1694. Cédula N.º 331. pp. 67 y siguientes.

gló antes, con ardidés parecidos y al amparo de una paz fingida fraguaron los indios la formidable sublevación del fines del siglo XVI, que llevó a la colonia al borde de su completa ruina." (1).

Las segundas en importancia de las juntas relacionadas con la guerra, eran las que celebraban al final de una campaña o en honor de alguna victoria.

El procedimiento de la convocación era parecido al anterior en sus principales pormenores; solamente el *huercuñ* no llevaba la flecha. Las demás ceremonias y ritos iniciales, los sacrificios y ofrendas al totém, al *pillán* o antepasado fundador de la tribu, etc.; pero difería de este en algunos detalles esenciales, por cuanto estas juntas eran de otra índole. Así, en las reuniones para celebrar una victoria, era obligatorio tener a uno o más prisioneros de guerra a quienes sacrificar y en la batalla, cada compañía tenía detallados algunos de sus guerreros más esforzados para coger vivo algún enemigo con quien celebrar el triunfo. Si el cacique quien había convocado la reunión de guerra, y a quien correspondía celebrar la victoria, no tenía en su poder ningún cautivo enemigo, hacía lo posible para conseguir uno entre sus relaciones o amistades, ya comprándolo en otra agrupación, o convidándolo como huesped de honor a otro indio, dueño de semejante prisionero.

Rosales describe largamente estas juntas para celebrar la victoria: "Donde se manifiesta más la crueldad y ferocidad de estos indios, es en el modo tan bárbaro y cruel que tienen de matar a sangre fría a los cautivos que cogen en la guerra, assi Españoles como indios de su propia sangre y de su propia nación, porque en llegando a sus tierras de vuelta de alguna jornada, hazen una gran borrachera para solemnizar la victoria, y sus mujeres les tienen preveni-

(1) Prólogo del mismo tomo, por Tomás Thayer Ojeda p. VII.

da mucha chicha. Y assi mismo el Toqui General que la convocó para la jornada les tiene para el recibimiento grande abundancia de chicha y les da muchos parabienes, y él también los recibe por el buen suceso, como autor y promotor que fué de la jornada. Y para que se celebre la fiesta con más solemnidad llevaban atado a ella un cautivo Español o indio para matarle a su usanza, delante todo el concurso de la gente, que a casos semejantes vienen de muy lexos los viexos con sus bordones, y los enfermos se animan a levantarse de las camas como quien viene a ganar un jubileo plenísimo. Y si los cautivos que tienen son muchos, enbían algunos a otras provincias para que allá los maten y hagan fiestas con ellos, haziendo ostentación de la buena suerte que han tenido y de los muchos cautivos que han traído, y provocando a las otras provincias a que hagan otro tanto y los correspondan con lo mismo. Y el empeño es forzoso, porque aunque sea de allí a mucho tiempo han de pagar aquel cautivo con darles otro que maten.

“Las ceremonias que hazen para matar a un cautivo son notables porque en juntándose toda la tierra en la plaza de armas, que es el *Lepan*, lugar dedicado para estos actos públicos, trahen al cautivo que an de quitar la vida atadas las manos y con una sogá al cuello, de donde le van tirando y al que así lleban le llaman *Guequeche*, que quiere dezir en su lengua: hombre que an de matar como carnero (1) porque le matan del mismo modo que matan los carneros de la tierra, y suple en las fiestas grandes por un carnero. Si le lleban a caballo, dan tres vueltas con él con gran furia, corriendo al rededor de la gente que le está esperando con sus lanzas en las manos puestos en rueda, y acabadas las vueltas con grande grita y algazara le meten en medio de la rueda, donde tienen ya los caciques clavados sus to-

(1) *Guequeche* (*hueque che*) hombre carnero *hueque* carnero de la tierra y *che* gente.

quis de pedernal negro en el suelo y atadas a ellos sus flechas ensangrentadas. Si le lleban a pie, hazen una calle larga de toda la gente y por ella le lleban como a la verguenza y todos le dizen muchos valdones, particularmente las viexas: y que se harte de ver el sol, que ya no le ha de ver más, que llegó el día en que ha de pagar los males que ha hecho; y si es alguno que ha sido valiente y les ha hecho mucho daño en la guerra, llegan a él las viexas y le dizen: "que es de mi hijo o mi marido que me mataron en tal tiempo? Vuelvemele, y si no, ahora he de comer de tus carnes: esa mala cara que podía hazer? Tus maldades te han traído a nuestras manos, ahora la pagarás". Y en llegando al medio se ponen todos en rueda y hazen temblar la tierra dando muchas voces y diciendo: *muera, muera*.

"Quando el que quieren matar es algún indio noble o algún soldado valiente, le dan lugar para que hable, y son tan animosos, que aunque ven que los quieren matar, hazen sin turbación ninguna un elegante razonamiento con grande arrogancia.....

"Y suele ser el razonamiento tan eficaz, y tales las esperanzas que se prometen en él, que le perdonan, y entonces matan un perro negro y con él hacen las ceremonias que avían de hazer con el indio o con el Español.

Pero si no es persona de quien esperan alguna grande suerte o están muy encarnizados contra él por haberles hecho muchos daños y temerse otros mayores si le dan la vida, dizen todos en alta voz: *lape, lape*, muera, muera. Y entonces le hazen encar de rodillas y le dan un manoxo de palitos y con uno haga un hoyo en la tierra, y que en él vaya enterrando cada uno de aquellos palitos en nombre de los indios valientes y caciques afamados de su tierra. Y hecho el hoyo, nombra en voz alta a alguno de su tierra y echa un palito en el hoyo, y assí va nombrando a los demás hasta que no le quede más de el último, y entonces se

nombra a sí mismo y dize: "yo soy este y aquí me entiero, pues ha llegado mi día", y mientras está echando tierra en el hoyo le da uno por detrás con una porra en la cerviz y luego cae sin sentido en el suelo. Y le abre uno por el pecho y le saca el corazón palpitando, y otro le corta la cabeza, otro la una pierna y otro la otra para hazer flautas de sus canillas; y otro tirando del cuerpo le arrastra y le echa fuera de la rueda, hazia la parte de el enemigo, a que se le coman los perros y las aves.

"El que le sacó el corazón le clava con un cuchillo y pasado de parte a parte se le da al Toqui general y ba pasando de mano en mano por todos los caciques, haziendo además de que se le quieren comer a vocados, y dando la vuelta, vuelve a manos del que se le sacó y con la sangre del corazón unta los toquis y las flechas, diziéndolas que se harten de sangre. Los que le cortaron las canillas y los brazos los descarnan en un momento, y en estando el hueso limpio le agujerean y hazen una flauta con que tocan alarma y sacudiendo con los pies la tierra la hazen temblar, blandiendo juntamente las lanzas y entretegiéndolas unas con las otras, causando pavor con el ruido y la vocería. El que cortó la cabeza le echa a rodar por el suelo hazia la tierra de el enemigo, y abre una calle de gente, por donde la lleba rodando, y toman tabaco en humo y por la misma calle le van echando a vocanadas, y retando al enemigo y diziendo que con los que allá están han de hacer lo mismo. Y si la cabeza se queda el rostro hazia el enemigo, lo tienen por buena señal y dizen que han de alcanzar la victoria; pero si se queda vuelta hazia ellos lo tienen por mal agüero y temen que les ha de ir mal en la primera ocasión.

"Hecho esto levanta en una pica el corazón el que la cortó, y al mismo tiempo el que cortó la cabeza la clava en una estaca, y al fin de la calle donde estaba arroxada la levanta en alto, vuelto el rostro hacia el enemigo. Y tocando

las flautas hechas de las canillas y de los brazos de el muerto comienzan a cantar victoria.....

“Mientras entán cantando andan al rededor de la rueda de la gente algunos indios desnudos hasta la cintura, con las lanzas arrastrando, dando carreras con grande furia, y diziendo a voces y con grande arrogancia: “*Yapepullimén*, hazed temblar la tierra, valerosos soldados: tiemble el mundo de vosotros paxaros casadores, leones valientes, rayos espantosos”, nombrándolos con el nombre *Quedu*, *quedu*, que es nombre de un paxaro muy veloz y ave de rapiña que con gran presteza coge y despedaza a los paxarillos dando a entender que assi son ellos, como aves de rapiña que cazan como paxarillos a sus enemigos y los despedazan con sus uñas y su pico comiéndoselos a pedazos. Y diziendo esto, él que tiene el corazón enarbolado en la pica y como estandarte de victoria, le baxa y le despedaza en menudos pedazos, y los va repartiendo entre los caciques para que le coman el corazón a aquel que tan inhumanamente despedazaron.

“Con esto beben y hazen gran fiesta, dejando el cuerpo sin que ninguno le de sepultura, y la cabeza la desuellan y hazen de el pellexo un apretador o guirnalda para la cabeza que llaman *Mañague*, y le suelen hacer de los pellejos de las zorras y de las aves, y de otros animales, dexando la cabeza del animal o del ave en el pellexo, la qual en la guirnalda que hazen cae en la frente por gala con el pico de las aves y los dientes de los animales. Y esta misma gala hazen con el pellexo de la cabeza del cautivo que matan. Y el casco le cuesen y le quitan la carne y los sesos y luego beben en él los caciques principales. Y a veces son tan inhumanos y tan carniceros, que beben en el casco de la cabeza antes de descarnarla y guisarla los sesos, haziendo gala de esta barbaridad, y punto de honra..... en que be-

ban en la cabeza los caciques y gente noble y no la plebeya." (1).

Estas costumbres son del todo parecidas a las de los indios de Norte América; pero si la campaña hubiese sido desfavorable o el número de los indios muertos hubiese sido grande, la venganza y el despecho les hacía atormentar los prisioneros antes de ultimarlos. De esto los cronistas nos citan muchos casos.

En aplicar dichos tormentos eran más vengativas y crueles las mujeres que los hombres, y hasta los niños tomaban parte en ellos.

Sobre esto dice González de Nájera: "Estas borracheras tienen los indios por sumo bien y gloria, especialmente cuando se les junta el tener español vivo en ellas en la manera que acostumbran, que es desnudo y atado al pié del árbol que dije, donde a su tiempo llegan a hacerle mil visajes y figuras a semejanza de matachines, hasta que habiéndole servido hartó en el soláz de sus fiestas, le llegan a herir, comenzando a dar principio a su penosa y prolongada muerte, hasta que se le acaba de cortar el hilo de la vida y a ellos el de su pasatiempo. El primero que le llega a cortar miembro, pedazo de carne, o dalle cuchillada por donde se le antoja, es el que le cautivó; porque él sólo entre todos tiene esta preeminencia, sucediendo los demás, y señalándose en sus crueldades hasta que descarnan y cortan en pedazos al paciente martir, con cuchillos y cortadoras conchas marinas, participando todos de la fiesta, hombres, mujeres, y muchachos. Asan y comen lo que van cortando yendo primero quien con la mano, quien con el brazo y otros miembros, pasándoselos por delante de los ojos, y dándole con ellos al mismo paciente. Y finalmente, cuando ven que se va ya acabando le abren el pecho y le sacan el corazón caliente, con que le concluyen la vida, el cual traen de

(1) Rosales. Ob. cit. pp. 123, 124, 125.

mano en mano entre los caciques y capitanes, mordiéndolo cada uno y chupándole la sangre rociando el aire con ella no sé si a parte de Oriente o Occidente, según sus diabólicas ceremonias. A otros prisioneros los desuellan vivos, y otros experimentan cada día nuevos linages de tormentos y muertes, hasta venir a no dejar memoria dellos; pues les omen las carnes y beben los huesos molidos.... (1).

“A muchos les van comiendo a medio asar a vista de sus ojos, los pedazos que les cortan de sus carnes, sin reservar después las que quedan en los ya difuntos cuerpos. Y en fin es tan grande la rabiosa y insaciable sed que tienen de que no quede memoria de nosotros en vida ni en muerte, que hasta los huesos se beben quemados y hecho polvos mezclados en sus vinos.” (2)

“Estos indios son tan crueles como he mostrado, porque (entre otras razones) se crían desde niños en lo que ven hacer de sus padres, y se engolosinan en lo que ven deleitarse; y no sólo ese bárbaro ejemplo los obliga a ser crueles y carniceros, pero los mismos padres para que lo sean, desde que son bien tiernos, les ponen en las manos el cuchillo y entregándoles el cautivo desnudo y atado, les enseñan a que les corten de sus carnes y asen y coman dellas y a que, finalmente, les corten la cabeza, en lo que por ello vienen a ser todos muy diestros.” (3)

Estas generalidades están comprobadas por muchas citas individuales, en los diferentes cronistas. Se ha puesto en duda la manera como murió el conquistador Pedro de Valdivia, pero después de repasar las diferentes relaciones que por allí corren, llegamos a la conclusión de que la narración de Góngora de Marmolejo es el más verosímil por ser más en conformidad con las costumbres en tales

(1) Desengaño y reparo etc. Ob. c t. p. 56.

(2) Desengaño y reparo etc. Ob. cit. p. 54.

(3) Desengaño y reparo etc. Ob. cit. p. 60.

casos. Dice que después de capturar al capitán junto con el capellán quien con él iba, los indios los llevaron a uno de sus *lov*, donde llamaron una junta general y allí mataron a los dos con sus acostumbrados crueldades. Después de vituperar e insultar a Valdúvia, le desnudaron, repartiendo entre los caciques su vestimento y armas y en seguida "hicieron los indios un fuego delante de él, y con una cáscara de almejas de la mar, que ellos llaman *pelló* en su lengua, le cortaron los lagartos de los brazos desde el codo a la muñeca; teniendo espadas, dagas y cuchillos con que podello hacer, no quisieron por dalle mayor martirio, y los comieron asados en su presencia. Hechos otros muchos vituperios, lo mataron a él y al capellán, y la cabeza la pusieron en una lanza juntamente con las demás de cristianos que no les escapó ninguno. (1).

González de Najera, relata varios casos de esta naturaleza, y en especial el de un paje capturado por los indios: "Limpiaron un árbol renuevo en el cual hicieron una cruz, y habiéndolo desnudado, lo subieron en ella donde fuertemente le ataron manos y pies. Y habiendo hecho un fuego delante dél, comenzaron luego con toda crueldad a cortarle vivo a pedazos, los cuales ponían a asar en las brasas, sin moverlos a piedad las tiernas quejas, lamentaciones y ruegos que el mozo les hacía; pues piedad o misericordia que les movía era como si no lo entendieran, aunque les hablaba en su propia lengua; porque aquellos hambrientos lobos, no poco contentos con haber topado tan buen lance para satisfacer su insaciable apetito, no cesaban de cortar, asar y comer con mucho espacio y risa, burlándose y haciendo donaire de las quejas y palabras lastimosas del suspendido martir; y viendo él la fiera de aquellos empedernidos ánimos y la certeza de su muerte y falta de algún socorro humano... Y antes que acabase de morir, le abrieron el

(1) Historia de Chile. Historiadores de Chile. Tomo II. p. 39.

pecho aquellos crueles bárbaros y sacaron el corazón, cuya caliente sangre fueron chupando y ruciando el aire con ella, y sin apartarse de allí le acabaron de descarnar las remanentes carnes, dejando los huesos por aquel suelo, que a tener aparejo de vino y en que molerlos, no dejarían de quemarlos y bebérselos en polvo, según ya dije lo acostumbraban". (1)

A otro español prisionero, el alférez Ginés de Buendía le cortaron las piernas, estando todavía vivo, hicieron flautas de las canillas y le obligaron que él mismo chupara la médula de ellas. Además de esto, para deshonorar mas su cuerpo le cortaron las partes vergonzosas y cometieron otras barbaridades con el cadáver (2).

A un sacerdote, Andrés Viveros, hecho prisionero por los indios de Villarrica "le pasaron con asador y le asaron y rabiosos le dieron sepultura en sus sacrílegos estómagos" (3).

Refiriéndose a la toma de Villarrica en la gran sublevación de 1598, relata Córdoba y Figueroa que: "Los indios resentidos del mal trato de sus señores, satisfacían el ardor de su venganza quitándoles la vida atrozmente entre baldones e improperios. De esta implacable saña no se exceptuaron los sacerdotes que habían, ni menos algunas mujeres de ancianidad que no provocaban su lascivia. Quitaban las criaturas de los pechos de sus madres y a su vista las hacían pedazos, porque mirándolas como esclavas, querían exonerarlas de aquel inútil cuidado para que sin distracción se empleasen en su servicio. Reservaron la vida de unos pocos españoles con el designio de quitarlesla después entre los placeres de sus embriagueces cuya costumbre el día de hoy permanece". (4)

(1) Desengaño y Reparó. Ob. cit. p. ...

(2) Desengaño y Reparó. Ob. cit. p. ...

(3) Carvallo y Goyeneche, Hist. de Chile. p. ...

(4) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 180.

Cristóbal de la Cerda, en un informe al rey sobre el Padre Luis de Valdivia, hablando de la muerte de los padres Aranda, Horacio, y Montalván, por los indios, dice: "por la mañana del día siguiente en una borrachera en que estaban grande junta de indios aguardando a Utaflame... luego como llegó con los padres, los hicieron menudos pedazos y los comieron los corazones con mil supersticiones y crueldades bárbaras". (1)

Pero ¿a qué seguir?, estas costumbres eran muy generales entre todos los pueblos salvajes y semi-salvajes de la América, como también en otros continentes; y por consiguiente no debemos extrañarnos de que también los araucanos las tuviesen.

Sin embargo, no se pueden atribuir exclusivamente a su innata crueldad, o al gusto de ver correr la sangre de sus enemigos, aún cuando esto era para ellos una gran satisfacción. Es preciso tomar en cuenta la completa disparidad de su psicología comparada con la nuestra, la diferencia de sus conceptos de la moralidad, y la diversidad de sus sentimientos.

En primer lugar, la muerte de los prisioneros de guerra era un rito religioso expiatorio, dirigido a los manes de sus antepasados y a los de los caídos en batalla; era el pago ofrecido al *pillán* y al tótem para apaciguarlos y para recompensarlos por la pérdida de tantos de sus descendientes. Los refinamientos de crueldad con que celebraban estos sacrificios eran pruebas que daban a estos seres de su empeño en vengar estas muertes. Pero no siempre llevaban el odio al enemigo a su último extremo. Cuando los prisioneros eran numerosos, mataban a los que consideraban suficientes para conciliar los espíritus y a los demás los guardaban para cangearlos por los de su partido que habían caído en

(1) Gay. Documentos II. p. 300.

poder del enemigo; o bien, en algunos casos, los adoptaban en la tribu, o los conservaban como esclavos.

Sin embargo, los araucanos, al menos en tiempo de la conquista, consideraban vergonzoso y cobarde, dejarse tomar prisionero de guerra, sin que estuviesen gravemente heridos; y éste era el baldón que les echaban en cara durante los tormentos, las mujeres y niños, llamándoles mujer y otros epítetos ofensivos. Cuando se trataba de un cacique o un soldado valiente, la vergüenza era mayor y a menudo los cautivos trataban de provocar a sus captores por medio de insultos y bravatas, que les matasen antes de llevarlos a las aldeas donde tendrían que afrontar las burlas y menosprecio de la chusma, y también así evitaban los tormentos atroces que casi siempre acompañaban su sacrificio.

Si por cualquier motivo fuesen libertados después de su captura, no siempre volvían a su propia agrupación, temiendo el desprestigio y las mofas. Por tanto, la familia de los cautivados, siempre los daban por muertos, porque en raras ocasiones volvían a sus hogares. A veces, como en el caso de un valiente guerrero, un brillante orador, o un diestro artesano, en vez de darle muerte, le adoptaban en la tribu de sus captores. En este caso, perdía su antiguo nombre y tótem y tomaba los de la tribu que le adoptaba.

Un caso de este desprecio hacía los que se dejaban tomar prisionero, se ve en la relación que hace Ercilla de la captura de Caupolicán y la ira y menosprecio de su mujer Fresia, al confrontarse con él, echándole en cara su pusilanimidad, y estrellando el hijo que amamantaba, al pie del Toqui, a quien declaraba que no quería hijos de padre tan vil y tan cobarde.

Guevara encuentra este hecho contrario a los sentimientos y costumbres de los araucanos, y supone que los partidarios y parientes de Caupolicán la habrían despedazado por se-

mejante afrenta y desacato; pero olvida que todos tendría el mismo sentimiento de bochorno y rabia al ver a su toqui dejarse tomar por el odiado enemigo y aún los mismos parientes de él aprobarían el arranque de despecho tan característico de los altivos y soberbios hijos de Arauco y Tucapel.

Olvida también que el hecho se supone realizado en el campamento español y que los únicos parientes que pudieron haber allí para presenciar el acto, serían igualmente prisioneros, y no estarían en condición de vengar al cacique, aunque hubiesen deseado hacerlo. Luego, las costumbres relacionadas con la filiación materna, que regían en aquél entonces, daban a Fresia mayor derecho que el que hubiera tenido si la acción ocurriera en el siglo XIX, cuando los derechos de la mujer ya habían decaído.

Hemos visto por las citas referentes a las juntas de guerra que los caciques de guerra o toquis se comprometían a reunir un número de soldados para la campaña que se proyectaba. Estos soldados eran en su mayor parte, *cona* o iniciados en las sociedades militares que presidían, lo mismo Toquis o bien sus parientes inmediatos o allegados en estado de cargar armas. Pero además de estos, que se puede decir, eran comprometidos por los intereses de las agrupaciones a que pertenecían, acudían a veces otros de comarcas que no eran directamente interesados. Estos asistían por uno de dos motivos: o eran parientes, es decir, del mismo tótem y apellido que algunos de los grupos comprometidos y acudían en su ayuda, o bien siendo de profesión guerrera, se alquilaban como mercenarios. De esto hay numerosas declaraciones en las crónicas.

El licenciado Juan de Herrera dice en 1665: "Hay otra manera de indios de guerra que son como los soldados de Italia, y son indios motilados que vienen por sus meses a servir por paga cierta que se les da, y llevan sus picas y ar-

mas; y demás de estos hay otros muchos indios que dan para la guerra los caciques de paz de toda la provincia, por orden secreta que tienen" (1).

Góngora Marmolejo da un ejemplo concreto del pago que hacían tanto a los soldados como a los caciques que ayudaban en la guerra, no estando obligados a ello: "Era este Colocolo cacique principal y señor de muchos indios cerca del valle de Arauco; y para el efecto hicieron derramar a su usanza mucha chaquira y ropa, que es el oro que entre ellos anda, y desto le dieron por su trabajo y en nombre de todos paga y salario" (2).

En otra parte, el mismo cronista dice: "Los indios habían enviado a llamar a todos los comarcanos que les viniesen a ayudar pues los habían pagado a su usanza y para esta paga habían juntado ochocientos perros y gran cantidad de chaquira, que es unas cuentas de muchas colores, mas pequeñas que granos de trigo, horadadas por el medio, las traen aj pescuezo en sartas largas, mayormente las mujeres, y con la ropa de vestir que juntaron habían pagado gran número de soldados. Los perros quiérenlos para cazar, y desto aprovechan de ellos y cuando no son de provecho se los comen" (3).

En 1601, Francisco del Campo, en un informe al rey, le dice entre otras cosas: "Había tres messes poco más que se tomó un indio llamado Caranpangra muy velicoso, govr. de la cordillera de Cunco que era el que iba y venía con mensajes a los indios de abajo y recogía las pagas pa traer las juntas y decía que tenía hecha muchos pagos a los indios de abajo p^a que viniesen otra vez" (4).

Además, cuando una provincia pedía socorro a otra, para la guerra, solía recompensar a los parientes de los muertos, la pérdida de sus deudos. Miguel de Olaverria dice: "Y si

(1) Relación de las cosas de Chile. Hist. de Chile de Góngora Marmolejo, Doc. VIII p. 251. Col. de Hist. de Chile. Tomo II.

(2) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 105.

(3) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 133.

(4) Informe de Francisco del Campo sobre los acontecimientos de las provincias de Valdivia y Chiloé. Gay. Documentos. Tomo II p. 137.

matante algunos indios en la jornada la provincia que pidió el favor satisface las muertes a los deudos mas cercanos con cavallos, ropa, chaquiras, armas y otras preesas que ellos usan" (1).

Generalmente hacían tregua en la guerra durante los meses de invierno, porque los caminos se ponían intransitables y muchas partes de la Araucanía eran cruzadas de grandes ríos, que durante esos meses eran invadeables; pero al comenzar la primavera se iniciaba una nueva campaña.

Cuando se celebraba una paz, se juntaban todos los guerreros en Consejo, de igual manera como lo habían hecho para declarar la guerra. Estas juntas de paz comenzaban con los mismos ritos y ceremonias que en las anteriores que hemos descrito; solamente en estos casos el sacrificio en vez de ser humano, era un *chilihueque* blanco.

Para pactar la paz se concedía una tregua. La parte que la solicitaba mandaba al Toqui contrario, o al general español, un *huercuñ* o heraldo, sin armas y con una rama de canelo, en señal de sus pacíficas intenciones.

Al recibir el mensaje, el toqui reunía su tropa y daba a conocer la proposición que hacía el enemigo. Si se aceptaba, se declaraba la tregua a que se ha hecho referencia, y se fijaba la fecha y el lugar donde se reunirían los caciques de ambos bandos para establecer las bases y jurar su cumplimiento.

Acudían a esta cita todos los jefes de ambos bandos, acompañados de cierto número de sus soldados como escolta. Los dos ejércitos se acampaban a una distancia prudente uno del otro para no provocar desórdenes.

Comenzaban las ceremonias con el sacrificio de los *chilihueques* y las plegarias al *pillán* y al tótem. En seguida ve-

(1) Informe de don Miguel de Olaverria, sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras. Gay. Documentos II. p. 23.

nían los discursos y la discusión de las condiciones de paz. Pero cedamos nuevamente la palabra al P. Rosales: "cuando después de sus guerras, juran hacer las paces entre ellos mismos o con los gobernadores españoles júntanse las Provincias que dan la paz, y los caciques y toquis generales de ellas vienen con ramos de canelo en las manos y trahen atada con una sogá de la orexa una ovexa de la tierra y tantas cuantas son las provincias, y en llegando delante del Gobernador o de las otras provincias a quienes dan la paz, matan las ovexas de la tierra, dándola a cada una un golpe en la cabeza y otro en los lomos, con que cae en el suelo y no se menea más. Luego la sacan el corazón vivo y palpitando y con su sangre untan las ojas de canelo, y le dan el corazón y la ovexa al cacique o persona con quien hazen las pazes, el qual le reparte en pedazitos de modo que de el corazón y de la ovexa quepa algún pedazo a cada uno, porque el recibir aquel pedazo es obligarse a guardar la paz y muestra de que todos se han unido en un corazón y héchose un alma y un cuerpo, y que con la sangre de aquella ovexa han escrito en las oxas de aquel árbol, que es simbolo de la paz, la promesa y los conciertos de ella.

"Y en las ramas de el árbol, ungidas con el corazón y la sangre de él, quieren dar a entender que como aquellas ramas están unidas en un tronco y participan de aquella sangre, assi han de estar unidos los que conciertan la paz y participan de la sangre y de la carne de aquella ovexa, con tal firmeza que si fuere menester derramar sangre por conservar la, la verterán toda. Y a esto se enderezan luego los razonamientos que hazen los caciques mas principales, hablando primero uno a parte de todos, los que dan la paz con un ramo de canelo en la mano, y respondiéndolo con el mismo otro cacique de la otra banda, en que suele gastar cada uno más de una hora, hablando con grande elocuencia y abundancia de palabras, y en acabando dan todos unos

voz a una diciendo que confirman lo tratado. Tras esto siguen los brindis y la chicha, que nunca tratan cosa a secas". (1)

Ceremonia que no menciona Rosales en esta descripción pero que alude por noticias que da en otra parte, es la de quebrar y sepultar las armas, en símbolo de la terminación de la guerra y la celebración de la paz. Más adelante habla del parlamento del 1641, en que los indios pactaron la paz con el Marqués de Baydes, y dice: "Hicieron después de esto un hoyo y enterraron en él sus flechas, toquis, y otros instrumentos de guerra, y lo mismo hicieron los españoles por conformarse con sus ceremonias, que echaron en aquel mismo hoyo, valas, hierros de lanzas, dagas, y cuerdas y plantando sobre todos estos instrumentos de guerra un ramo de canelo con sus raíces, símbolo de la paz dieron a entender que la guerra... ya se terminó para siempre" (2). Molina relata la forma de los Parlamentos de la paz o *Huincacoyag*, celebrados entre araucanos y españoles. "Se da principio a las conferencias con muchos cumplimientos de ambas partes, y en señal de recíproca futura amistad juntan los bastones (de mando) de los *Ulmenes*, y el del presidente Español, todos en un atado, dexando este en medio de la Asamblea. Entonces un Orador Araucano, presentando primero un ramo de canelo, que entre ellos es símbolo de la paz, y puesta la mano izquierda sobre el manijo de bastones, hace en lengua chilena una arenga bien entendida, sobre los motivos que han ocasionado la guerra, y sobre los medios más oportunos de conservar la buena armonía entre los dos pueblos. Luego pasa a exponer con mucha facundia y energía, los daños que trae consigo la guerra, y

(1) Hist. del Reyno de Chile. Ob. cit. p. 146.

(2) Hist. del Reyno de Chile, Ob. cit. p. 253.

las ventajas que derivan de la paz, a la qual exhorta con una patética peroración a los xefes del uno y del otro partido”.

“Un interprete, prestado primero su juramento; va explicando punto por punto, todo lo que va diciendo el Araucano. El Presidente Español responde con otro discurso adaptado a la materia, el qual es del mismo modo interpretado. Se establecen pues los artículos del tratado, que se ratifican con un sacrificio de varios *Chilihueques*, o camellos chilenos (llamas) que los Araucanos hacen imolar por el feliz suceso de la paz. El Presidente come en una misma mesa con los *Uimenes* principales, a quienes, hace en nombre del Soberano, los regalos acostumbrados.

Este Parlamento se renueva todas las veces que arriba a Chile un nuevo Presidente de España, sin poder dispensarse de hacerlo, porque procediendo de otra manera, los araucanos se creerían menospreciados, y volverían a comenzar sin otro motivo la guerra. En este Congreso convencional, se practican quasi las mismas ceremonias que se hacen en las juntas instituidas para tratar la paz. Los *Uimenes* concurren a él, en mayor número, no menos para conocer personalmente al nuevo Xefe de los Españoles, que para deducir de su gravedad y de su fisonomía las disposiciones pacíficas o guerreras de su ánimo” (1).

Después de leer todas estas relaciones, queda claramente demostrado que tanto en sus relaciones militares como en las civiles y sociales, no se iniciaba ninguna empresa, sin que antes invocasen y propiciasen al *pillán* haciéndole ofrendas y sacrificios para lograr su ayuda y benevolencia.

Como los detalles de estas invocaciones y plegarias faltan, no sabemos si se dirigían exclusivamente al *pillán* o si, como creemos verosímil, se invocaba también al tótem. De todas maneras, a partir de mediados del siglo XVII, el totemismo

(1) Compendio. Ob. cit. cap. IV.

principió a decaer como institución, quedando solamente vestigios de él en algunas de las costumbres y ritos, y especialmente en la *cúga* o sistema de apellidarse, que todavía por más de otro siglo siguió por la filiación materna.

CAPITULO XIV

EL CULTO DE LAS ANIMAS Y LAS CEREMONIAS FUNERARIAS

El hombre primitivo y las ánimas.—Diferencias entre el concepto civilizado y el concepto primitivo del alma.—Los sueños y los espíritus.—Diversidad de espíritus.—El objeto de los ritos funerarios.—Ideas de los araucanos al respecto.—Antepasados mitológicos.—Los *am* y los *püllü*.—No nombran a los muertos.—Razones.—Fatalismo de los araucanos.—Causas de la muerte.—Hechicería.—El "mal tirado".—Supervivencia de esta superstición.—Ceremonias para descubrir el autor de la muerte.—Persecución del culpable.—Castigo.—Preparación del cadáver para el entierro.—Ritos.—El llanto ceremonial.—Disposición del cadáver.—El *pülluay*.—El *huampu*.—La sepultación.—Diferentes maneras de sepultar los restos.—La tierra de los muertos.—La vida futura.

Al tratar del culto de los araucanos hemos demostrado que no existía entre ellos una verdadera religión, tal como la comprendemos nosotros; que no adoraban a ningún ser, ni bueno ni malo y que sus ceremonias y ritos se resolvían simplemente en una veneración de las ánimas de sus antepasados y en invocaciones a éstos pidiéndoles su ayuda o benevolencia en cambio de las ofrendas y los sacrificios que les daban en recompensa.

Creían que las almas o ánimas eran indestructibles y que después de la muerte, continuaban en la otra vida, que era para ellos de todo punto igual a la vida terrenal, invisibles pero corpóreas, con los mismos gustos y necesidades como antes de la muerte.

Estas ideas son comunes al hombre en estado más o menos primitivo. Este es esencialmente materialista y él imagina que el alma es una réplica exacta del cuerpo, pero con la facultad de hacerse invisible e intangible a voluntad. Tiene pruebas incontrovertibles de que el alma puede mostrarse si así lo desea. Su sombra le acompaña a todas partes; cuando mira el agua ve su imagen, igual en todos sus pormenores a su forma corpórea, pero que escapa siempre de sus pesquisas.

En sus sueños ve y conversa con los muertos, de la misma manera como lo había hecho en vida de ellos. ¿Qué cosa podría imaginar, sino que existiesen otras manifestaciones materiales de su ser, dotadas de los mismos atributos como su naturaleza tangible? Esta réplica es el alma o espíritu que existe después de la muerte y de la corrupción de su cuerpo material. De esto tiene la más absoluta seguridad, con el ejemplo ofrecido a sus sentidos por la reaparición de los muertos durante sus sueños.

Los sueños desempeñan un papel muy importante en la vida psíquica de los pueblos primitivos y hasta cierto punto gobiernan muchas de sus acciones. La idea predominante en este sentido, es, que, durante el sueño, el espíritu se desliga del cuerpo y realmente ejecuta las acciones que aparenta ejecutar.

Como la experiencia enseña que el cuerpo del soñador no se ha movido del sitio que ocupaba, la inferencia lógica es que el ánima ha hecho las excursiones soñadas y por tanto puede ver y ser visto y ejecutar todas las acciones de que es capaz el cuerpo despierto y otras más que solamente las ánimas pueden realizar.

Los espíritus desprendidos de los cuerpos no desaparecen del todo. Generalmente frecuentan los lugares que solían habitar en vida, y a veces aparecen a los deudos o amigos o aún a los enemigos o a extraños, durante los sueños. Tienen

las mismas necesidades y disfrutan los mismos sentimientos y placeres como los vivos; por consiguiente es preciso atender a esas necesidades para que nada les falte.

De la convicción de estos hechos nació la costumbre de enterrar con los muertos, todos aquellos objetos que les servían en la vida y que todavía les hacían falta en la otra vida.

Además de los espíritus familiares de las personas en cuya compañía han vivido, los pueblos primitivos creen en otra clase de espíritus, casi siempre malévolos, que con frecuencia consideran relacionados con los fenómenos de la naturaleza que ellos no comprenden. Así los vientos, las tempestades, los truenos, los relámpagos, torbellinos, temblores, huracanes, las avalanchas, avenidas y remolinos de los ríos, el oleaje del mar y otros semejantes son para ellos, espíritus malignos o bien las manifestaciones visibles de dichos espíritus.

Como no conciben ningún espíritu sin su correspondiente forma corpórea y a la vez distinguen entre ellos y los espíritus de los hombres, los dotan de las figuras más fantásticas que puede crear la imaginación, y estas varían de grupo en grupo y de pueblo en pueblo.

Por lo mismo que son poco comprendidos, son muy temidos por los naturales, a causa de las influencias malignas que se les suponen y su capacidad en este sentido está sólo limitada por la imaginación del individuo. Ni el tiempo ni el espacio les circunscriben, y la distancia no existe para ellos; su tendencia es siempre hacer el mal y están continuamente en acecho esperando una oportunidad favorable.

Una de las ideas más arraigadas y más universales respecto de ellos es que siempre están aguardando la ocasión de entrar en los cuerpos de los hombres cuya alma se ausenta momentáneamente de ellos durante los sueños, desmayos, ataques epilépticos etc. Por esto, entre muchos pueblos, el soñar es considerado como una excursión peligrosa y muchas

son las medidas concertadas para proteger el cuerpo dormido contra los atentados de estos espíritus malignos o demonios. De aquí se originó la idea de los cuerpos poseídos del demonio, que hasta el día predomina en mayor o menor grado aún entre los pueblos más civilizados.

No solamente se posesionaban de los cuerpos de los vivos, sino también de los de los muertos y entre muchos de los pueblos primitivos, algunos de los ritos funerarios se practicaban con el fin de ahuyentarlos de los cadáveres. Las ánimas de los muertos generalmente continuaban valiéndose de los cadáveres como lugar de refugio o de descanso, por un tiempo más o menos largo, según la tribu, antes de alejarse definitivamente; y se sentirían seriamente incomodados al encontrar su morada habitual ocupada por un espíritu enemigo. En este caso su enojo caería sobre sus deudos que no habían tomado las precauciones necesarias para evitar semejante ultraje, y se convertirían en enemigos peligrosos y constantes. Por consiguiente las preocupaciones de los vivos no les permitían desatender las ceremonias consideradas necesarias y cuya omisión podría acarrear tan funestas consecuencias, y de aquí resultan muchas prácticas funerarias que para nosotros parecen superfluas y ridículas.

El objeto de los ritos es doble; primero, lograr inmunidad para el individuo y para el grupo a que pertenece y luego propiciar el espíritu del difunto, velar por sus intereses y necesidades, para que se conforme con su nuevo estado y no moleste a sus deudos ni les haga daño.

La muerte en sí, es raras veces temida por el hombre primitivo; pues no se preocupa de futuras recompensas o castigos, los que sólo aparecen en los cultos más desarrollados. No mira la vida futura como mejor ni más feliz que la actual; tampoco tiene idea de un estado de castigo proveniente de malas acciones cometidas en ésta. En general, la otra vida no es más que la continuación de ésta, en forma invisible,

con los mismos placeres y pesares, trabajos y goces y si no la teme, tampoco le ofrece ningún aliciente especial.

Vive y muere en constante temor de los seres sobrenaturales de que hemos hablado. Algunos de estos espíritus, según cree, están coaligados con los brujos, quienes por sus artes mágicas adquieren dominio sobre ellos y los obligan a ejecutar su voluntad.

Otra clase de espíritus temidos, son los que andan sin cuerpo en que refugiarse, como los de aquellos que han perecido en el mar, cuyos cadáveres han sido consumidos por el fuego, devorados por las fieras etc. Estos espíritus andan inquietos, esperando la oportunidad de posesionarse de los cuerpos ajenos si los hallan desocupados momentáneamente por sus propias ánimas.

Pero el animismo primitivo va aún más lejos. Dota de ánima o espíritu no solamente a los hombres, sino también a los animales, plantas y hasta los objetos que nosotros consideramos inanimados. Estos espíritus los abandonan en el momento en que los matan o los inutilizan.

Frik, hablando de la religión de los indios de la Argentina y del Paraguay, dice: "El alma del indio muerto monta en el alma de su caballo, arroja las almas de sus flechas con el alma de su arco, mata las almas de los ciervos y avestruces que sus paisanos mataron (y de aquí los rituales sobre la caza muerta), él come las almas de las batatas, de mandioca, toma el alma del agua derramada y de la chicha consumida por sus parientes en la tumba. Esta creencia motivó la costumbre de matar esclavos, caballos, perros, quebrar arcos y flechas, inutilizar los objetos de uso del difunto, derramar agua y dar banquetes sobre su tumba. Estas costumbres son generales en todas las naciones y su origen es, sin duda el mismo" (1).

(1) Vojtech Frik. Las religiones de los Indios de la Cuenca del Plata. Actas del XVII Cong. Internac. de Americanistas. B. Aires. 1910. pp. 477-8.

A medida que evoluciona la mentalidad de los pueblos, se van olvidando poco a poco muchas de estas ideas, hasta, con frecuencia, perderlas; pero generalmente las costumbres a que dieron nacimiento perduran por mucho tiempo después; y así vemos que los distintos grupos practican ritos y ceremonias cuyo sentido o motivo no saben explicar. El conservantismo les obliga continuarlos porque así lo hacían sus antepasados.

Los araucanos tienen o tenían ideas muy parecidas a las enunciadas. El animismo y el culto de los antepasados imperaban antes entre ellos y si hoy en día no saben darse cuenta del origen o significado de muchas de sus costumbres, estas acusan, en tiempos no muy lejanos, una mentalidad igual a la que acabamos de describir.

No reconocían ningún Ser Supremo; pero poblaban la naturaleza con una serie de espíritus malignos, contra los cuales usaban diversas prácticas mágicas e invocaban en su auxilio la intercesión de las ánimas de sus antepasados.

Incluían como parte esencial e integrante de su culto, el respeto y cuidado del cadáver de sus deudos, por los motivos que hemos indicado, creyendo que durante algún tiempo el *am* o espíritu del recientemente muerto quedaba en la vecindad del lugar y necesitaría su cuerpo mortal como morada transitoria.

Las sepulturas de los caciques generalmente se situaban en las inmediaciones del *lepun* o lugar de reunión; y una parte esencial de todas sus ceremonias y fiestas eran las libaciones y ofrendas hechas sobre sus tumbas. Creían que en semejantes ocasiones los espíritus no dejaban de estar presentes aún cuando estuviesen invisibles.

Rosales dice que los caciques difuntos se convertían en moscardones y "quedan en las sepulturas y de allí salen a ver a sus parientes y se hallan con ellos en las fiestas y borracheras; y así en ellas el primer jarro de chicha que han

de beber suelen derramar de él o todo o una parte para que beban sus caciques y parientes difuntos" (1).

El desarrollo evolutivo del culto de los muertos lleva a la formación de mitos y más tarde al establecimiento de las religiones politeistas. Las almas de los grandes jefes o fundadores de familias que llegan a ser poderosas, son veneradas, y alrededor de ellas se forman leyendas que se hacen más y más fantásticas y milagrosas con el trascurso de las generaciones, hasta que estos antepasados asumen las proporciones de divinidades.

Ejemplo de esta naturaleza se halla en las mitologías peruanas, muisca y mejicana, donde Manco Capac, Viracocha, Bochica, y Quetzalcoatl son a la vez héroes legendarios, fundadores culturales y divinidades.

Entre los araucanos la evolución religiosa no había llegado a ese estado; pero ya comenzaban a formarse mitos en torno de los nombres de algunos de los fundadores de las más antiguas estirpes, como las del sol, cielo, pillán, y otros, que en tiempo de la conquista española eran seres legendarios cuyo verdadero origen ya comenzaba a olvidarse y que en siglos posteriores asumieron formas míticas más pronunciadas. Es posible que, con el tiempo y sin el contacto con los europeos, habría evolucionado un sistema de divinidades parecidas a las peruanas, el cual con toda seguridad tuvo idéntica derivación.

En su forma más simple, el culto de los antepasados es familiar. Cada familia o grupo consanguíneo venera sus manes particulares que son los antepasados de ese grupo especial. A medida que pasan las generaciones y la parentela se extiende, algunos de estos seres ancestrales adquieren más importancia con el aumento de sus descendientes, y al evolucionar el culto estos van destacándose de los demás, hasta que perdiéndose sus orígenes se principia a formar

(1) Ob. cit. p. 162.

alrededor de ellos leyendas y mitos que poco a poco llevan a su divinización.

En tal estado de desarrollo cultural estaban los araucanos cuando llegaron los españoles, y algunos de los seres más venerados por ellos como los *pillanes*, originalmente espíritus ancestrales del linaje de ese apellido y tótem habían adquirido una distinción casi universal, de manera que *pillán* en vez de ser el antepasado de una estirpe particular, había llegado a ser la denominación genérica del gran antepasado de la raza, además del nombre general dado a cada uno de los fundadores de familias.

Otros como *antu*, sol, *huenu* cielo, etc. habían pasado a la categoría de mitos, y su existencia anterior como padres de las tribus que llevaban sus nombres era casi olvidada, o recordada solamente por los sacerdotes, quienes eran los guardadores de las antiguas tradiciones de la raza.

De manera que los araucanos en tiempo de la conquista española, no solamente estaban en un estado de transición, del sistema de filiación materna al de la filiación paterna, sino que también habían entrado en una época de decadencia totémica y de evolución de su culto.

Como hemos expresado en otra parte, el culto de los muertos tenía verdaderamente dos fases: primera, el cuidado y preocupación de tener siempre contentos y satisfechos a los espíritus de los muertos recientes (*am*); porque estos aún no se alejaban de la tierra, sino que continuaban residiendo en la vecindad del cadáver, y asistían a las fiestas y borracheras y aún a las reuniones caseras. En estas ocasiones eran generalmente visibles, asumiendo la forma de animales, aves o insectos para rondar al contorno de sus antiguas moradas.

Para tenerlos propicios y para evitar que hiciesen daño a los vivos, se les hacían libaciones y se les dejaban ofrendas de viandas y bebidas en sus comidas y celebraciones, a la vez que les brindaban con las palabras "*Pu am*" (las ánimas).

El tiempo que los *am* quedaban en la vecindad, era indeterminado. Dependía de la imaginación de sus deudos, o más bien de la memoria cariñosa que se guardaba de ellos: Mientras quedaba presente el recuerdo del difunto, suponían que su *am* no se alejaba. Aparecía a sus deudos en sueños, se hacía presente en los pensamientos e indicaba su presencia de varios otros modos. Cuando comenzaban a borrarse estos recuerdos, era porque los *am* se alejaban a la tierra de los muertos o de los espíritus convertidos en *püllü*, los que solamente de vez en cuando volvían a visitar la tierra y aún así en forma invisible.

Después de una generación, ya poco se recordaba el muerto y su espíritu tomaba su lugar definitivo entre los *püllü*.

Pero como estos *püllü* o espíritus los creían dotados de poderes sobrenaturales y dominaban y tenían a sus órdenes los espíritus de las fuerzas naturales, se les tenía siempre respeto y veneración, y en segundo término, los ritos y ceremonias del culto eran destinados a propiciarlos y a procurar que sus poderes se empleasen en beneficio de sus deudos o descendientes. El fundador de la familia, del clan o de la tribu figuraba como jefe de los demás *püllü* y era en especial al espíritu de éste, a quien iban dirigidas las plegarias y que era el verdadero objeto del culto. El era el verdadero *pillán*, empleando este término en el sentido genérico que había llegado a tener al arribo de los españoles, aún cuando originalmente tenía un sentido más restringido, de antepasado de la colectividad que reconocía aquel apellido.

No tenemos noticias de que los araucanos tuviesen gran temor al regreso de los espíritus o que les tuviesen aquel miedo supersticioso tan común entre la mayoría de los pueblos semi-salvajes. Ellos creían que habiéndose cumplido debidamente todas las ceremonias funerarias que establecía la costumbre y que correspondían a la categoría del difunto, no serían molestados por las ánimas. Por consiguiente no

quemaban, ni desocupaban la casa en que ocurría la muerte, ni tenían gran recelo en utilizar los bienes y efectos dejados por el fallecido.

Tampoco queda constancia de que, después de la muerte, hubiesen ritos especiales de purificación como los que practican muchos otros pueblos.

Por otra parte, tenían especial cuidado de no nombrar jamás al muerto por su nombre. Si fuera menester hablar de él, empleaban términos como el finado, el muerto etc. *la llem, adciñ*, agregando a veces el grado de parentesco, como *ñi chao yem*—mi finado padre, *ñi ñuqueyen*—mi finada madre. Esta misma reticencia se encuentra aún entre la gente del pueblo en éste y otros países sud-americanos.

Holm dice que entre los esquimales, el temor de mencionar el nombre del muerto era tan grande, que, cuando había en la misma agrupación otras personas del mismo nombre de él, estos cambiaban los suyos, y cuando se había derivado de algún animal, objeto o idea abstracta, la palabra con que lo designaban también se cambiaba (1).

Entre los indios, el nombre desempeñaba un papel importante. Era considerado como una parte de la individualidad de la persona y como tal no debía usarse indebidamente, ni por personas extrañas.

Por todas partes, la posesión del nombre se guardaba con mucho celo y era considerado poco cortés y aun insultante llamar a una persona por su nombre. Muchos indios temen aún pronunciar su nombre, especialmente delante de extraños y cuando alguien se lo pregunta, niegan a darlo, o ruega a otra persona que se lo repita (2).

E. Reuel Smith, describiendo las costumbres de los arau-

(1) Meddelelser om Gron and. Parte 10. p. 111 por G. Holm.

(2) Handbook of American Indians. Art. Names & Naming. Tomo II. p. 17.

canos, relata lo siguiente: "La repulsión de dejarse retratar es universal en este pueblo; porque como son muy supersticiosos y creen en la magia, temen que el que posee el retrato puede dañar o destruir a la persona representada. El mismo temor supersticioso se nota también en cuanto a sus nombres y pocos son los indios que dirán como se llaman, por miedo de que, sabiéndolo, uno puede adquirir algún poder sobrenatural que redundaría en su contra. Un día pregunté su nombre a nuestro compañero indio y me contestó—"No tengo". Creyendo que no me había comprendido, le volví a preguntar, y dijo: "No sé". Yo pensé que mi mapuche no sería inteligible; pero Sánchez me dijo después que había hecho bien la pregunta y me explicó la causa porque no me había querido contestar el indio" (1).

Rosales nos advierte que las mujeres araucanas "por nada en este mundo se nombran por sus nombres, creyendo que al hacerlo caerían muertas".

Vestigios de esta preocupación se nota aún en el pueblo chileno y la gente del campo generalmente emplea el grado de parentesco, para hablar de una persona; mi padre, mi hermano, mi compadre, su madre, su cuñada, etc. y entre los araucanos este modo de hablar de terceros se lleva al exceso.

Esta reticencia de parte de los indios parece deberse en parte al hecho de que a cada hombre como también a cada objeto se le supone tener un nombre propio que expresa su naturaleza íntima, que llega a identificarse con él y que asume en sus ojos un carácter sagrado. Creen que una vez conocido el nombre, se conocen también las cualidades intrínsecas y que este conocimiento puede usarse en su detrimento.

Por lo tanto, un individuo puede perder su principal fuerza si divulga su nombre. Siguiendo esta idea, imaginan

(1) Smith. Edmond Reuel. *The Araucanians*. p. 223. New York. 1855.

que los muertos tampoco quieren que se les nombre, porque, al hacerlo, se puede estorbar su tranquilidad y así provocar su hostilidad.

Otra superstición al respecto es, que al nombrar a un difunto, éste puede sentirse llamado y aparecer para indagar la razón de su llamamiento.

La generalidad de los pueblos primitivos no alcanza a comprender las causas de las enfermedades y las atribuye comunmente a las prácticas mágicas o a las brujerías de sus enemigos, entre los cuales incluyen los espíritus malignos. Su único recurso es de combatirlos con la magia y con incantaciones que creen potentes para remover la causa y sanar al enfermo. Si fallan sus métodos, es porque la magia opuesta a la suya es más poderosa. En semejantes casos se hallan impotentes y esperan la muerte con la mayor resignación, seguros de que no hay medios de evitarla.

Convencidos de que el enfermo no puede recobrar su salud, sus deudos abandonan la lucha y principian a preocuparse de las ceremonias funerarias; muchas veces a vista y paciencia del moribundo, quien a menudo toma un interés directo en las disposiciones.

Entre los araucanos, toda muerte que no se produce en la guerra o en una riña se consideraba como obra de la hechicería o causada por los espíritus malévolos, aunque se produjese por algún accidente fácilmente explicable. La persona que se ahogaba en el mar o en un río era presa de alguno de los seres mitológicos o legendarios de que se poblaba toda la naturaleza circundante. Si caía un caballo y mataba a su jinete, el accidente era causado por algún *huecuvu*; si caía algún hombre por un precipicio, era porque el *huecuvu* le cegaba momentáneamente y le hacía dar un paso en falso.

Semejantes desgracias, al igual de las enfermedades mortales, podían ser provocadas por los seres malignos o bien

por la hechicería instigada por algún enemigo personal, declarado u oculto.

Cuando, a pesar de los ritos, invocaciones y exorcismos practicados por el *machi*, moría el enfermo, la ley del talión obligaba a sus deudos a descubrir al malhechor causante de la muerte. Generalmente se consideraba necesaria una autopsia del cadáver para descubrir la causa del fallecimiento y en seguida se recurría a la adivinación para averiguar quien lo había producido.

Personas civilizadas suelen considerar como farsantes a los médicos (o médicas) indígenas. Esto es verdad sólo en pequeña parte, por los motivos que hemos expresado en un capítulo anterior. No cabe duda que a veces abusan de la credulidad del vulgo para satisfacer sus venganzas particulares, por motivos políticos, por razones de peculio o por otras influencias privadas; pero es un error creer que todos son embusteros voluntarios y que no existe ningún fundamento para sus ritos y prácticas.

Para juzgar éstos, es preciso colocarse en el punto de vista de sus oficiadores. Debe reconocerse antes de todo que los sueños ejercen sobre la mente del indígena una influencia preponderante. Para él, son hechos reales, percibidos por sus propios sentidos y consumados en la forma en que se han presentado a su percepción.

Las prácticas de los *machis* casi siempre conducen a producir un sueño hipnótico, o un estado de emborrachamiento por medio de drogas, humo, narcóticos etc. estados de ánimo en que son muy predispuestos a las alucinaciones. En esta condición, producida artificialmente, ayudada por la auto-sugestión, ven personas, animales, seres grotescos o terroríficos y toda clase de visiones parecidas a las provocadas por el *delirium tremens* o las pesadillas.

La culpa de la enfermedad o de la muerte es generalmente imputada a los seres que les aparecen en estas visiones.

A veces sucede que en estos éxtasis o sueños el *machi* ve a una persona conocida, de la agrupación a que pertenece la víctima, o de otra vecina. Denunciado el hechor, los parientes del muerto se preparaban a tomar venganza inmediata la que con frecuencia terminaba con la muerte de la persona inculpada y daba origen a una guerra de represalias entre una y otra familia, que a menudo se extendía al clan y hasta la tribu.

Un hecho curioso, relacionado con estas supersticiones, es que, a menudo, el acusado cree que puede haber cometido el crimen que le imputan, aún cuando no tiene recuerdo de ello. Hace algunos años, el autor de estas líneas conversaba sobre este punto con un indio a quien lo habían acusado de dañar con sus brujerías a otro de la misma reducción. Afortunadamente en este caso no murió el enfermo; pero se despertó entre los parientes del injuriado y los del acusado un sentimiento tan hostil que el supuesto brujo tuvo que abandonar la agrupación.

Preguntándole si verdaderamente había cometido la superchería de que le acusaban contestó que no sabía, que no recordaba haberlo hecho, pero que posiblemente, durante un sueño, lo había hecho; pues el *machi* era hombre honrado y no tenía motivo de culparle si no lo hubiese hecho, porque siempre habían vivido en buenas relaciones.

Otro caso, completamente semejante, aconteció el año pasado en la ciudad de Santiago, en una familia de obreros, conocida del autor. La madre se enfermó sin que se pudiera descubrir la verdadera causa de la enfermedad. Sufrió fuertes dolores internos. Después de consultar diferentes médicos que no acertaron a sanarla, recurrió a las *meicas* (1) con igual suerte. Por último resolvió consultar a una adivina, quien le dijo que no sanaría con remedios, porque era

(1) *Meica*, vulg. médica; mujeres del pueblo que se dedican a curación de enfermedades yerbateras.

“mal tirado” y que la causante era una persona cercana a ella en quien tenía mucha confianza.

Los parientes echaban la culpa a una nuera de la señora, quien vivía con ella en la misma casa, viuda de un hijo difunto. Conversando con esta mujer el autor le preguntó si era cierto que ella había hecho el daño, y contestó de la misma manera como el indio, que no lo creía, pero que no podía estar segura, por cuanto que los brujos se valían de cualquiera persona cercana a quien querían hechizar, y las hacían ejecutar durante el sueño, actos de los cuales nada se acordaban después; pero de toda manera era inocente de la intención, pues quería mucho a su suegra.

Según esta idea, los brujos, cuando quieren dañar a una persona, no siempre se valen de los *huecuvu* o espíritus cautivos (*huitranalhué*) como agentes, sino que también pueden hipnotizar, durante el sueño, a una persona próxima a la víctima, para que ésta sea ejecutora del hechizo.

Acaecida la muerte, son numerosos y complicados los ritos y ceremonias que generalmente preceden al entierro o última disposición del cadáver (1).

Una de las preocupaciones principales es la de impedir que los brujos o espíritus malignos se posesionen del cuerpo; y muchos de los ritos tienen el objeto de contrarrestar semejantes tentativas. Los parientes rodean la habitación, o recorren la vecindad a pie o a caballo, blandiendo sus armas en medio de una gritería ensordecedora y gran sonajera de instrumentos musicales, mientras los *machis* hacen sus incantaciones para ahuyentar los espíritus nocivos y descubrir al culpable.

(1) La mayor parte de los detalles respecto de las ceremonias funerarias que van a continuación, se obtuvieron por observación personal del autor, quien tuvo oportunidad de presenciarlas en numerosas ocasiones durante los años en que residía entre los araucanos. En general no son muy diferentes de las relatadas por los cronistas y quizá de todas sus costumbres son las que menos se han modificado.

Suponían que los gritos y la amenaza de las armas asustarían a los espíritus y por tanto los deudos del muerto o del enfermo, rodeaban la habitación para impedir que llegasen a socorrer a aquél que creían en posesión del cuerpo de la víctima en cuyo exorcismo estaba empeñado el *machi*.

Después de la introducción de objetos de fabricación europea, se acostumbraban a colocar cascabeles en los cabestros de los caballos usados en estas correrías, los que sonaban a cada movimiento.

El P. Sors dice: "Acostumbraban también juntarse a hacer bailar sus caballos enjaezados con cascabeles, que es cosa maravillosa verlos como siguen al son del tambor y cornetón que usan, y que son tan diestros en su manejo que hacen de ellos lo que quieren" (1).

Especialmente en los funerales usaban estos cascabeles, porque creían que causaban espanto a los espíritus. Todavía persiste la costumbre y el P. Augusta dice que la llaman *penónkawellán*-picar el caballo; enterrar a uno honrándole con la tradicional trilla de caballos.

Dice Ruiz Aldea, refiriéndose a los funerales de un cacique: "En el patio de la casa ponen dos o cuatro caballos ensillados con las mejores monturas, adornados con cascabeles y campanillas que penden de los mandiles y collares. Estos caballos *saltacanes*, que llaman los indios, o bailarines que dicen en la frontera, están a disposición de otros tantos ginetes, 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 diez y seis ginetes armados para el mismo fin. Cada media hora montan sus respectivos caballos y se dividen en cuatro partidas: la primera de vanguardia emprende su marcha a gran galope, y abriéndose en sus filas lo suficiente para blandir sus armas, tira cortes y estocadas en todas direcciones, dando

(1) Historia. Ob. cit. p. 86.

vuelta de esta manera alrededor de la casa. Esta misma operación ejecutan los de retaguardia hasta que vuelven a ocupar la primera posición.

“Estas operaciones tienen por objeto alejar el espíritu maligno, y por eso es que, para ahuyentarlo van gritando durante la carrera *jamuge huecuwu*, fuera diablo!

“Entran en seguida los ginetes de los caballos bailarines; les cantan y los caballos empiezan a levantar y 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).

Estas carreras y bailes se repiten en todas las diferentes fases de los funerales, y en especial durante aquellos momentos en que, según el concepto araucano, el cadáver está más expuesto a los ataques sorprendidos de los espíritus en acecho. Al mismo tiempo los infantes ejecutan el *Yape puñlin* (2) golpeando la tierra con sus pies y con sus lanzas, al son de sus gritos de ¡Ya! ¡Ya!.

La machi, porque en la actualidad la profesión de médica es practicada principalmente por mujeres, o en su defecto, la mujer más anciana del difunto, si fuese hombre casado, desnuda y lava bien el cadáver (*cuchalladcún*) literalmente, lavar a aquél por quien sentimos pena—*lladcún*—es la forma respetuosa de decir difunto.

En seguida se le viste en su mejor ropa y se le coloca, tendido de espaldas, sobre unas angarillas improvisadas, cubiertas de ponchos nuevos; para que reciba las visitas de sus amigos y deudos. Estos avanzan al pie del entarimado y se

(1) Los Araucanos y sus costumbres. Ob. cit. pp. 45 y 46.

(2) Febrés dice: *Yapepuñlin*. Zapatear, pisando la tierra con ruido, haciéndose valentones, como usaban en sus entierros.

despiden del muerto en sentidas frases. Cada uno lleva un jarro de chicha en la mano izquierda, y al terminar su discurso, meten los dedos de la mano derecha en el licor y aspergan el cadáver, la tarima y el suelo alrededor, y en seguida beben el resto en honor del muerto—*pütevúln* o *pütevélñ*.

El cadáver queda en este estado por dos o tres días, para dar lugar a todos los parientes y amigos que viven algo lejos a que lleguen a saludarlo. Al segundo o tercer día, si el difunto es persona de importancia, se procede a la autopsia, si la *machi* no ha declarado anticipadamente la causa de la muerte. Esta operación la ejecuta la misma *machi* o cualquiera otra persona de los presentes, que tenga alguna práctica. Antiguamente habían especialistas llamados *cúpove* o más bien *cúpovee* y la autopsia misma se llamaba *cúpón* o *cüpünn*, sacar la basura. Hoy se dice generalmente *calülmaldün*, registrar el cuerpo, o según el P. Augusta, *malüngeam ponwikalül*, examinar el interior del cuerpo (1).

En el caso de que el enfermo hubiese sentido un dolor agudo localizado, se hacía una incisión en cruz sobre la parte afectada y cuando se encontraba materia o sangre coagulada, ésta se extraía; pero en la generalidad de los casos se hacían las incisiones en el abdomen y se extraía la vejiga de la hiel *ü'rum*.

Si la muerte fuese causada por algún tumor, herida infectada, o alguna lesión visible antes o durante la autopsia, se la imputaba al *huecuwu*, quien había tirado una flecha o por algún otro medio oculto había producido el mal; pero cuando no se presentaba ningún indicio distinguible, creían que la muerte se debía a algún veneno, o al "mal tirado",

(1) Febrés. *Cüpon*; abrir los cuerpos muertos para ver el veneno que les han dado o el daño que les han hecho y achacarlo a otro. *Cüpove* el que tiene este oficio.

suministrado o lanzado por alguna persona o ser de malas intenciones.

La materia, sangre o hiel extraída, se colocaba en un platillo de greda, el cual se ponía sobre las brasas del fuego, hasta que quedaba calcinado el contenido. Por el examen de la cenizas, el *machi* averiguaba la causa de la muerte, y en el caso de haber sido por envenenamiento, la clase de veneno que se había usado.

Aprovechando la misma abertura practicada en el vientre del cadáver, se extraían los intestinos, el hígado y los riñones; salvo en el caso en que el entierro se hiciera en seguida, como sucedía con los pobres, las mujeres y los niños.

Pero si se tratara de algún cacique de importancia o algún indio de bastante hacienda; el entierro del cadáver podría demorarse semanas o meses enteros.

Los intestinos y demás partes extraídas del cadáver se echaban en un jarro de greda, el cual se tapaba con otro mayor y se enterraba a alguna distancia de la habitación, sin ceremonias.

Después de descubrir la causa de la muerte, los parientes del difunto generalmente exigían al *machi* que indicara el causante. Los medios empleados para llevar a efecto este descubrimiento, variaban según los conocimientos del *machi*; pero casi siempre las ceremonias terminaban en la provocación de un estado de éxtasis o trance por parte del médico, en que el *pillán* le mostraba, por medio de visiones, al culpable. Variaba también la manera de denunciar al hechor, según el instinto dramático del oficiador.

No siempre culpaba a las personas conocidas. Sucedió a veces, que, en su letargo, aparecían al *machi*, personajes desconocidos o figuras que no eran humanas. En semejantes casos el supuesto hechor se podía castigar solamente por medios mágicos, que resultaban ser una especie de contra brujería.

Cuando el muerto era pobre y sus parientes no podían o no querían sufragar los gastos, bastante crecidos que demandaban todas estas operaciones, y sin embargo deseaban conocer quien era el culpable de haber causado la muerte, solían llevar al *machi*, algún resto del difunto: un mechón de pelo, las cortaduras de las uñas, un diente, o cualquiera otra cosa. Teniendo en su poder estos despojos, el *machi*, por su arte, adivinaba quien había sido el autor del mal.

No había uniformidad en los procedimientos, y como en todas las ceremonias mágicas, cada *machi* tenía su ritual especial, el que solía envolver en el mayor misterio posible, y trataba de provocar la admiración de los presentes por sus aparatosos poderes ocultos.

El P. Augusta dice que el verbo *peutuwn* significa preguntar al *peutuwe* u oráculo, auspiciar en los intestinos del *chancho* (cerdo) o de la oveja (después de haber escupido el enfermo en la boca del animal), o preguntar la suerte de otras materias.

Ruiz Aldea, escribiendo a mediados del siglo pasado, dice: "Si el enfermo muere le rapan varias partes del cuerpo, le cortan las extremidades de las uñas, algunos mechones de pelo que encierran en un cántaro y se lo presentan a la médica, la cual se retira a un lugar apartado para recibir la inspiración divina. Durante esta pantomina, los circunstantes guardan un profundo silencio como poseídos de un mudo terror. El espectáculo que tienen a la vista no es tampoco para menos: la *machi* cubierto de sudor, arrojando espumas por la boca, haciendo rechinar los dientes y torciendo los ojos, se arrastra y revuelca por el suelo, hasta quedarse desmayada. De ahí, a poco empieza a mover un pie, una mano, a exhalar ruidosos suspiros y a entablar un diálogo con el *pillán* el cual se supone, que por esta rabiosa sibila, descubre el autor del maleficio" (1).

(1) Ob. cit. p. 63.

Núñez de Pineda, en la descripción de un *machilún* que presencié en 1629 hace un relato casi idéntico. Después de hablar en detalle de la curación mágica, la prestidigitación, el zahumerio, los bailes, cantos y exorcismos, dice: "Habiendo dado tres o cuatro vueltas de esta suerte, vimos de repente levantarse entre las ramas (del canelo plantado en el suelo) una neblina oscura a modo de humareda, que las cubrió, de suerte que nos las quitó de la vista por un rato, y al instante cayó el encantador en el suelo como muerto, dando saltos el cuerpo para arriba, como si fuese una pelota, y el tamboril a su lado de la misma suerte, saltando a imitación del dueño...."

"Callaron las cantoras, y cesaron los tamboriles, y sosegóse el endemoniado, pero de manera el rostro que pareció el mismo Lucifer, con los ojos en blanco y vueltos al color drillo, con una figura horrenda y espantosa. Estando de esta suerte, le preguntaron si sanaría el enfermo; a que respondió que sí, aunque sería tarde, porque la enfermedad era grave y el bocado (veneno) se había apoderado de aquel cuerpo de manera que faltaba muy poco para que la ponzoña llegase al corazón y le quitase la vida. Volvieron a preguntarle que en qué ocasión se le dieron, quien y cómo, y dijo, que en una borrachera un enemigo suyo con quien había tenido algunas diferencias, y no quiso nombrar la persona aunque se lo preguntaron y esto fué con una voz tan delicada que parecía salir de alguna flauta. Con esto volvieron a cantar las mujeres sus tonadas tristes, y dentro de un buen rato, fué volviendo en sí el hechicero, y se levantó cogiendo el tamboril de su lado, y lo volvió a colgar adonde estaba de antes, y fué a la mesa adonde estaba la *quita* (pipa) de tabaco encendida, y cogió humo con la boca y incensó o ahumó las ramas, y el palo adonde el corazón del carnero había estado clavado, que no supimos que se hizo, porque no se lo vimos sacar ni pareció más, que infaliblemente de-

bió de esconder el curandero, o llevarlo el demonio, como ellos dan a entender, se lo come; después de esto se acostó entre las ramas del canelo a dormir y descansar" (1).

Si el *machi* denunciara a una persona conocida, la venganza no demoraba en hacerse sentir. Los parientes del difunto salían a galope, con sus lanzas, en busca del culpado y al hallarle, con frecuencia le daban muerte al instante; pero en algunas ocasiones, cuando creían que podía tener cómplices le sometían antes al tormento, generalmente por el fuego, hasta que confesase, para librarse de mayor suplicio.

Respecto de este castigo, el P. Olivares dice: "La ejecución del bárbaro suplicio es de esta suerte: clavan tres palos en el suelo como en puntas de triángulo; al uno de ellos que es el mas grueso, atan el paciente por las espaldas y a los otros dos por los pies, las manos se las ligan atrás; y en esta postura le hacen fuego entre los muslos que se los quema y el vientre, pecho y rostro, y luego comienzan las preguntas para que confiese el delito y declare los cómplices. El miserable, viendo que el negar es de ningún provecho, se culpa a sí mismo y a cuantos quieren nombrarle aquellas fieras que suelen acabar al reo confeso con el cuchillo, y pasan a ejecutar su furor a fuego y sangre en los que pueden haber a las manos de los que resultan reos por aquella confesión. En caso tan lastimoso, hay algo de mayor lástima y dolor, que al paciente que se está abrazando suelen untarle sebo para que líquido y ferviente se le penetre con mayor tormento por los poros; no es de menor lástima que a veces las mujeres e hijas del difunto que están heridas del mas profundo dolor por su muerte, suelen pasar por autoras y pasan por la misma sentencia, porque quiso adjudicarlas a ellas el furor del endemoniado adivino. Cuando no pueden disponer tan a su arbitrio de estos pretendidos reos, suelen acabarlos

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 160-161.

ocultamente con el acero. El año pasado de mil setecientos cincuenta y cinco, dí sepultura en Valdivia con íntimo dolor mío, a cuatro personas, marido, mujer y dos hijos pequeños a quienes unos indios vecinos a la plaza degollaron clandestinamente por la opinión de brujería: a los niños cortaron solo la áspera arteria, a la mujer dieron cosa de diez y ocho puñaladas, y al marido que debió defenderse, porque era conocido por valiente, muchas mas. Estos casos funestos son mas comunes entre los indios que habitan desde el río de Toltén para el estrecho " (1).

El P. Sors dice que los *machis*, cuando todas sus artes han sido infructuosas para salvar al enfermo "se ponen muy graves y dicen quien es el brujo que les hizo el daño y suelen echar la culpa a un indio indefenso o a algún otro con quien ha tenido algún encono. Los indios lo creen con tal firmeza que luego con las lanzas parten tras el agresor supuesto, y si lo encuentran indefectiblemente lo pasan a lanzadas" (2).

A veces no se conformaban con matar únicamente al culpado, sino se ensañaban con los demás miembros de su familia, tal como lo refiere el P. Olivares, especialmente si se trataba de personas que no tenían una poderosa parentela de quienes podrían esperar represalias.

Pero, como hemos repetido, el culpado no siempre era una persona. A veces el *machi* denunciaba algún *huecumu* o bien a algún brujo oculto, que había tomado la forma de algún animal o ave; y entonces el castigo se efectuaba de otra manera. Si se trataba de un *huecumu* o espíritu maligno, el *machi* se encargaba de ciertos ritos, que según su creencia, resultarían en perjuicio y daño del espíritu causante. Estos ritos, esencialmente mágicos y cabalísticos, todavía se emplean; pero a pesar de comprobar que prevalecen aún, no

(1) Hist. Mil. Civ. y Sagr. Ob. cit. pp. 46-47.

(2) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 82.

podimos jamás cerciorarnos de sus detalles, porque se hacen ocultamente y con el mayor secreto.

Cuando el supuesto brujo tomaba la forma de algún animal o ave más o menos común en la vecindad, el *machi* daba detalles minuciosos respecto de los distintivos del individuo que había perpetrado la hechicería, y los parientes del muerto salían en busca de un ejemplar que reunía más o menos las condiciones indicadas. Se empeñaban en cogerlo vivo y en tal caso lo sacrificaban con ciertos ritos mágicos, en la creencia que había de ser el familiar o *nagual* del brujo que había sido el autor del mal, y que muriéndose su aliado, había de morir en seguida el hechicero.

Presenciamos un caso de esta naturaleza, en que el brujo se había transformado en toro negro salvaje (1). Salieron los parientes y después de seis días lograron lacerar y llevar vivo a la reducción, un toro negro salvaje, el cual fué sacrificado sobre la sepultura del cacique muerto.

Hemos visto también, en más de una ocasión, aves nocturnas, clavados o colgados en estacas plantadas en las tumbas, sacrificios que obedecían las mismas razones.

Algunas veces la caza de un animal o de un ave que reúne las condiciones indicadas por el *machi*, resulta demorosa o imposible. En semejantes casos, después de un tiempo prudente; si los parientes no desisten de sus ideas de venganza, recurren nuevamente al *machi* y éste sacrifica una efigie, o ejecuta unos ritos mágicos simbólicos, los cuales, según sus creencias, deben tener los mismos efectos eventuales.

Entretanto el cadáver queda sin sepultar. En los funerales que hemos presenciado, se seguían con poca variación las mismas ceremonias. Sacados los intestinos, el cadáver se coloca, completamente desnudo, en una armazón de cañas sobre un fuego de canelo verde, leña que da un humo

(1) Ethnology of the Araucanos. Jour. Royal Anthropological Institute. Tomo XXXIX y Cost. Mort. Ob. cit. pp. 293-295.

denso, acre y penetrante. Dicho fuego se mantiene hasta la fecha del entierro, que a veces demora semanas o aún meses. El fuego es atendido por las mujeres del difunto, si este fuera casado y por sus hermanas y madre si fuera soltero. El fuego debía ser de canelo, por dos motivos. Primero porque era el árbol sagrado de los araucanos y por tanto aborrecido e huido por los espíritus malos; y luego ninguna leña da un humo tan espeso, tan pungente y tan antiséptico. Después de estar expuesto a este humo durante una semana, el cadáver queda como enbetunado y resiste por largo tiempo la putrefacción.

La ejecución de la venganza en el maleficiador, no es la única causa de la demora de los funerales. Si la enfermedad ha sido corta o ha tenido un desenlace inesperado; la familia del muerto no ha tenido tiempo de hacer anticipadamente los preparativos para la gran fiesta con que se celebra el entierro. Cuando la parentela es numerosa, son muchos los comestibles y especialmente las bebidas que se requieren, y hay que fabricarlas. A veces la muerte ocurre en la estación en que no hay ni frutas ni granos con que hacer los licores y entonces es preciso obtenerlos de otra parte y todo esto causa atraso. Pero uno de los motivos mas frecuentes es el tener que labrar el ataúd. Este, por lo general, no consiste de un cajón de tablas, como en otras partes, sino es un aparato de fatigosa labranza y se compone de nada menos que los troncos de dos árboles, ahuecados con el hacha y el fuego y se asemejan en todo a las antiguas piraguas o canoas. Difieren en forma y tamaño, según la región. Al norte del Cautín, se usa ordinariamente una canoa de dimensiones suficientes para contener el cadáver y se tapa con tablones toscamente labrados. Más al sur, la canoa es más grande, para permitir la inclusión en ella de las provisiones destinadas al muerto; y a veces se tapa completamente con otra de mayores dimensiones aún.

La canoa que sirve de ataud se llama *tholón* y la que lo cubre, *tharincúl* (1). Más al norte el ataud se llama *huampu*, que también significa canoa, la embarcación o piragua, que es labrada exactamente de igual manera, de un tronco ahuecado.

Es muy probable que en tiempos antiguos, era considerado necesario, especialmente en el litoral, enterrar el muerto en la canoa de su propiedad, o bien labrarle una nueva, para que pudiese cruzar el mar para llegar a la tierra de los muertos. Entre las tribus del interior la canoa era considerada necesaria para cruzar los ríos, navegar los lagos etc. que debían existir en el otro mundo como en este. Al sepultar el cadáver, se halló que era más práctico hacerlo en la canoa ya hecha, y poco a poco esta costumbre se generalizó hasta llegar a ser tradicional.

Sin embargo, la voz *huampu*, empleada al norte del Cau-tín, es de origen quechua y fué probablemente importada como tantas otras por los indios peruanos traídos al país por los conquistadores españoles, siendo *tholón* o *trolón* el verdadero nombre indígena.

En tiempos más modernos, la antigua canoa ha sido reemplazada en gran parte por rudos cajones hechos de tablones labrados a hacha. Así los hemos visto en varias ocasiones; y así los describe Núñez de Pineda. Hablando del entierro de su amiguito Ignacio, dice: "Con los azadones ahondan todo lo que es menester, si bien no hacen mas de ajustar unos tablones que sirven de atahud. Estos llevaron hechos al propósito, tres de estos para el plan y asiento del cuerpo que tendrían más de vara y media de ancho, que al propó-

(1) *Tholol*, cosa hueca; y *tharincutucün* meter en un envoltorio o atado.

El P. Augusta da *trolol* la canoa, ataud con su tapa y *traiqenél* la canoa puesta boca abajo, que cubre y encierra el *trolol* que es otra canoa que sirve de ataud. Emplease en los entierros de los nobles.

sito es el cajón espacioso y ancho por lo que ponen dentro: ajustaron los tablones en la tierra y pusieron el difunto dentro de esta caja . . . y después trajeron otros tres tablones ajustados para poner encima y taparle" (1).

Terminados todos los preparativos y fijado el día del entierro; bajan el cadáver, negro y reseco, lo lavan y lo atavían en ropa nueva y de la mejor calidad y lo tienden sobre unas andas llamadas *pilluay*.

Sospechamos que la parihuela o andas en que exponen el muerto y en que lo llevan al lugar de su último descanso, originó de una costumbre traída de las pampas, y que era general entre las tribus cazadoras de la Patagonia y otras partes de Sud-América.

Nos referimos a la costumbre de exponer los cadáveres en altos armazones o catafalcos, a veces durante varios meses o años, según el caso, hasta que los huesos quedaban completamente descarnados. Solo entonces, y después de prolongadas ceremonias, se llevaban a las sepulturas ancestrales, situadas a menudo, muy lejos del lugar en que ocurrió la muerte.

Durante el siglo XVIII, los araucanos de las pampas también tenían las mismas prácticas; como consta por la relación del Padre Falkner, la que reproducimos en seguida. Dice el Padre: "La sepultura de sus muertos, y la reverencia supersticiosa que prestan a su memoria, son atendidos con gran ceremonia. Cuando muere un indio, una de las mujeres más distinguidas es elegida para convertir su cuerpo en esqueleto. Esto se hace abriendo el cuerpo y sacando las entrañas, que se queman. En seguida se quita la carne de los huesos, los cuales se dejan tan limpios como es posible. Después son sepultados hasta que los despojos de carne se pudren completamente, o hasta que son removidos a las sepulturas de sus antepasados (lo que debe hacerse dentro de un año; pero que a veces no demora ni dos meses).

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 192-3.

"Esta costumbre se observa estrictamente entre los *moluches* (araucanos argentinos), los *taluhets* y *diuihets* (indios pampas); pero los *chechehets* (puelches) y los *tehuelhets* (tehuelches) o patagones colocan en alto los huesos, sobre cañas o ramadas para secarse y emblanquecerse al sol e intemperie.

Cuando remueven los huesos de los difuntos, los empaquetan en un cuero y los colocan en uno de los caballos favoritos del fallecido, que han guardado para este propósito y que adornan de la mejor manera posible con mantas, plumas etc., y viajan de este modo, aunque sea una distancia de trescientas leguas; hasta que lleguen a su propio cementerio, donde ofician la última ceremonia" (1).

Es posible que la costumbre de exponer el cadáver en estos catafalcos, llamados *pilluay* por los araucanos, fuese introducida en Chile por aquella raza que hemos indicado como intrusa. De todos modos, en la región cercana a la cordillera, persistió por mucho tiempo. En 1614 todavía se practicaba con algunas modificaciones que se debían probablemente a la diferencia de las costumbres autóctonas.

González de Nájera nos informa que "los enterramientos de los caciques son algo levantados de la tierra, porque ponen sus cuerpos entre dos grandes artesones cerrados, hueco con hueco, y encajado entre dos árboles juntos o sobre fuertes horcones, y esto es el fin de sus vidas y paraderos de sus cuerpos" (2).

Molina dice: "Luego que uno ha muerto, sus parientes y amigos, sentados sobre la desnuda tierra, al rededor del cadáver, lloran por un gran rato, y después lo exponen vestido de su mejor ropa, sobre un alto ataúd que llaman *pilluay*: así lo tienen toda la noche..." (3).

(1) A Description of Patagonia etc. Ob. cit. pp. 118 a 120.

(2) Desengaño y Reparó etc. Ob. cit. p. 50.

(3) Compendio de Hist. Civ. Ob. cit. p. 90.

En tiempos mas modernos, el *pilluay* era la parihuela o andas en que quedaba expuesto el muerto durante los funerales y en la cual lo llevaban a la sepultura. La voz se deriva de *Pillü* o *püllü*, alma o espíritu y el verbo *yauñ*, andar, *pilluay* el espíritu anda.

Vestido y acomodado el cadáver, para recibir visitas, pronto comienzan a llegar los parientes y amigos. Cada uno trae su regalo que deposita sobre o en torno del *pilluay*, ponchos, frazadas, jarros de chicha, comestibles, sartas de llancas, etc. etc. A medida que van llegando los dolientes, cada uno saluda primero al deudo principal del difunto, quien se llama *ngenlá* o *ngenlladcún*, dueño del muerto; recibe de este un jarro de chicha con que primero asperja al muerto y en seguida bebe a su feliz viaje y a la tranquilidad de su alma.

Una costumbre que parece extraña a un europeo, pero que es muy común en toda la América, es la lamentación o plañidos ceremoniales, con que se acompaña cada acto de los funerales; desde que expira el moribundo, hasta terminar los ritos de la sepultación.

Casi todos los cronistas mencionan esta costumbre, entre ellos Núñez de Pineda, Rosales, Ovalle, Olivares, Molina, Gómez de Vidaurre etc.

El P. Ovalle dice: "pero en las Indias sobresalen mas las demostraciones de su sentimiento, porque no lloran al difunto en silencio, sino cantando a voz en cuello, de manera que a quien las oye de lexos provocan mas a risa que a compasión: es muy notable el modo de llorar a sus difuntos; rodea el muerto luego que expira, la mujer, las hijas y parientes, y comenzando a entonar la primera, la siguen las otras, y a un mismo tono, se van remedando baxando la una a *vi*, quando sube la otra al *la*; y desta manera prosiguen muchissimo tiempo, de manera que primero se secan y se acaban las lágrimas, que cessan de aquel su funesto y triste

canto, la qual costumbre conservan hasta oy los ya christianos" (1).

Núñez de Pineda, refiriéndose a la muerte del niño su amigo, dice: "Vamos ahora al fúnebre llanto de sus padres, hermanos y parientes, y a las ceremonias que a su usanza acostumbra en sus lamentosos fines. . . lamentáronse todos con unos suspiros y unos ayes tan lastimosos, echándose sobre el cuerpo. . . y como mas tiernas y ceremoniáticas las viejas dieron principio a dar tan tristes voces y alaridos, rasgándose las vestiduras y pelándose los cabellos, que obligaron a los demás que las acompañáramos; con que chicos y grandes, con los gritos, sollozos y suspiros que daban hacían tan gran ruido, que parecía mas ceremonia acostumbrada que natural dolor por el difunto: y es así verdad, que en lo de adelante se conoció hacerse mas aquellos extremos por fausto y honor de las exequias, que por el pesar que les causaba la muerte de los suyos.

"De esta suerte estuvimos todo el día y la noche, cantando a ratos unos como motes tristes, entre suspiros y llantos; y de cuando en cuando iban a echarle sobre el cadáver helado y a cantar llorando sus acostumbrados versos".

Dice que al día siguiente, cuando salió de la casa, el cortejo fúnebre: "y así como pusimos los pies fuera de los umbrales con las andas, se levantó un ruido de voces tan extraño, que por lo nunca acostumbrado mis oídos me causó de repente algún pavor y espanto; porque las dolientes mujeres, la madre, hermana y muchachos lloraban sin medida y lastimados, rasgándose las cabezas y cabellos, y los demás por ceremonia se aventajaban a estos con suspiros, sollozos y gemidos, y todos juntos despidiendo unos ayes lastimosos acompañados con las lágrimas, gritos y voces de los niños, que penetraban los montes de tal suerte que respondían tier-

(1) Ovalle, Alonso de. *Histórica Relación del Reino de Chile*. Roma. 1646. Lib. III Cap. V. p. 98.

nos a sus llantos. Parados estuvimos y suspensos mientras se sosegaron los clamores, que verdaderamente eran mas encaminados al honor y fausto del entierro, que a demostrar la pena que llevaban.

“Llegaron los regentes del entierro y mandaron que prosiguiésemos nuestra viaje, habiendo caminado ya la vanguardia y entonando un cántico triste y lastimoso, cuyo estribillo era repetir llorando ¡ay! ¡ay! ¡ay! mi querido hijo! mi querido hermano! mi querido amigo! y en llegado a este punto se hacía alto otro rato, a modo de posas entre nosotros, y se formaba otro grande llanto como el primero”

Colocado el muerto dentro del ataud de tablones a que hemos hecho referencia, nuestro autor prosigue: “llegó la madre a echarse sobre él y a pelarse los cabellos y echárselos encima; y esto con unas voces descompasadas mezcladas con suspiros y llantos, a cuya imitación se levantó un ruido lastimoso de sollozos, alaridos y lágrimas, que como las de la madre eran verdaderas, obligaron a muchos a imitarla.

“Sosegáronse un rato los clamores y todos los caciques brindaron al muerto muchacho, y cada uno le puso su jarro pequeño a la cabecera, y su padre el cantarillo que llevaba, la madre su olla de papas, otro cántaro de chicha y un asador de carne de oveja de la tierra, que llevaron en medio de la procesión y mataron antes de enterrar el difunto, sobre el hoyo que habían hecho para el efecto; sus hermanos y parientes le fueron ofreciendo y llevando los unos platillos de bollos de maíz, otros le ponían tortillas, otros mote, pescado y ají, y otras cosas a este modo; finalmente llenaron el cajón de todo lo referido”.

Después de haber tapado el ataud: “El primero que echó tierra sobre la sepultura fué el padre, con cuya acción se levantó otro alarido como los pasados, y entre todos los dolientes y convidados cubrieron el hoyo en un momento y

sobre él formaron un cerro en buena proporción levantado" (1)

Hasta tiempos recientes ha seguido esta costumbre y aun en la actualidad es común, no solamente entre los indios, sino también, en algunas localidades, entre los chilenos.

Ruiz Aldea habla de las plañideras araucanas a mediados del siglo pasado y dice: "El escuadrón mujeril representa por su parte otra escena no menos singular. Como entre los indios es desconocido el llanto, para suplirlo apelan a las mujeres plañideras, que tienen el oficio de llorar. Entre los árabes del desierto se buscan también plañideras mercenarias para que en casos semejantes vengan a hacer alarde de dolor y desesperación.

Estas mujeres lloronas están sentadas en frente de las viudas del cacique; y como su oficio es llorar, de cuando en cuando sueltan el llanto a gritos, como si las estuviesen azotando, cuya pantomina imitan las otras con pestañeos muy rápidos para humedecer los ojos.

Cuando no hay plañideras, las mismas mujeres de la casa hacen el duelo; pero sin hacer los visajes ni representar la farsa de las otras. Estas pobres mujeres son las únicas que en aquella reunión manifiestan un profundo y verdadero dolor" (2).

Febrés dice que esta ceremonia se llamaba *inagümación* ayudar a llorar junto con otras al enterrar los huesos o cenizas de sus muertos infieles; pero ni media lágrima derraman sino diciendo *cachueymi* y *cachümón* regando con chicha la tierra y sus gargueros".

El P. Augusta dice: "*Ngümakón*-los parientes del difunto que vienen de lejos para tomar parte en el llanto; y *Ngü-malkauwe*-lugar del llanto".

Todas estas voces se derivan de *Ngüman*-llorar-el llanto; de donde se deriva también otra superstición, porque cuando

(1) Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 187 a 193.

(2) Los Araucanos y sus costumbres. Ob. cit. pp. 46 y 47.

comienza un chubasco, y caen unas gotas grandes y espaciadas de lluvia, dicen *ngümahuenu*, llora el cielo, porque ha muerto algún cacique o *ülmen*.

Las lamentaciones y el llanto ceremonial se repiten en todas las diferentes fases de los funerales; las cuales pueden, como lo hemos dicho, separarse por un tiempo más o menos largo.

Acostumbraban los araucanos acompañar a sus muertos con todo lo que suponían necesario para su viaje y para su estada en la otra vida: comidas, bebidas, vestuario, frazadas, ponchos, monturas, armas y arreos, los utensilios de su oficio, si tal tenían, y aún sus caballos favoritos. Creían que las ánimas se servían de todos estos objetos, o tal vez más bien de las ánimas de todos ellos.

Cuando era mujer la muerta, las ceremonias eran más o menos parecidas, solamente se hacían con menos pompa y fausto.

Robles Rodríguez describe el entierro de una araucana anciana, para el cual se había reunido una numerosa concurrencia. Antes de proceder al entierro, se repartió entre los asistentes, chicha, pan y carne. "Siguieron los concurrentes comiendo y bebiendo hasta más de la media tarde. Al hacer sus libaciones derramaban en el suelo un poco del líquido; "para convidar a la muerta", según decían.

"Una mujer, nuera de la difunta, se colocó a los pies del cadáver, comenzando luego a lamentarse en alta voz y prorrumpiendo en llanto.

"Mucho espacio duró la doliente queja. Al poco rato, otras mujeres se pusieron también a pies del cadáver e hicieron coro a estas lamentaciones. Era el último testimonio de sentimiento que le rendían antes de llevarlo al *elitún*.

"Cuatro mapuches cargaron las angarillas y lo condujeron a él.

"Abría la marcha una mujer a caballo a la manera mascu-

lina como es su costumbre. Esa mujer montada era emblema de los buenos deseos de los acompañantes, representando materialmente los caritativos votos que hacían para que la difunta pudiera también en su nueva vida disponer de un caballo y se evitara las molestias de la marcha a pie.

“Tras el cadáver seguían las mujeres. Sobre un montículo y entre altas matas de cardo, se erguían cruces y figuras de madera que los indios colocan en los sitios en que yacen muertos.

“Abierta la sepultura, fué bajado el cuerpo en las mismas angarillas, cubierto con sus ropas y un gran *pontro* (poncho).

“El cuerpo dentro de la sepultura conservó la posición que tenía en el campo: de oriente a poniente. Se le acomodó a los lados, huevos, carne asada y vasijas con licor. Se le derramó en seguida, aguardiente y *mudai* (chicha).

“Un joven sacrificó, al borde de la tumba, una gallina y aleteando aun la arrojó a ella con el objeto de que la anciana la tuviera para hacer crias en el otro mundo. Un haz de palos de *coligüe* aguzado en uno de sus extremos fué puesto en el hoyo por una vieja, a fin de que la muerta se sirviera de ellos como asadores.

“Con un tronco de roble ahuecado que denominan *lusco* se cubrió el cadáver. Antes de ponerle tierra, una de las parientes avanzó ambas manos sobre la fosa sosteniendo gran cantidad de joyas de plata de la difunta mientras otra derramaba encima *mudai* con la cual se lavaban las alhajas, cayendo el líquido sobrante dentro de ella.

“Las mujeres arrojaron puñados de polvo sobre el *lusco* que muy pronto fué tapado con paladas que precipitadamente le echaban unos indios” (1).

Es interesante notar que en este entierro, como casi siem-

(1) Cost. y Creencias Araucanas, Funerales de Mujeres, pp. 12 y 13. Anales de la Universidad de Chile, 1910.

pre en los funerales de las mujeres araucanas, los oficiadores son del mismo sexo, y esto se extiende hasta llevar las andas.

Otro punto de interés es, que no se enterraron con el cadáver las joyas de plata pertenecientes a la difunta, como se habría hecho antiguamente. Esta operación se reemplazó con una ceremonia simbólica, por medio de abluciones.

En el entierro que describe Núñez de Pineda, éste dice que acostumbraban colocar en una bolsa los collares y llancas del difunto y enterrarla con el cadáver.

Todas las citas que hemos reproducido respecto de los funerales, están más o menos en conformidad con las ceremonias que personalmente hemos presenciado, variando solamente en detalles. En seguida, agregaremos otra cita, de Ruiz Aldea, porque incluye algunos pormenores no mencionados en las demás relaciones. Dice:

“Llegada la época de enterrarlo (el cadáver) se abre una fosa en los lugares destinados a este fin. Este día se presentan a caballo todos los indios vecinos y aun de otras partes, que en vida han tenido amistad con el finado. El acompañamiento fúnebre desfila: los de a caballo rompen la marcha escaramuzeando y gritando *jamuge huecuvú!*; sigue el féretro precedido de las plañideras y viudas del cacique y detrás marcha el resto de la comitiva.

“Reunidos en torno del sepulcro, depositan el cadáver con todos aquellos objetos que mas había amado; allí le ponen una montura completa, sus armas, varias prendas de plata, algunas viandas, un caballo muerto y hasta un gallo para que le cante las horas.

“Los indios abrigan la creencia de que el muerto va a emprender una larga peregrinación y a resucitar en el otro mundo, y por eso, para que pueda hacer su viaje con comodidad, encierran en la tumba todos aquellos objetos.

“Mientras se cubre la sepultura, los ginetes están siempre

escaramuzeando y espantando el diablo; luego que se cierra, los circunstantes toman por su turno un vaso de chicha y dirijen al muerto sentidas palabras de despedida, deseándole un feliz viaje.

"Hechas estas libaciones, plantan en distancias proporcionadas, dos palos verticales que sostienen otro horizontal a la altura de dos o tres varas de este se cuelga un caballo muerto con jáquima y cabestro para que el difunto pueda amarrarlo en el otro lugar. Próximas a este caballo se ponen también una o dos lanzas con bandera blanca, y el pañuelo o *tharilonco* que usaba el finado.

"A las hembras las entierran con sus instrumentos mujerieles.

"En los huilliches, a mas de las especies mencionadas, colocan en la sepultura el retrato del muerto. El busto es de madera trabajado con cuchillo, del tamaño de la figura de un hombre, con las facciones de la cara y algunos miembros del cuerpo delineados toscamente (1).

"Esta figura horrible está con las dos manos en la cintura con unos ojazos y boca que amenazan tragarse a quien la mira; el semblante pintajarreado de negro y colorado, siendo mas bien un demonio capaz de atacar la melancolía que el retrato del muerto, con quien en verdad no tiene ninguna semejanza" (2).

El entierro en canoas o en cajones de tablas no fué, sin embargo, la única manera en que los araucanos o sus antecesores usaban para la última disposición de sus muertos. En la Araucanía se han encontrado otras clases de entierros, que indican diferentes costumbres. El pueblo de los antiguos conchales de la costa parece haber enterrado sus muertos sin ningún féretro o ataud. En diversas partes del territorio se han encontrado cistas, o sepulturas formadas de lajas de

(1) Ruiz Aldea. Ob. cit. pp. 47 y 48.

(2) Llamado *chemamituyi*.

piedra, colocadas de canto, que tampoco acusan el empleo de ataúdes. Hemos dado cuenta en otras publicaciones, de estas cistas y el Padre Amberga publicó una breve descripción de algunas halladas por él en la misma zona (3).

Sepulturas en urnas o vasijas de barro también se han encontrado en el territorio araucano; pero es probable que en estos casos se trataban únicamente de sepultación secundaria, de los huesos previamente descarnados.

A menudo se enterraban solamente las cenizas del difunto, cuando este moría en la guerra o lejos de su morada habitual. En estas ocasiones se incineraba el cadáver, para facilitar la remoción de los restos a las sepulturas tradicionales de los de su estirpe. Las cenizas se encerraban en tiestos de greda.

Cada familia o clan tenía su *eltún* o cementerio particular; situado generalmente en alguna altura vecina a las habitaciones.

Además del término *eltún*, que se deriva del verbo *eln-dejar* en alguna parte, dar sepulturas; los cementerios, especialmente al sur del Toltén, se llamaban *püllil*-lugar de los espíritus, derivado de *püllü* espíritu, y no de *pulli* o *püüle*-tierra o suelo, como parece indicar el P. Augusta.

Solamente después de la llegada de los españoles, adquirieron los indios del sur de Chile, la costumbre de abrir heridos en el suelo para hacer sus sepulturas. Anteriormente y aun por mucho tiempo después, la canoa que servía de ataúd se colocaba sobre el suelo y terminados los ritos funerarios se amontonaba sobre él, tierra y piedras, hasta formar un túmulo, a menudo de no despreciable dimensiones; forma de sepultura que era común a todo el centro y sur del país.

Molina dice que en su tiempo: "llegados al lugar de la se-

(3) Amberga, Fray Gerónimo de. Sepulturas de Cistas. Rev. Chil. de Hist. y Geog. Año. III. Tomo VI. 1913. pp 340 y 341.

pultura, ponen el cadáver sobre la superficie de la tierra, ocupando su circunferencia, según el sexo; o sus armas, o los instrumentos femeniles, con gran cantidad de víveres, y de vasos llenos de chicha o de vino, que según su opinión, deben servirle para su tránsito a la eternidad. Hecho esto se despiden con mucho llanto del muerto, anunciándole un feliz viaje, y después lo vuelven a cubrir de tierra y de piedras en forma piramidal, sobre la cual derraman chicha en abundancia" (1).

Hemos abierto personalmente varios de estos montículos o tumulos, en diferentes partes del país y hemos podido notar generalmente que el cadáver se colocaba sobre el suelo sin hacer ninguna excavación; pero que en muchos casos se levantaba en su contorno una baja *pirca* o muro de piedra seca. Probablemente se cubría ésta con ramas o cañas, para cerrar el sepulcro, y sobre el cual se amontonaba tierra.

Los araucanos tenían ideas bastante vagas respecto del lugar donde habitaban los espíritus después de su separación del cuerpo. En general suponían que, por algún tiempo después de la muerte rondaban en la vecindad de los lugares que frecuentaban en vida, y durante este tiempo hablaban de ellos con la denominación de *am*. Pero después de algunos meses, creían que se alejaban definitivamente, transformándose en *püllü*. Sin embargo, estas ideas variaban de localidad en localidad, y aún entre individuos; y no parece haber habido un concepto único y fijo al respecto.

Era costumbre, en algunas partes, participar a los recién muertos en sus festejos y celebraciones, y en semejantes ocasiones, dejaban sobre las sepulturas, platos de viandas y jarrós de licor. Luego también, al año después del entierro, solían abrir nuevamente la sepultura para renovar las ofrendas, y cuando se trataba de una persona célebre, esto se repetía durante varios años.

(1) Compendio de Hist. Civ. Ob. cit. p. 90.

Pero, según parece, estas ideas dependían más de los recuerdos y sentimientos de los deudos, que de una convicción arraigada. Recientemente muerto un individuo, sus relaciones se acordaban de él con frecuencia; pero a medida que pasaban los meses, los recuerdos se debilitaban y entonces creían que ya se había ido el espíritu a la otra tierra y los cuidados se relajaban.

Los indios sólo sabían precisar de un modo general el lugar donde se situaba la tierra de los muertos. Para las tribus costinas se hallaba allende el mar y para los cordilleros y muchos de los llanistas estaba al otro lado de la Cordillera de los Andes. No faltaban, sin embargo, los que creían que se ocultaba en la bóveda celeste. Estos últimos eran sin duda del linaje de los *huenu*, cielo; y esta suposición quedaría reforzada después de la llegada de los españoles y la predicación de la doctrina cristiana.

Otros creían que los volcanes eran la última morada de los caciques y de la casta militar y que la plebe iba a cuevas subterráneas, situadas en el centro de la tierra. Pero, unos y otros creían que la vida futura no era más que una réplica o prolongación de ésta. No consideraban a los *püllü* como incorpóreos, sino simplemente invisibles a los vivos, siendo, no obstante visibles a los demás *püllü*.

Entre los indios de la costa, existía la creencia de que, después de la muerte, las almas eran llevadas a la tierra de los muertos, por una ballena. Esta, con toda probabilidad, tuvo su origen en el totemismo, porque en la región de Tirúa, Imperial y más al sur, *yene*-ballena-era un tótem y apellido bastante común.

Refiriéndose a esta leyenda, dice Molina: "Al instante que los parientes han abandonado al difunto, una vieja llamada *tempuľcague*, viene como ellos dicen en forma de ballena, para llevarlo a los Campos Elisios; pero antes de arribar allí, debe pagar el pasaje a otra pésima vieja, que está

en cierto paso estrecho, la cual quita un ojo a los pasajeros cuando no es puntualmente satisfecha" (1).

El P. Augusta, en su Diccionario, da la voz "*Gullcheñ-maiwe* o *Kullcheñmaiwe*-el lugar hacia la puesta del sol adonde van a parar las almas de los pobres. Como tal era tenido la isla de Mocha".

Las almas separadas de los cuerpos ejercían en la otra vida, las mismas funciones y ocupaciones que en ésta. Sentían las mismas penas y placeres y tenían las mismas necesidades. Los casados tenían las mismas mujeres; pero éstas no parían, porque no podían existir allí personas que no hubiesen vivido primeramente en la tierra. También se guardaban allí las mismas castas y categorías que en vida y los caciques eran los jefes de las de sus propias generaciones.

No tenemos mayor mención de la manera como las almas transitaban entre uno y otro mundo, que la de Molina que hemos citado más arriba. En esta tradición, la *tremplucague* o vieja que asumía la forma de una ballena para transportar las almas, es otro vestigio de la antigua filiación materna, entre los indios de la costa, y la costumbre de contar la descendencia por la línea femenina; porque el nombre se derive de las voces araucanas *trem*-mayores o antepasados, *pu*-partícula que expresa pluralidad, y *alhué* ánima: *trem-pu*-(c)-*alhué*, los antepasados ánimas o las ánimas de los antepasados. Evidentemente la leyenda originaba en el linaje *yene*, ballena; y la ballena que escoltaba los muertos era la antepasada tradicional, fundadora de la estirpe. No hemos podido averiguar mayores noticias respecto de la otra vieja que cobraba el paso, pero se suponía que el pago se hacía con *llancas*, o ouentas de malaquita, para cuyo efecto se incluían sartas de estas piedras entre el ajuar fúnebre.

La mayor parte de estas ceremonias, ritos y supersticiones

(1) Compendio de Hist. Ob. cit. p. 91.

se ha conservado intacta hasta los tiempos actuales, y solamente después de la última guerra con los indios, y la posterior colonización de su territorio que los ha puesto más en contacto directo con la civilización moderna, se ha comenzado a notar un lento abandono de sus antiguas costumbres y creencias.

CAPITULO XV

SACERDOTES Y HECHICEROS: LA BRUJERIA Y LOS BRUJOS

Diferencias de categorías entre los magos.—La magia blanca y la magia negra.—Los shamanes y los brujos.—Los sacerdotes araucanos según los cronistas.—Los adivinos.—Los *machis*.—Los brujos.—El *huecuvu*.—El *nagual*.—Los familiares.—El *Ivunche*.—Los cronistas y el *ivunche*.—Su probable origen.—Los *huichanathué* o almas cautivas.—Las cuevas de los brujos.—El *hambi* y los *hambicamayos*.—Supersticiones europeas respecto de los brujos.—El *chonchón*.—Supersticiones araucanas relacionadas con los brujos.—Castigo de los sindicatos de la brujería.

Los cronistas emplean constantemente la voz hechicero para hablar, tanto de los sacerdotes, adivinos y médicos, cuanto de los brujos, incluyendo en el término a todos los que empleaban medios mágicos en sus respectivos ministerios.

Empero, debemos distinguir entre estas diferentes categorías. Los primeros se diferenciaban de los segundos, por cuanto usaban sus poderes y dirigían sus prácticas en beneficio del individuo o de la comunidad, mientras que los otros eran maléficos y obraban en contra los intereses de la humanidad.

Los araucanos no confundían estas dos categorías de ma-

gos y mientras buscaban la ayuda y consejos de los unos, tenían un temor extremado de los otros y los perseguían con una saña verdaderamente implacable.

De allí, nos vemos obligados a separar la magia en dos clases, la buena y la mala; la benévola y la malévola; o para emplear los términos más usados la magia blanca y la magia negra.

Como indicamos en el capítulo anterior, los araucanos como igualmente casi todos los pueblos en el mismo o inferior grado de cultura, imputaban todos sus contratiempos desgracias, enfermedades y muertes, a la obra de los *huecuwu*, dirigidos por los espíritus malignos o generalmente por lo *calcu* o brujos.

Estos por sus artes mágicas podían dominar y obligar a obedecer sus mandatos a un sinnúmero de fuerzas y espíritus, y, sin aparecer abiertamente provocar, por su intermedio, una infinidad de males.

El papel de sacerdote o shaman llevaba la obligación de precaver, contrarrestar o remediar estos males, en cuanto amenazaban a la comunidad. El médico se empeñaba en librar al individuo de los resultados del maleficio, y al adivino le correspondía descubrir y denunciar a los malhechores. Para el mejor desempeño de sus diversos deberes se valían de la magia, en estos casos benévola, o lo que generalmente se llama la magia natural.

Un autor moderno, quien ha estudiado mucho estas fases de la mentalidad indígena, observa: "Obrar sobre los espíritus, buenos o malos, es la obligación de los sacerdotes. Llamar a los buenos, como se ve en las incantaciones y en los cantos; rechazar a los malos-espíritus, manes, larvas, o fantasmas-y obligarlos a salir de la vecindad y dejar tranquilos a los habitantes; en suma, proteger de una manera cualquiera, es el papel de los sacerdotes".

“Este resultado se obtiene por los honores y sacrificios apropiados, sea directamente por proteger al intercesor, poniéndole al abrigo de los malos encuentros o golpes del infortunio; o sea indirectamente, dejando inofensivo al espíritu, manes, hombre o cosa que le amenaza. Todo esto es el culto; la religión; es el sacerdocio.

“En cambio, el amparar estos espíritus—de preferencia los malos—capturar los manes y obligarlos unos y otros a cometer el mal; esto ya no es culto, no es religión; es magia y arte del hechicero” (1).

El obispo Le Roy se expresa en términos parecidos, cuando dice: “Hay magia y magia. Hay la magia natural, reconocida, y hay la magia negra, que se puede llamar la magia anti-natural. Por ejemplo; si a veces el mismo individuo puede ser practicante de la magia natural, es decir, sacerdote; y al mismo tiempo hechicero, practicante de la magia negra, es decir, brujo; jamás, y esta es la nota esencial, ejerce los dos papeles en una misma ceremonia. El hecho es absolutamente imposible, los dos papeles se excluyen mutuamente. De manera que no se puede dar el mismo nombre a uno y al otro, ni confundir en una sola denominación de hechicero o hechicera los dos papeles y las dos operaciones” (2).

Por tanto, los nombres sacerdote y hechicero son falsos e impropios si se emplean indistintamente para referirse a los oficiadores de las dos clases de magia.

Junod hace resaltar esta impropiedad: “Je viens de faire allusion a la confusion que l'on fait constamment dans le parler ordinaire entre devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts etc. Tous ces différents personnages sont uniformément qualifiés de *sorciers* par le public et même par les écrivains sérieux dans des ouvrages scientifiques. A mon avis c'est une grave erreur, et l'ethnographie afri-

(1) Padre H. Trilles. *Le Totémisme chez les Fan*. Ob. cit. p. 415.

(2) *Religion des primitifs*. Ob. cit. p. 340.

caine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois, prêtre, médecin, devin etc., mais la langue indigène leur attribuye a chacun un nom special" (1).

El sacerdote puede ser adivino, médico, consultor de oráculos, exorcista y desempeñar todas o varias de estas funciones en una misma ceremonia; pero es en todo caso el intermediario entre el mundo de los espíritus y el de los vivos, siempre en bien de la comunidad o de alguno de sus miembros; y en ningún caso puede confundir o mezclar estas funciones con las del hechicero o brujo.

Como hemos dicho más arriba, entre los araucanos había magos buenos y malos; sacerdotes y brujos. A veces los primeros reunían las funciones religiosas y médicas en sus personas; pero generalmente correspondían a individuos distintos.

Se ha dudado que existiesen entre estos indios, verdaderos sacerdotes; es decir, personajes dedicados exclusivamente al culto religioso; pero si admitimos que el culto de los antepasados sea una forma de religión, no cabe duda de que los araucanos también tenían sus sacerdotes, y encontramos numerosas menciones de ellos en los cronistas.

Ercilla hablando de las costumbres y creencias de los indios de Arauco, dice:

“Usan el falso oficio de hechiceros
Ciencia a que naturalmente se inclinan.
En señales mirando y en agujeros,
Por las cuales sus cosas determinan:
Veneran a los necios agoreros
Que en los casos futuros adivina.

.....

.....

(1) H. Junod. Les Ba-Ronga. p. 145. Neufchatel 1898.

Algunos destes son predicadores
 Tenidos en sagrada reverencia,
 Que solo se mantienen de loores,
 Y guardan vida estrecha y abstinencia:
 Estos son los que ponen en errores
 Al liviano común con su elocuencia,
 Teniendo por tan cierta su locura
 Como nos la Evangélica Escritura.

(CANTO PRIMERO)

Núñez de Pineda relata que el cacique Quilalebo le contó en una conversación, "que en tiempos pasados (más que en los presentes) (1), se usaban en todas nuestras parcialidades unos *huecubvyes* que llamaban *renis*, como entre vosotros los sacerdotes; estos andaban vestidos de unas mantas largas, con los cabellos largos, y los que no los tenían, los traían postizos de *cochayuyo* o de otros géneros para diferenciarse de los demás indios naturales; estos acostumbraban estar separados del concurso de las gentes, y por tiempos no ser comunicados, y en diversas montañas divididos, adonde tenían unas cuevas lóbregas en que consultaban el *pillán*" (2).

Tanto Quilalebo como Núñez de Pineda conocían bien a los *machis* o los médicos, y el último, en su narración habla largamente de ellos. De manera que, al hablar de los *huecubvyes*, no puede haberse referido a los *machis* como opina el Padre Gusinde (3), al tratar de este punto.

Por otra parte, nos parece indudable, que el cronista, confiado a su memoria, cometió un error al dar a estos sacerdotes la denominación de *huecubvyes* (voz que sería derivada de *huecuvu*), pensando probablemente que su principal

(1) Esta conversación tuvo lugar en 1629.

(2). Cautiverio Feliz. Ob. cit. pp. 361-362.

(3) Medicina e Higiene de los Araucanos.

función sería exorcisar los *huecuvu* (espíritus dañinos), papel que correspondía más especialmente a los *machis* o médicos. El nombre empleado por los araucanos era *voiguevoe* y significaba señor o dueño del canelo, el cual era el árbol sagrado y emblema de su oficio—*voigue*, canelo.

Otro error del cronista es en llamarlos también *renis*. *Reni* o *renü* no era nombre del sacerdote, sino de la cueva que habitaba o en que ejercía sus funciones de oráculo y adivino.

Pero en cuanto a la descripción de su vestimenta, parece ser bastante exacto; porque casi coincide con la que dió el P. Luis de Valdivia, unos quince años antes.

Este padre en 1612, describió un encuentro personal con sacerdotes ataviados de la manera descrita. Al relatar su entrada en el aillarehue de Tucapel, dice: "a las tres asomaron como un cuarto de legua deste fuerte de Paicaví los dichos caciques capitanes y conas de Ilicura que con todos los mensajeros que venían de la provincia de Purén fueron 73; venían a pie en procesión, uno tras otro y delante tres corredores de a caballo reconociendo. Los quince delanteros dellos traían en la mano un ramo de canelo, en señal de la paz y los nombres de los cuales por orden que vinieron son: Utaflame, Paineculi, Huichalicán, Combemanqui, Toqui, Pichalicán, Queracalú, Pilantaru, Namquelicám, Ennelemu, Paneñanque, Unimiuganq, Pulico, Yunquepo, Caulibui. Estos quince venían en traje de *nejés*, que son a modo de sacerdotes suyos, con bonetes redondos en las cabezas, y encima de las camisetas una yerbas de la mar que llaman *cochayuyos*, colgados muchos por delante y por detrás a manera de borlas de almáticas, los cuales son insignias entre ellos de una superstición que llaman *reguetún*, la cual solamente se usa en tiempo de paz y quietud, que es la mayor señal que ellos nos pueden dar della, aunque por estar tan

lleno de engaños y ignorancia en que el demonio los tiene nos causó compasión esta ceremonia" (1).

El Padre Rosales también habla de los sacerdotes o *boquibuyes* (*voiguevoe*). En su *Conquista Espiritual*, dice: "una ceremonia antigua en que se visten de *boquibuyes* (que son sus sacerdotes) y están recogidos en una montaña separada haciéndose hermitaños y hablando con el demonio" (2).

En su historia, el mismo autor dice: "Los *boquibuyes* traen hábito largo, cabellera, corona y láminas en la cabeza, petoral de llancas en el pecho y en las manos el ramo de canelo, insignia de la paz" (3) y luego en otra parte dice: "La fiesta mas solemne es la que hazen los *Boquibuyes*, que son los sacerdotes de el Demonio (el *pillán*), para salir de su encieramiento y dexar el hábito, que para ella no solo convidan a los parientes sino a los amigos de muy lexos. Y hay grande fiesta y baile que dura diez y doce días" (4).

En su vocabulario, el P. Valdivia trae la voz *gen-boye* (*ngen-voigue*)- el cacique más principal, señor de la canela que no hay más que uno en cada *llaucahuín* que ponga árbol entero en sus borracheras, los demás son *chapelboye* que ponen una rama".

Chapelboye o *chapill-voigue* significa literalmente, rama de canelo—*chapill* rama desganchada y *voigue* canelo.

Es evidente que el *gen-boye* de Valdivia es el mismo *boquibuye* de Rosales, o sea el jefe o cacique principal del

(1) Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el señor Presidente Alonso de Ribera. Gobernador deste Reino y yo, desde Arauco a Paicaví, a concluir las paces de Elicura, última regua de Tucapel, y las de Puren y la Imperial, escrita por mí, el Padre Luis de Valdivia al salir de Paicaví, de vuelta a Lebo.

Biblioteca Hispano-Chilena; por José Toribio Medina, tomo II p. 112. Santiago. 1898.

(2) Citado por Medina en *Los Aborígenes de Chile*, p. 242.

(3) Historia del Reino de Chile T. I. p. 145.

(4) —Hist. del Reino de Chile. T. I. p. 145.

levo o *rehue*. Lo que no está tan claro es la referencia que hace el primero al *Maucahuín*, que traduce por la mitad de una *regua* (*rehue*). Esto hace suponer que pudieron estar divididas las tribus en fratrias, pero no hallamos en ninguna parte otra mención de semejante costumbre, no podemos avanzar una opinión sobre la materia.

Otros cronistas como los PP. Ovalle y Olivares hablan de los *huecuruye* pero, como está a la vista que están copiando lo que dice Núñez de Pineda, no los podemos citar como testimonio independiente.

Entre los antiguos araucanos, al igual a lo que pasa entre la mayor parte de los pueblos totémicos, el jefe del grupo totémico, en este caso del *levo*, era de derecho el sacerdote hereditario; pero tenía pleno poder de delegar este derecho a otro, lo que a menudo hacía, dedicándose exclusivamente a los cuidados del gobierno civil de su agrupación. Sin embargo, los jefes de familia, o jefes de los repartimientos menores como los *cahuin*, las *müchulla* o *lov* generalmente desempeñaban ellos mismos el oficio, en todas aquellas ceremonias y ritos que no obligaban la asistencia al *rehue* de la agrupación, es decir, en todas las que eran particulares de la familia y no afectaban los intereses generales de la comunidad.

Pero los araucanos no se conformaban únicamente con las ceremonias sencillas y directas de las rogativas o *nguillatunes*, oficiadas por los caciques o jefes de linajes. Como todo pueblo primitivo, eran llenos de supersticiones, de agüeros, de temores. Necesitaban que alguien les explicara estas cosas, que les indicara el significado de sus sueños, que les pronosticara el resultado de sus empresas. Esa persona debía poder influenciar los espíritus y obligarlos a hacer lo que deseaban, y tener poderes más amplios que los simples mortales. Con esta necesidad nació la casta de los sacerdotes, incluyendo en esta categoría a los adivinos o agoreros,

los médicos y los magos o fetiqueros Algunos se especializaban en el arte adivinatorio, y es indudable que desde el punto de vista material, era esta la mejor rentada; porque el indio siempre deseaba saber lo que iba a suceder en tal o cual trance o empresa y los adivinos se hacían pagar muy bien estas consultas. Como dice González de Nájera: "Tienen... algunos pláticas y familiaridad con él (el demonio) tanto en sus propias casas, como en profundas cuevas, donde dicen hacen algunos hechiceros penitencia, y le hablan familiarmente, a los cuales, van muchos otros indios con presentes, para que les profeticen cosas que desean saber, y ellos los traen engañados con mil embustes y falsas respuestas, como engañosos oráculos" (1).

En los últimos siglos, el *machi* había reemplazado en gran parte a los demás especialistas y desempeñaba las funciones de médico, exorcista, vidente y en algunos casos también de sacerdote. Medicinaba al enfermo con sus yerbas y otros remedios, exorcizaba el *huecuvu* que se suponía había entrado en el cuerpo del paciente, invocaba al *pillán*, implorando su ayuda, y por medio de su arte mágica olfateaba o descubría en trances o sueños hipnóticos, al hechicero que había causado el mal.

Además de este oficio benévolo de médico, el *machi* podía ser y también con frecuencia lo era, hechicero o brujo; pero jamás confundía sus dos caracteres. En sus curaciones no entraba ninguna brujería, en el sentido malévolo de la palabra; como tampoco se dirigía al *pillán* en su papel de brujo.

Los brujos, entre los araucanos, eran temidos y odiados y al descubrirlos eran muertos sin piedad; de manera que sus ritos los practicaban en el mayor secreto. Para esto tenían sus sociedades secretas y se reunían de noche en cuevas ocultas o en lo más espeso de los bosques.

(1) Desengaño y Reparó, Ob. cit. p. 48.

Este hecho constituye otra diferencia fundamental entre el sacerdocio y la hechicería. Las reuniones relacionadas con el culto se hacían siempre de día y las de los brujos siempre de noche.

Los brujos se valían de diferentes métodos para asistir a dichas reuniones, sin que nadie los viera. La creencia común era que se desligaba el espíritu del cuerpo y se transformaba en algún animal, ave, insecto volátil, reptil, etc. De esta idea nació un gran número de supersticiones y mitos.

Los *huecuwu* eran los instrumentos que empleaban los brujos para cometer sus maldades. El *huecuwu* no tenía forma determinada: era más bien una fuerza o espíritu elemental, que tomaba la forma designada por el brujo mandante; porque siendo materialista el indio, siempre lo concebía en forma corpórea. En algunos casos tomaba el carácter de un vampiro que chupaba la sangre del hechizado y le causaba pesadillas terroríficas durante el sueño; pero generalmente lo miraba como flecha invisible tirada por el brujo desde lejos y que daba irrevocablemente en el blanco a que era destinada. Por esto la supuesta brujería se llamaba el "mal tirado", expresión que todavía conserva el pueblo chileno en el mismo concepto.

Además del *huecuwu*, los brujos tenían otros coadyutores. Por su arte sabían capturar los *alhué* de los recientemente muertos, y los que morían hechizados, si no se hacía a tiempo un conjuro o exorcismo eficaz, perdían irremediablemente su espíritu, el cual caía preso a los brujos que estaban en acecho para atraparlo.

Entre los araucanos, estos espíritus cautivos se llamaban *hwichanalhué* (2) espíritu aliado, o *huecuwualhué*, espíritu *huecuwu*—espíritu transformado en *huecuwu*.

(2) El P. Augusta dice *wichanalwe* el muerto o ánima que ha sido enganchado para hacer daño a las personas y de que disponen los brujos según la superstición de los indígenas.

Los brujos maestros, jefes de aquelarres, que poseían mayores conocimientos y eran de mayor graduación, tenían generalmente su *nagual* o familiar, llamado en lengua araucana, *huithrancúll* o *huithrancullín*, bestia aliada. Este animal, ave, anfibio o reptil, era el protector especial y coadyuvador del brujo con quien estaba aliado por transfusión de sangre y ritos mágicos y por lo mismo del grupo que este presidía.

Las vidas de ambos eran íntimamente ligadas y al morirse o enfermarse el uno se moría o se enfermaba el otro. Entre los brujos araucanos los *naguales* más comunes eran los zorros, las lechuzas, los *huayravos* (*Ardea naevia*), los sapos y las culebras.

Los *huithrancúll* advertían los peligros, recorrían toda la vecindad averiguando todo lo que pasaba para avisarlo al brujo y ayudaban a éste de mil maneras; para cuyo efecto sus amos los transformaban a su voluntad, dándoles la apariencia de otros seres, para facilitar sus investigaciones.

Pero los ayudantes más eficaces de los brujos eran los *ivunches*, los cuales opinamos que eran los originales *naguales*, transformándose después en seres míticos de otra naturaleza.

Desde los primeros cronistas, encontramos una constante mención del *ivunche*; pero hay mucha confusión en las diferentes descripciones. Esto es fácil de comprender, porque era sumamente difícil para todos los que no eran brujos obtener detalles respecto de lo que pasaba en sus conciliábulos, y si por casualidad, penetraba en ellos algún extraño, lo mataban o lo dejaban tonto, por sus maquinaciones.

Ivunche o más correctamente *ivumche* se deriva de *ivum* animales pequeños y *che*—gente, hombre, bestia o monstruo. Febrés dice "*ivúm* animales pequeños, cuadrúpedos, monstruos; *ivumche*, los que coasultan los brujos en sus cuevas donde los crían desde chicos para sus hechicerías y encantos y estos llaman las indias "*ivum coñi*". En su vocabulario dice: "*ivum-*

che, ente de la razón, a quien consultan los adivinos y *machis* en sus cuevas para sus hechicerías y encantos: le llaman también *núge*"; y para esta última voz dice: "No puede ser otra cosa que algún espíritu malo que trae engañados a los indios adivinos y machis para su propia perdición y la de otros que embaucados llevan adelante sus perjudiciales costumbres de la infidelidad".

Havestadt dice: "*ivüm*, unos pequeños animales cuadrúpedos; *ivum coñi*, criaturas animales o monstruos. *ivumche*, hombre bestia. Es fama entre los indios que sus hechiceros criaban, ocultos, en sus cuevas niños que aún mamaban, con el ano cosido de tal modo que al crecer, algunas veces degeneraban en especies de otra figura; a los cuales, en sus conciliábulos o consultaciones en sus antros llamados *reni*, averiguaban lo que les era conveniente".

Creemos que en su origen la voz *ivumche* debe haberse referido al *nagual*, o animal aliado de los brujos, que tenía la facultad de transformarse en la figura de gente. Posteriormente, trocó su figura en aquella de un niño deforme y contrahecho.

Casi todas las leyendas representan al *ivumche* en forma de un niño con el sieso cerrado artificialmente, la cara vuelta hacia atrás y una pierna pegada a la espalda. Siempre se hallaba enormemente hinchado. Adquiría esta forma debido a las manipulaciones de los brujos, cuando era aún de tierna edad. Habitaba en las cuevas donde los brujos le consultaban para efectuar sus hechicerías.

Conjuntamente con esta transformación de carácter, se efectuó la conversión de *ivumche*, que era la denominación más antigua, en *ivumche*, que significa gente hinchada—*ivün*, hincharse—*ivü*, hinchazón—*ivülen*, estar hinchado. La imaginación ha sido responsable de los demás detalles. Las dos palabras tan parecidas y tan diversas en sentido, confundiéndose, han dado lugar a la creación de un ser mons-

truoso, que todavía vive en las supersticiones del pueblo chileno, con el nombre más conocido de *imbunche*.

En su poema *Arauco Domado*, Oña dedica varias octavas a la descripción del *iwunche*, el cual, según él, es una especie de momia humana.

“En hondos y secretos soterraños
Tienen capaces cuevas fabricadas,
Sobre maderos fuertes afirmadas
Para que estén así nestóreos años:
Las cuales, en lugar de ricos paños,
Están de abajo arriba entapizadas
Con todo el suelo en ámbito de esteras,
Y de cabezas hórridas de fieras.

“En esta gruta lóbrega y tremenda,
Do los piramidales del Titano
Para poder entrar, no tienen mano,
Por más que por el sótano los tienda:
Está sobre unas andas (cosa horrenda)
Tendido un ya difunto cuerpo humano,
Sin cosa de intestinos en el vientre.
Porque su Dios en él más fácil entre.

“El nombre es Ibunche del insepulto,
Y cuando el dueño de él y de la cueva
Quiere saber alguna cosa nueva
Por mucha calidad y fin oculto:
Con gran veneración, respeto y culto
(Qué en esto el indio rudo nos las lleva)
Entra por senda angosta y desmentida,
Para que no le sepan la guarida.

“Y allí por el idólatra invocado
El abismal diabólico trasunto,

Se mete en el cadáver del difunto
Por do responde, siendo preguntado:
Así de los negocios del Estado
Si sube, o si declina de su punto,
Como de los influjos celestiales,
De buenos y de malos temporales.

“Es este su Ibunché tenido entre ellos
Por una cosa allá como sagrada,
Con suma religión administrada,
Y la que por su Dios adoran ellos:
Hélo sabido yo de muchos de ellos,
Por ser en su país mi patria amada,
Y conocer su frasis, lengua y modo,
Que para darme crédito es el todo.

“Hay otra detestable circunstancia,
Que muda bien la especie del pecado,
Y es, que si lo por ellos preguntado
Es cosa de muchísima importancia;
Metidos en aquella oscura estancia,
Degüellan al hijuelo más amado,
O la especiosa niña en sacrificio
Para tener al ídolo propicio.

“Algunos suelen confesar de plano
Haber el Ibunché, que les responde
Pero si les pedis el sitio donde,
Se escusar, remitiéndole a fulano:
Y así del uno al otro iréis en vano,
Que cada cual firmísimo lo esconde,
Y en ocultallo está la desventura,
Pues el oculto mal no tiene cura” (1).

(1) Canto II.

Según esta relación, el *ivunche* se conocía en el siglo XVI, a fines del cual publicó Oña su poema. No obstante, el poeta ha confundido dos tradiciones en una. El *ivunche*, como dice, se guardaba en lóbregas cuevas, pero vivo, y no en forma de cadáver como lo pinta Oña. En parte corresponde al *huichanathué*, el cual era el cadáver de un recientemente sepultado, robado por los brujos, para posesionarse del *alhué* o ánima del difunto, la cual capturaban al ingresar o egresar de dicho cadáver. Durante el día residía en él y de noche salía a ejecutar los mandatos de sus amos. A este espíritu cautivo dirigían los brujos sus preguntas para saber lo que pasaba a su rededor como también en el mundo de los espíritus.

Pero nos parece que esta no es la verdadera explicación del caso que nos presenta Oña; porque dice que el *Ibunche* era tenido por cosa sagrada, con suma religión administrada y la que adoraban los indios por su dios. Agrega que el insepulto a quien su dueño preguntaba con gran veneración, respeto y culto, lo que deseaba saber.

Pues todo esto corresponde al *pillán*. Las tribus cordilleranas, como también muchas de las de los llanos centrales, no sepultaban sus muertos, sino que los disecaban y los depositaban en altos catafalcos o ramadas; o bien en las ramas de algún árbol; como nos informa González de Nájera.

El cadáver disecado del fundador del clan o de la tribu, o sus huesos se conservaban con esmero cuidadoso en la casa o en el retiro del sacerdote hereditario, quien era casi siempre un descendiente directo del antepasado en cuestión. Este cadáver era la morada terrenal de su *pillán*, que no era otra cosa que el espíritu descarnado de este mismo cadáver, o de sus reliquias.

El catafalco o *llanguí* en que quedaban expuestos dichos restos, casi siempre se hallaba delante de la casa del sacerdote, y el *praprahue* o escalera para subir a él, y desde la

cual el sacerdote hacía sus invocaciones y ofrecía sus sacrificios al *pillán*, es la misma que hoy emplea el *machi* en sus curaciones y el *ngenpin* en sus rogativas.

La sangre, la carne y otros sacrificios y ofrendas se colocaban en el catafalco o *llangui*, al lado de los restos de su *pillán*.

El celo del clero español, les hizo recoger y sepultar todos estos despojos, dentro del territorio dominado, y el continuo estado de guerra, las incursiones a sangre y fuego de los españoles y la constante mudanza de un lugar a otro de los indígenas consecuente con este modo de guerrear, destruyeron o concluyeron con aquellos de la región no sometida; y poco a poco hasta el recuerdo de ellos desapareció.

Sin embargo el culto continuaba, el *rehue*, es decir, el conjunto del *llangui*, el *praprahue*, el árbol de canelo, y el cerco sagrado, se ha perpetuado hasta nuestros días, y figura en todas las ceremonias religiosas, como igualmente en los *machitunes* o grandes curaciones rituales.

Esta costumbre de guardar con reverencia y respeto el cadáver disecado del antepasado y dirigirle el culto, es la que Oña incluye erróneamente en su descripción del *ivumche*, confundiendo este con el *pillán*, de igual modo como lo hace en el mismo canto con el *Epunamún*.

En la última octava que hemos reproducido, se refiere a una costumbre que verdaderamente se relacionaba con el *ivumche* y los brujos. Hablamos del sacrificio de los niños de tierna edad. En las tradiciones araucanas como también en las del pueblo chileno, es constante la mención de semejante práctica.

Vicuña Cifuentes, quien ha recopilado los mitos y supersticiones del pueblo, ha publicado un capítulo sobre la idea popular del *ivumche*, del cual copiamos algunos párrafos:

“Los Brujos tienen la costumbre de robar niños varones de seis meses a un año de edad, para hacerlos *Imbunches*,

lo cual realizan obstruyendo todos los agujeros naturales del cuerpo de sus pequeñas víctimas. Es un ser deforme y contrahecho, que lleva la cara vuelta hacia la espalda y que anda sobre una pierna, por tener la otra pegada por detrás al pescuezo o a la nuca.

"El *Imbunche* no es el jefe del aquelarre como ordinariamente se cree, sino una especie de consultor de los demás Brujos y de instrumento para sus venganzas o maleficios. Con este objeto le tienen constantemente encerrado en la cueva, donde le alimentan con carne de niño recién nacido.

"Cuando necesitan de él, lo sacan de la cueva y lo van azotando hasta el lugar donde quieren causar el daño. Durante el trayecto va el *Imbunche* dando unos chivateos que aterran a los vecinos y les anuncian alguna próxima desgracia" (1).

El *huichanathué* también se alimentaba de carne humana y era preciso que el dueño de semejante ánima cautiva le sacrificara cada año una persona de su sangre y familia; porque de otro modo tenía que ser él mismo la víctima, libertándose en seguida el ánima cautiva.

Creían los indios que de día el *huichanathué* se convertía en huesos y solamente tomaba su forma espiritual, después de ponerse el sol. Esta creencia es una ligera modificación de la primitiva, que supone el cadáver como morada del ánima, de donde la sacaban los brujos de noche para hacer sus mandados, y era esta idea de habitar el cadáver aún después de la muerte, que infundía respeto para con los despojos de los difuntos.

Según el P. Augusta, los araucanos actuales creen que el *huichanathué* se convierte en *huecuru* e introduciéndose en el cuerpo de sus víctimas, les agujerea el corazón y chupa la sangre. Dice:

"*Witranalwé*, almas migratorias de que los hechiceros

(1) Mitos y Supersticiones, recogidos de la tradición oral chilena, por Julio Vicuña Cifuentes. Santiago 1915, p. 68 a 72.

(brujos) tienen un gran surtido, con que matan a quienes quieren matar, o que, por pago, prestan a los interesados para el mismo fin. Estos *witranalwé* son muy hábiles para matar, haciendo agujeros en el corazón de la víctima y chupando la sangre a la manera de vampiros, cosa que los indígenas pretenden seriamente probar con los corazones de los muertos, atribuyendo a efecto de los *witranalwé* las cavidades naturales del corazón" (1).

Guevara da el siguiente relato del "Modo de hacer un *Witranalwé*", que le fué contado por un mapuche viejo de Cunco, cerca de Pillánlelvun.

"Cuando moría alguno de la vecindad, hombre o niño, se reunían cuatro compañeros de los *calcu* (brujos) más nombrados.

"De los grandes hacían *huitranalhué* y de los chicos *anchimallén*.

"Tenían que ir cuatro noches seguidas a resucitarlo en el cementerio y dar vueltas *purucando* (bailando) alrededor de la sepultura.

"En la última noche ya lo sacaban. Ellos no lo sacaban sino el *huitranalhué* que llevaban: este se introducía a la sepultura y en el cuerpo del cadáver. Ellos hacen el aparato necesario. Cuando sale de la sepultura en forma de un hueso cualquiera, hay que llevarlo a la casa.

"Se lleva poco a poco, dando un tranco de la sepultura, en la noche temprano. Si hay de la sepultura cincuenta trancos hasta la casa, serán cincuenta noches las que se demoran.

"Cuando llega a la casa el *huitranalhué*, en la noche, se levanta, como hombre vivo; pero no lo puede ver cualquiera, sino los que son *calcu*.

"El *anchimallén*, cuando tiene hambre llora como un verdadero chiquillo.

(1) Lecturas Araucanas. Ob. cit. p. 249.

“Algunas veces lo tienen para que ayude a cuidar los animales. A veces se mantiene con sangre de animales y también con sangre de gente: come un chico o una persona grande en el año. Tiene que ser la víctima de la misma familia de la casa.

“Cuando el dueño de un *huitranalhué* no tiene hijos o parientes que darle, tiene que entregarse él mismo” (1).

En este relato se nota que el indio que lo hacía estaba algo confuso respecto de la denominación *anchimallén* (*Anchumalhuén*) que en verdad tiene otro carácter, mientras que los atributos que describe corresponden más bien al *wumche*. Esto pasa en todos sus cuentos, tradiciones y leyendas; cambian de forma de un lugar a otro y a menudo trocan el nombre de un ser mítico por otro.

Como en casi todos los pueblos primitivos, los brujos araucanos habitaban o se reunían en cuevas, ocultas en los cerros, distantes de los centros poblados. Molina dice: “Temen mucho a los *Calcus*, o sean los pretendidos hechiceros, porque dicen que estos habitan de día en las cavernas con sus discípulos, llamados *Ivunches* (hombres animales) y de noche, transformándose en pajaros nocturnos, hacen correrías en el ayre, y disparan contra los enemigos sus flechas invisibles” (2).

Según Febrés, estas cuevas se llamaban *puiülli ruca* (casa en la tierra) cueva de adivinos o de hechiceros; “pero el nombre era *renü* o *reni*.”

El P. Augusta trae *renüpülli*, cueva subterránea en que se forman los *machi*; y *renüruca* casa subterránea, guarida de los hechiceros; y *tafü*, cuevas imaginarias debajo de la tierra donde, según creencia antigua, los hechiceros se forman y habitan; *tafütufe*, brujo o hechicero formado en el *tafü* o *renü*’.

(1) Folklore Araucano, por Tomás Guevara. p. 101. Santiago 1911.

(2) Comp. de Hist. Civ. Lib. II Cap. V.

En las relaciones modernas se notan las influencias europeas, entrando en ellas elementos que no son de índole indígena. Así se oye hablar de la *millaruca* o casa de oro. El P. Augusta dice a este respecto: "Los indígenas adictos aún a las supersticiones antiguas, atribuyen a Dios una casa de oro. Asimismo, conforme a las fábulas de los machis, el jefe de los demonios habita tal casa debajo de la tierra, mencionándose especialmente su piso de oro *millatafü*. Al comer se sirve de una mesa de oro, *millamesa*, sus ropas son de oro *millaekull*. Hablan también del *millalonco*, cabeza de oro, nombre de un *wekefu* que posee el mar y de *millapoco*, sapo de oro" (1).

Indudablemente estas ideas han sido tomadas de los cuentos europeos, porque el oro no se apreciaba ni se trabajaba entre los araucanos, antes de la conquista, y la voz *milla-mesa* indica su origen.

Las reuniones de los brujos, que se hacían periódicamente en las cuevas que hemos mencionado, se llamaban *mangeñ*. Era la muerte casi segura para cualquiera persona no iniciada, que se encontraba en una de estas cuevas, y en los raros casos en que las dejaban salir, les quitaban previamente el juicio y pasaban el resto de sus vidas como idiotas.

Los araucanos como tantas otras naciones creían firmemente que los brujos robaban y mataban a los niños, para entregarlos a sus familiares, los cuales se nutrían de la sangre de estas inocentes criaturas; pero a falta de niños pequeños, también devoraban a las personas adultas. En esta convicción, echaban la culpa a estos repugnantes seres, cada vez que desaparecía una persona sin dejar rastro, cosa que era muy común en aquellos tiempos de constantes guerras y guerrillas.

A pesar del odio y temor en que los araucanos tenían a

(1) Lecturas Araucanas.

los brujos, la profesión era muy lucrativa. El público recurría a ellos clandestinamente, ya en busca de filtros, ya para conseguir los oficios del brujo en pro de una venganza secreta o por cualquier otro motivo no honesto. Los brujos empleaban sus poderes demoníacos a favor de estos terceros, haciéndose pagar muy bien sus servicios. Por intermedio de sus *huitranalhué*, *ivumche*, y *huecuwu*, procuraban una infinidad de males a las personas a quienes sus clientes deseaban dañar o remover. Muchos de estos casos de daños y envenamamientos eran auténticos, y es indudable que un gran número de muertes era causado todos los años por estos medios.

Tal es así, que en las Actas de los Cabildos de las diferentes ciudades se encuentran innumerables decretos contra los brujos o hechiceros.

En 1552, el procurador de la ciudad de Santiago, Francisco Miñez, hizo dos peticiones contra los hechiceros: "que vaya un juez de comisión para visitar la tierra sobre los hechiceros que se llaman *hambicamayos*" (1).

"Porque los naturales se matan unos a otros y se van consumiendo con *ambi* y hechizos que les dan" (2).

En 1576 (25 de Enero) el cabildo de Santiago nombró a Pedro Lisperger, juez de comisión, para castigar los indios hechiceros y en el decreto se lee: "porque es público y notorio que en la provincia de los poromaucas y en todos los demás términos desta dicha ciudad hay muchos indios e indias que matan y han muerto con ponzoña y hechizos, muchas criaturas de niños e indios e indias y que venden los hechizos públicamente y son brujos".

En Chile Central, los españoles, al menos en los documentos oficiales del siglo XVI, llamaban *hambi camayos* a to-

(1) Actas del Cabildo de Santiago. Historiadores de Chile. T. I. p. 287.

(2) Actas del Cabildo de Santiago. Historiadores de Chile. T. I. p. 312.

dos los médicos, exorcistas, sacerdotes y brujos indígenas, clasificándolos todos en una misma categoría; y *hambi*, *ambi*, *ampi* o *hampi* a todos los remedios que no eran simples infusiones de yerbas, y aún algunas de estas. Dichos términos los trajeron del Perú, pero no eran corrientes entre los indios de Chile, salvo quizá cuando se referían a los médicos peruanos, de los cuales debían haber muchos en el norte y centro del país, o a los remedios proporcionados por ellos. *Hampi*, en quechua significa medicina, buena o mala y pudiera ser igualmente, remedio, veneno, o filtro mágico para provocar cualquier sentimiento o estado de ánimo. *Camayoj* o *camayo*, como decían los españoles, era un término que indicaba el oficio de una persona, oficiador, equivalente en su aplicación a la terminación araucana *voe* *Hampicamayoj* era por lo consiguiente una persona que recibía medicina (de cualquiera clase), médico, exorcista, shaman, o aún brujo; pero únicamente en el carácter indicado. En general correspondía al *machi* araucano.

Lo que hacía perdurar más la voz en Chile, sobre todo entre los criollos, era que existía en la lengua de los naturales, otra voz, casi idéntica con el mismo o parecido significado: *āmpinvoe* o *ampivoe*, derivada del verbo *ampinvuñ*, curar o sanar. *Ampinvoe* entonces significaba el que curaba, médico. Pero aquí se trataba de una curación especial, generalmente ejecutada por el *machi* en su papel de exorcista; dirigida contra el hechizo que se suponía causa del mal. En esta clase de curaciones el *machi* invocaba los espíritus *am*, y de allí su denominación—*am* espíritu—*pivalñ*, mandar, ordenar. La terminación *pin* al igual de *voe*, tenía la fuerza de oficiador en el sentido de rogar, interceder, invocar o dirigir la palabra en cualquier sentido; p. ej. *ngenpin*, *dugunpin* etc.

De manera que, ni *hampicamayoj*, ni *ampivoe* tenían el sentido verdadero de hechicero o brujo, que aplicaban a ellos los españoles, aún cuando podían a la vez serlo. En

la lengua de los indios chilenos, hechicero o brujo era *calcu* y sus hechicerías se llamaban *calcutún*.

Cuando llegaron los españoles a América, eran tan supersticiosos y tan creyentes en la brujería, como los indios. Y no solamente en España existían estas preocupaciones: los procesos contra los brujos eran comunes en Francia, en Inglaterra, en Alemania y en otros países, hasta fines del siglo XVIII y hubo numerosas ejecuciones por esta causa en este último siglo y aún más tarde.

Eliphas Levy en su tratado sobre la Magia, hablando de la edad media, dice: La magia negra era la locura general en esa desgraciada época: los jueces, a fuerza de estudiar las cuestiones de hechicería, acababan por creerse hechiceros ellos mismos. La brujería se hacía epidémica en algunas localidades y los suplicios parecían que multiplicaban los culpables.

“Los condenados son en su mayor parte, idiotas o alucinados; pero idiotas malvados y alucinados (peligrosos; las pasiones eróticas, la ambición y el odio, son las causas principales del extravío de su razón; eran capaces de todo. Sprenger dice que las brujas estaban en relación con las parteras para comprarles los cadáveres de los niños recién nacidos. Las parteras mataban a los inocentes en el mismo momento del nacimiento hundiéndoles agujas muy largas en el cerebro, se declaraba que el niño había nacido muerto, y se le enterraba. Cuando llegaba la noche, las brujas desenterraban el cadáver que ponían a cocer en una caldera con hierbas aromáticas y venenosas, después destilaban y hacían mezcla con esta gelatina humana. El líquido servía de elixir de larga vida y el sólido era molido e incorporado a las grasas de gato negro, con orín que usaban para las fricciones mágicas” (1).

Entre las leyes del reinado de Carlomagno, habían dispo-

(1) Historia de la Magia. p. 350. Trad. de Enrique Barea. Madrid 1922.

siciones respecto de las penas con que debían castigarse los hechiceros, adivinos, encantadores, los que hacían maleficios contra el matrimonio, los que evocaban el diablo y los envenenadores por medio de filtros amorosos. Las mismas leyes prohibían turbar el aire, excitar las tempestades, fabricar caracteres y talismanes, hacer adivinaciones, maleficios, figuritas de cera, ya fuera contra los hombres o contra los rebaños. Los hechiceros, astrólogos, adivinos, nigromantes, matemáticos ocultos, eran declarados execrables y castigados con las mismas penas que los envenenadores, los ladrones y los asesinos.

Estas leyes eran vigentes, sin modificación alguna en Francia y en los estados meridionales de Alemania, hasta mediados del siglo XVII y en aquella época se aplicaban penas aún más severas.

Tales supersticiones fueron traídas a Chile por los conquistadores y encontrándose fértil campo en las ideas más supersticiosas de los indígenas, llegaron a incorporarse en las creencias del pueblo, de una manera tan arraigada que aún persisten. Por este motivo también, es muy difícil desenterrar las que fueron las verdaderas supersticiones de los naturales y solamente por deducciones podemos apartar algunas de éstas.

Como en todas partes, entre los araucanos, los *calcu* podían ser de cualquiera de los dos sexos, y la tradición advierte que la mayoría era de mujeres.

Por guardarse el mayor secreto respecto de todas sus operaciones y en especial sobre sus lugares de reunión, era preciso que tuviesen algún medio de poderse trasladar a ellos, sin que lo notara el vecindario.

Para este fin tenían la facultad de transformarse en animales, aves u otros seres, de suerte que sus movimientos no fuesen notados y seguidos; pero es de fijarse que todos estos animales etc. eran de costumbres nocturnas, y generalmente

se elegían para estas transformaciones, los zorros, los *huayravos* y los *chun-chún*, llamados vulgarmente *chunchun* o *chonchones* (1). De estos los *chonchones* son los que más han vivido en las supersticiones indígenas.

Olivares dice: "El *nuco* y el *chonchón*, aves semejantes a la lechuza, en color y figura, y aborrecen la luz, se diferencian en que nunca habitan en poblado, y en que cantan de noche; pero en voz quérula y funesta, y los indios tienen en ello varias quimeras supersticiones" (2).

Entre estas supersticiones, una, que ha pasado a ser patrimonio del pueblo chileno, es que los brujos podían desprenderse de la cabeza, que se convertía en *chonchón*. De esta manera podían hacer sus excursiones nocturnas, sin que nadie lo advirtiera.

La versión popular de esta creencia, hace que la cabeza del brujo se separe del cuerpo y que las orejas se vuelvan alas que le sirven para volar de noche. Los indios temen mucho al *chonchón* y hacen invocaciones y queman hojas de canelo cuando sienten su grito.

Respecto del *chonchón*, Guevara, refiriéndose a las supersticiones de los indios, dice: "tiene la figura de una cabeza humana cuyas orejas le sirven de alas para volar en la oscuridad, a la manera de ave nocturna. Revolotea alrededor de la habitación de los enfermos, lucha con el espíritu de éstos y si los vence, chupa la sangre del paciente" (3).

"Una persona, comúnmente una mujer, entra en tratos con los brujos para adquirir el secreto de volar. En posesión

(1) Lenz dice respecto de *chuncho*: 1. nombre vulg. de una lechuza, *Noctea pumila* Philippi. Según Reed, *Glaucidium nanum*, Gay dice que los araucanos la llaman *chuncho*. 2. fam. mitología popular—ave de mal agüero cuyo canto *chun-chun-chun*, presagia la muerte de alguna persona de la casa. Muchos creen que es invisible. (Dicc. Etimológico-voz *chuncho*).

(2) Hist. de Chile. Ob. cit. p. 32.

(3) Hist. de la Civilización de la Araucanía. T. I. p. 231.

de él. la cabeza se desprende, en la cama, del cuerpo, durante la noche, le salen inmediatamente alas y se lanza al espacio. Los graznidos de algunas aves nocturnas son la voz de los *chonchones*, que viajan a los subterráneos de los Brujos (*reni*) a entregarse a las prácticas del oficio y las fiestas de esos lugares. Las relaciones dramáticas de maridos que han encontrado a su mujer sin cabeza y el regreso de ésta al hogar, llenan las crónicas de los grupos indígenas" (1).

El mismo autor, en otra obra, reproduce un cuento indio, narrado por un mapuche de Galvarino, que versa sobre la misma materia y sirve para demostrar las preocupaciones de los naturales: "Un matrimonio indígena que había en Galvarino, la mujer sabía el arte de la brujería.

"Un día fué convidado el marido a una fiesta, quedando la mujer sola en su casa. En la fiesta... bebió hasta embriagarse; de suerte que al volver a su casa llegó y se acostó en una cama.

"A la llegada de la mañana recordó con mucha sed y él pidió un poco de agua a su esposa. Ya habían trascurrido algunos momentos y su esposa no le hablaba, y ni siquiera se movía en la cama.

"Entonces el hombre se levantó de su cama y fué a ver a su esposa. Atentándola conoció que estaba sin cabeza. Acordándose que según virtud indígena, poniendo el cuerpo boca abajo no podría unirse la cabeza al tronco, lo hizo así: se puso a orillas del fuego para ver lo que sucedía: pudo oír gritar a poca distancia un *chonchón*.

"Momentos después, gritaron encima de la casa, y sintió un golpe que a él le pareció haber caído algo encima de la casa. Pocos momentos después, vió entrar por la puerta un pájaro que parecía estar ciego, porque andaba de un lado a otro y dirigiéndose al lugar donde estaba el cuerpo y revoloteando a su rededor, tomó la forma de un perro; se dirigió

(1) Psicología del Pueblo Araucano. p. 326.

al fuego donde estaba el indígena, le lloraba y parecía hacerle señas para que diera vuelta el cuerpo.

"El indígena, después de haber observado por algunos momentos, fué y dió vuelta el cuerpo y éste al momento se encontró unido con su cabeza.

"Entonces él le preguntó que le había pasado. Ella le contestó: "Yo, todas las noches salgo sin que tu lo sepas a hacer una visita a tierras lejanas". Le rogó a su marido que no le dijera a nadie y que nada le hacía.

"El hombre no le había contado a nadie, pero en pocos años les contó a otros indígenas, cuando la mujer había muerto. Así se supo" (1).

El cuerpo a que pertenecía la cabeza voladora debía quedarse de espaldas y en el mismo lugar y posición hasta el regreso de ésta, porque de otro modo no podría reunirsele.

Hay numerosas relaciones de desgracias ocasionadas por accidentes que impedían la reunión de las partes. Estos cuentos son comunes a indios y chilenos. Vicuña Cifuentes cita un caso de esta naturaleza: "En una casa de Limache oyeron los moradores y visitas que estaban esa noche reunidos, gritar desafortadamente un *chonchón*. Alguien hizo sobre el suelo la cruz de Salomón y se sintió caer en el patio un objeto pesado: era un ave grande, del tamaño de un pavo, o tal vez de un jote (gallinazo) al que se asemejaba por tener la cabeza roja y desnuda Cortáronle ésta y se la dieron a una perra, y el cuerpo lo arrojaron al tejado. Sintióse entonces una gritería ensordecedora de *Chonchones*, al mismo tiempo que se observó que el vientre de la perra estaba hinchado, como si el animal hubiese engullido la cabeza de una persona. A la mañana siguiente se buscó en vano el cuerpo del *Chonchón*, que había desaparecido del tejado; y algo más tarde, el sepulturero de ese mismo pueblo refirió que en ese mismo día, varias personas desconocidas

(1) Folklore Araucano. pp. 114-115.

habían ido a enterrar un cuerpo sin cabeza, de lo cual él se dió cuenta, pues iba el cadáver perfectamente cubierto, cuando ya los acompañantes no estaban ahí" (1).

Otro cuento, de la misma obra, recogido en Santiago, pero que es esencialmente indígena en su fondo, es el siguiente: Dice el narrador:

"Un padre tenía tres hijas, de las cuales sospechaba que eran Brujas. Una noche vió salir de la casa tres zorras, y no dudando de qué se trataba corrió al dormitorio de sus hijas, a las cuales encontró inmóviles sobre sus lechos. Colocó boca abajo los inanimados cuerpos y fuése a dormir. A la mañana siguiente tornó a la alcoba de las jóvenes, y percibió en un rincón del aposento tres zorras que aullaban lastimosamente; eran ellas sus hijas, cuyas almas no habían podido abandonar los cuerpos de las zorras para volver a animar los suyos, por estar boca abajo" (2).

Es curioso encontrar entre los araucanos, ideas similares a las de muchos pueblos europeos respecto de la perversión sexual de los brujos. Según los indios, los brujos cometían prácticas nefandas y en sus conciliábulos se dedicaban a una sodomía desenfrenada, mientras que las brujas se entregaban a la bestialidad y otros actos abominables. Los brujos, para dar mayor expansión a su lubricidad, visitaban de noche a los objetos de sus obscenos deseos, después de haberles producido un profundo sueño.

Otros dicen que los brujos, en su iniciación, juraban no hacer acto de generación y que sólo practicaban la pederastía. Los *hueyes*, eran brujos que ejercían la profesión de *machi*. Las brujas, al iniciarse, debían jurar entregar todos sus hijos a los *iwunche* o a los *huitranalhué*.

Según otros, las brujas se entregaban indistintamente a

(1) Mitos y Supersticiones. p. 45.

(2) Mitos y Supersticiones. pp. 11-12.

todos los brujos y que los niños varones nacidos de estas uniones eran destinados a ser *ivumches*, mientras que todas las niñas eran sacrificadas para alimentar a aquellos.

Las fiestas periódicas que tuvieron lugar en estos aquelares eran orgías de las más escandalosas y horripilantes, que hacen recordar las misas negras de los primeros siglos del cristianismo, en el imperio bizantino.

En los tiempos modernos, la creencia en los *hucucu* ha ido decayendo entre los indios, y ahora es la moda matar con venenos cuyos efectos son lentos, y que son generalmente administrados en la comida o bebida. Sin embargo, entre el pueblo chileno, como igualmente entre los araucanos más viejos, persiste la convicción de la eficacia del *mal tirado*, que no es otra cosa que una modificación del concepto del *hucucu*.

Es interesante la relación que da el P. Augusta de esta creencia entre los indios actuales. Dice: "Según las mismas *machis* el mal es tirado por alguna persona enemiga, a la víctima, o es adquirido por un encuentro con un *wekefú* que envuelve a la víctima en un torbellino, o le hace puente, sobre el cual tiene que pasar, la lleva a su cueva subterránea, corre con ella, la coge por el corazón, o por la cabeza. Dicho mal se establece en los huesos o en el vientre o en cualquiera otra parte del cuerpo; lo mismo cuando es alma perjudicial. La *machi* lo hace venir con sus artes, a la superficie del cuerpo y de ahí lo extrae chupando, lo escupe en unas hojas, que luego se queman, o se le escapa y entonces hay que perseguirlo, corriendo con él, uno reculando y el otro siguiéndolo, en posturas de cuerpo las más raras, hasta que alcanza a cogerlo en el aire o en el suelo en forma de un palillo, o de una pajita, o de un pelo, o de una lagartija. El tal objeto es quemado en seguida: el diablo convertido en humo ha de retirarse a su cueva y el influjo malo queda roto. Más al *alwé*

wekefú le provee la *machi* con una rama de canelo sagrado o de *palguin* y lo despide a las regiones celestiales" (1).

El P. José García, en su Diario de Viaje (1766-1767) hablando de las supersticiones de los indios de Chiloé, nos da algunos datos curiosos respecto de la manera como hacían sus maleficios. Dice: "Por guerra o por enemistad quiere uno maleficiar, busca ocasión y la procura ordinariamente estando dormido el enemigo, y le corta el pelo de la coronilla de la cabeza, que de otra parte dicen no sirve. Este pelo lo atan muy bien con barba de ballena, y cuando quieren causar el daño, júntese la familia y, puesto el pelo entre dos piedras, bailan alrededor toda una noche invocando al demonio, y de cuando en cuando majan, golpean y punzan el pelo; si quieren que el maleficiado muera luego, no paran de hacer estas funciones. Si van a mariscar atan el pelo al *cochayuyo* para que lo azote el mar, si van a la montaña por leña lo arrojan de los árboles abajo, persuadidos que el maleficiado siente en el cuerpo grandes dolores y fatigas, y aunque esté distante el maleficiado cuando se hace esto, dicen que realmente siente muy activos dolores, que revienta en sangre y al fin muere" (2).

Un escritor moderno, quien conoce bien a los araucanos, dice, en uno de los artículos que ha publicado sobre sus costumbres: "La creencia en los daños de los *calcos* tiene tan hondas raíces en los araucanos que los mismos civilizados no pueden desprenderse de esta preocupación de raza" (3)

Así lo hemos encontrado: en todas partes, y en todas las

(1) Lecturas Araucanas.

(2) Diario de viaje y navegación hechos por el P. José García, de la Compañía de Jesús, desde su misión de Caylín en Chiloé hacia el sur, en los años 1756 y 1767. Editado por Diego Barros Arana. Anales de la Universidad de Chile. 1871. pp. 351 a 379.

(3) Costumbres y creencias araucanas. Funerales de Mujeres, por Eulogio Robles Rodríguez. p. 9.

esferas indígenas, existe esta preocupación. Es un factor importantísimo en su psicología, y es la clave para comprender muchas de sus costumbres que de otra manera parecen inexplicables. Esta creencia ciega en los brujos, en las ánimas y en los espíritus malignos ha producido en la raza una condición mental que es difícilmente comprendida por los europeos y ha sido la causa que ha hecho perdurar muchas de sus antiguas costumbres, como sus entierros, las curaciones públicas por las *machis*, los *nguillatunes* o rogativas, con sus sacrificios y ofrendas etc. No adoptan los sistemas importados porque estos no toman en cuenta sus preocupaciones y supersticiones. ¿Cómo enterrar el muerto, sin haber primero exorcisado el espíritu maligno o *huecuvu* que se ha posesionado del cuerpo? ¿Cómo dejar escapar a su venganza, el brujo que había causado el mal? No es posible dejar abandonados a los muertos en sus sepulturas sin acompañarles con todo lo que necesitarían en su futura vida, porque esto no solamente sería ingratitud, sino expondría a los vivos a incalculables calamidades y venganzas por parte de los espíritus así abandonados.

Los castigos aplicados a los sindicados de brujos eran tan bárbaros como las supersticiones que los originaban. Antes de la dominación del territorio por los españoles, solían quemarse vivos a los acusados, o hacerlos sufrir otros suplicios igualmente crueles.

Los condenaban sin siquiera un simulacro de proceso. Bastaba el denunció del *machi* o del adivino, y la única salvación del culpado era una fuga oportuna, salvo el caso en que era tan poderoso que los deudos de la víctima no se atreviesen atacarle abiertamente. Como es natural, esto daba a los *machis* y adivinos un inmenso poder sobre los indios y les permitía vengarse impunemente de sus enemigos o de los que incitaban su envidia y fué la causa de innumerables sacrificios de personas inocentes.

Olivares, al hablar de esta cuestión, no solamente hace resaltar la falta de criterio y de justicia en estas condenas, sino que también nos da en síntesis, cuál era la verdadera diferencia entre los sacerdotes (médicos, shamanes, adivinos etc.) y los hechiceros o maleficiadores. Dice:

“Los pretendidos brujos son entre ellos los que toleran toda la severidad de las sentencias y de la crueldad de las ejecuciones; y la mayor perversidad de sus juicios es que entre ellos hay verdaderos brujos que profesan abiertamente el trato con el demonio, los cuales con protestar que su arte no lo ordenan sino al beneficio común de sanar a los enfermos o descubrir los autores de sus maleficios, no sólo evitan los castigos sino que se dan por los acreedores de los premios, y en efecto los alcanzan; y otros infelices que no tienen contra si más que el testimonio falso de los adivinos, perecen miserablemente en las llamas. Es así que cuando muere algún cacique o persona principal, como no miran su fin como término preciso de la carrera de la vida, ni lo atribuyen a la necesidad fatal de los mortales, sino a fuerza de los hechizos, luego consultan alguno de sus adivinos, quien con diabólica malicia culpa a quien quiere, y que ordinariamente es el más desvalido, y a veces a personas muy inmediatas del difunto y como que el dicho de aquel órgano del demonio fuera un testimonio irrefragable, condenan a las llamas a aquel o a aquella miserable que designó su antojo o la pasión con que sirve a su rabia o a la ajena (1).

Hasta hace pocos años los araucanos todavía ejecutaban estos suplicios en los supuestos brujos. Robles Rodríguez escribiendo en 1910 declara lo siguiente: “Interesados en que testigos oculares nos refirieran el modo como se castigaban antiguamente a los *calcos*, no nos fué difícil encontrar en la concurrencia ancianos y ancianas que hubieran presenciado el sacrificio de algunas mujeres tildadas de brujas.

(1) Hist. Mil. Civ. y Sagr. Ob. cit. p. 46.

“La vieja *Callfú* Huenteleo, deferente a nuestra curiosidad nos hizo saber que cuando niña de cortos años, murió uno de sus vecinos cuyo cadáver fué abierto con el objeto de pesquisar las huellas del daño. Averiguado en forma que no quedaba la menor duda quien había sido el delincuente, el deudo más caracterizado del ofendido, llevando como séquito la numerosa parentela se dirigió a la *ruca* del cacique a poner querrela. El cacique convocó a sus colegas y el asunto fué sometido a debate que terminó con el acuerdo de aplicar al culpable, que lo era una anciana, la pena capital.

“De madrugada, un tropel de gente invadió la vivienda de la *calco*, dormida aún, y a empujones la condujeron a una laguna cercana y la degollaron. Según la vieja, los *calcos* preparan sus mixturas y venenos en lo más impenetrable de la montaña y las confeccionan de la hiel de lagartos, sapos y ranas y toda especie de sabandijas. Nadie los ha visto en sus manipulaciones; pero esto se sabe por confesión de algunas brujas cuando se las ha tomado prisioneras.

“Bartolo Caullán, indio viejo de la misma región de Budi, avanzó la opinión de que la muerte de sus conterráneos ocurría siempre por los hechizos de los *calcos* que deberían ser castigados como en tiempo de sus mocedades. Había él asistido a algunos de estos ajusticiamientos, para los cuales era necesario como lo observó, el acuerdo previo de los caciques vecinos, que si se prescindía de él podían sobrevenir peligrosas luchas intestinas. Caullán había visto el sacrificio de una anciana considerada autora de un daño: mapuches a caballo le echaron *pehual* al cuello, es decir, lazada corrediza y la arrastraban gran trecho a todo correr de sus bestias. Llena de contusiones y magulladuras con la nariz aplastada y el rostro tan disfigurado que no se la conocía, colgando el cuero de la frente, que permitía ver el

hueso, la pusieron agonizante aún, entre cuatro hogueras y la quemaron" (1).

Al momento de entregar este estudio a la prensa, encontramos en uno de los diarios de Santiago, una relación, copiada de los periódicos de Osorno, referente a un caso de supuesta brujería y su castigo por los indios, que sucedió en pleno año 1923. Dice el artículo:

OSORNO

En Pelleco los indígenas ultimán bárbaramente a Antonio Queulo y José del Carmen Llaimar, por creerlos brujos.—Los cuspan de la muerte de numerosas víctimas de la gripe.—Una bola de fuego ambulante.—Un hombre minúsculo en una carreta.—Concones que cantan como gallos.—En el lugar de Pelleco, a pocos kilómetros de Osorno, acaban de ocurrir hechos que evocan los tiempos de las supersticiones de la Edad Media. Dos pobres indígenas, sindicados por sus compañeros como brujos que habrían hecho "daño" a numerosas personas, han sido las víctimas propiciatorias de la ignorancia supersticiosa de los deudos de algunos indígenas fallecidos a consecuencia de la epidemia de la gripe.

Hace más o menos seis semanas fallecieron en casa de Juan Queulo, en el fundo Pelleco del señor Juan Schwalm, seis personas, y en otra casa, de Manuel Queulo, dejaron de existir tres más. Fuera de estos nueve, ha fallecido últimamente el indígena Bautista Ñirril.

El subdelegado de Pelleco, señor Miguel Schwalm, justamente alarmado con estos numerosos fallecimientos ocurridos en el territorio de su jurisdicción, dió cuenta del hecho a la Gobernación, la que dispuso que se trasladara allá el practicante señor López, a averiguar la causa de la morta-

(1) Funerales de Mujeres. Ob. cit. pp. 10 a 12.

lidad. El practicante examinó a algunos enfermos y constató que la epidemia que hacía tantas víctimas era la gripe.

Los indígenas, que no quieren entender de gripe ni de epidemias, ya habían encontrado otra explicación, que para ellos era más sencilla y razonable que la del practicante. No podía tratarse sino de "daño" y tenía que haber de por medio algún brujo.

Durante el velorio del último de los fallecidos, de Bautista Ñirril, un indígena aconsejó a sus hijos que mataran al brujo, porque de otro modo seguiría haciendo "daño".

La superstición hace ver visiones a los indígenas. No faltó quien había visto una bola de fuego que daba vuelta en torno de la casa de Juan Queulo, y que en seguida se perdió.

Era el brujo que había tomado esta forma para hacer su maleficio. Las consecuencias no se hicieron esperar mucho, pues Juan Queulo, que estaba sano y bueno, cayó enfermo al día siguiente y a los tres días estaba muerto.

Otro indicio. Donde Manuel Queulo, en cuya casa fallecieron tres personas, había sido visto en una carreta con un hombrecito minúsculo, como de dos cuartas de estatura. Además en el techo de la casa se habían posado unos concones que cantaban como gallos. El hombrecito y los concones eran brujos que estaban haciendo daño a los moradores.

El Martes de la semana pasada se vino a Osorno Antonio Queulo, uno de los sobrevivientes de la casa donde se vió la bola de fuego, y cuando regresaba a su domicilio, fué asaltado y golpeado salvajemente, con garrotes y machetes, hasta que los asaltantes creyeron que estaba muerto. Al día siguiente fué encontrado por un indígena, el que dió cuenta del hallazgo a los deudos de la víctima, a fin de que se llevaran al muerto; pero Queulo aún no había fallecido y sólo el Domingo dejó de existir a consecuencia de las heridas.

Entre los que fueron a buscar a Queulo, estaba José del Carmen Llaimar, su compañero de casa, de quien se decía que era brujo. Este se quedó atrás y no se supo más de él,

hasta que anteayer se encontró en terreno de Manuel Carril, en medio de una mata de zarzamoras, su cadáver, tapado con su manta y con ramas. El cadáver presentaba señales de apaleadura y tenía la cabeza rota.

Se dió cuenta por teléfono al cuartel de carabineros de estos hechos, a fin de que se hicieran las pesquisas del caso pero sólo el Lunes en la mañana se pudo mandar una pareja a Pelleco (1).

Todo esto demuestra que las preocupaciones de los araucanos respecto de los brujos y de la brujería no diferían esencialmente de las de otros pueblos en las más diversas partes del mundo, en todos los tiempos.

Asimismo, deja de manifiesto que la magia en sí no constituía la brujería, y que no todos los magos eran brujos; puesto que, por los mismos medios mágicos, apelaban a sus espíritus tutelares para pedirles ayuda y protección, curaban sus enfermos y descubrían a los maleficiadores. Todo dependía del objeto de las prácticas: si era en beneficio de la comunidad o del individuo, era legal y recomendable; pero si al contrario era dirigida contra la colectividad o el individuo, constituía el maleficio y era castigada con el suplicio y la muerte.

Esta idea aplicada a los oficiadores, en uno y otro caso, es lo que constituye, en la mente indígena, la diferencia entre el sacerdote o shaman y el hechicero o brujo.

Los cronistas no hicieron alto en esta diferencia y calificaron con la misma denominación de hechicero, a todos los que empleaban medios mágicos, sin tomar en cuenta el motivo que impulsara sus acciones.

(1) El *Diario Ilustrado*, de Santiago. Octubre 3 de 1923.

CAPITULO XVI

MITOLOGIA ARAUCANA

Mitos derivados de las fuerzas naturales.—Mitos de origen totémico.—Mitos zoológicos.—Mitos fantásticos.—El *meulén*.—El *cherruwe*.—*Epunamún*.—*Anchümalhuén*.—El *sompalhué*.—El *quetronamún*.—El *piguchén*.—El *ngüruvitu*.—El *huaillepeñ*.—El *trelque* o *trelquehucuvú*.—El *colocolo*.—El *thavco* o *thrauco*.—Los elementos exóticos en la mitología araucana.

No es nuestro propósito entrar a discutir el origen de las ideas legendarias que generalmente se incluyen en la denominación de mitos. Basta para nuestro objeto saber que los araucanos, al igual de todos los demás pueblos conocidos, tenían sus mitos, con los cuales se trataban, en parte, de explicar sus conceptos nebulosos de los fenómenos misteriosos que veían a su contorno, sus ideas sobre la cosmogonía en general y en especial algunas fases que apelaban a sus sentidos sin que su comprensión alcanzara a darlas una explicación exacta y razonable.

Muchos de los fenómenos que observaban diariamente no se ajustaban a lo que los araucanos consideraban las leyes naturales del universo, y su imaginación les daba formas fantásticas en conformidad con las preocupaciones de su cultura y época.

Los mitos araucanos serían numerosos en tiempos remotos, pero en épocas más modernas han sido tan viciados con ideas derivadas de las leyendas europeas que los de puro origen indígena son escasos.

Los que hemos podido conocer se dividen en cuatro categorías, y se pueden clasificar según la orden de ideas que les dió nacimiento.

En primer lugar figuran los que se derivan de las fuerzas naturales. La mayor parte de éstas eran consideradas por los

araucanos, como agentes de los *pillanes*; pero habían algunas que no figuraban en esta clase y que, por sus caracteres especiales, debían explicarse de otra manera. Entre los mitos de esta categoría puede contarse el *Meulén* o torbellino. En Chile, los vientos son generalmente constantes o muy poco variables. Por ejemplo, el viento sur predomina durante muchos meses en el año, sopla con regular fuerza en horas determinadas del día, calmándose después de la puesta del sol. Igualmente el viento norte sopla únicamente durante los meses de invierno y casi siempre trae consigo las grandes lluvias.

Pero resultaba que, a menudo, y sin causa aparente, el viento comenzaba a arremolinarse y los remolinos con sus columnas de tierra, hojas, etc. seguían un curso errático, sin que nadie pudiera predecir cual iba a ser su dirección.

Para los araucanos, quienes nada sabían de corrientes aéreas, esto parecía anormal, y para explicarlo, suponían que los remolinos eran causados por un espíritu, al cual dieron el nombre de *Meulén*.

Otro de los fenómenos que les llamaba vivamente la atención y que les parecía anti-natural, era la aparición, siempre inesperada, de los aerolitos o meteoros, como igualmente el camino caprichoso que recorrían.

A las estrellas las creían espíritus de la gente antigua que vivía antes del diluvio, e imaginaban que las estrellas volantes eran algunos de estos espíritus que volvían a visitar la tierra. El nombre que las daban era *Cherruve*.

Más atrás hemos dado una ligera explicación de otra clase de mitos derivados de las olvidadas tradiciones totémicas. Algunos de sus antiguos tótemes quedan en las leyendas, sin que los indios recuerden su derivación, y para explicar su existencia, han forjado alrededor de ellos, pormenores fantásticos que obscurecen su verdadero origen.

Un grupo de mitos que podemos llamar mitos zoológicos,

se ha formado en torno de seres, que, sin pertenecer a la fauna conocida, son representantes del reino animal. Muchos de estos seres son compuestos, es decir, son híbridos, perteneciendo a dos especies o géneros distintos; como el *ngüruvilu*, zorro culebra; el *huaillepeñ*, anfibio, mezcla de ternero y oveja, el *piguchén*, serpiente emplumada, etc.

Sospechamos que algunos, sino todos de estos, han tenido un origen totémico, y resultan de los recuerdos de las antiguas alianzas de tótemes de que hemos dado cuenta en otro capítulo.

Además de estos mitos, queda otra categoría que no se deriva de ninguna de estas cosas y que parece ser puramente fantástica, al menos su forma actual se debe indudablemente a la imaginación.

En muchos de los mitos araucanos, aún en aquellos que parecen ser netamente indígenas en su concepción, se hallan elementos que se deben a influencias extrañas, principalmente europeas.

Desgraciadamente, todas las versiones de los mitos que se conocen, son de épocas cuando el continuo roce con españoles había modificado grandemente las leyendas, tradiciones y cuentos y aún en algún grado, el modo de pensar del indio.

Las supersticiones de los españoles, sus cuentos y leyendas se han incorporado de una manera inextricable en el folklore araucano y dificulta mucho la tarea de descifrar los antiguos conceptos de estos indios.

El *meulén* (torbellino o remolino de viento), según el Padre Olivares, era "un ente superior y benéfico, pues lo invocan en sus *machitunes* y curas supersticiosas para que venga a librar al enfermo del hechizo; pero ni en otra ocasión le nombran ni saben qué cosa sea" (1).

Molina también dice que el *meulén* era benéfico y amante

(1) Hist. Mil. Civ. y Sagr. Ob. cit. p. 52.

del género humano, pero supone que era un dios subalterno adorado por los araucanos.

No existe descripción ninguna del *meulén* y los indios actuales lo reconocen simplemente como una fuerza o espíritu, sin preocuparse de sus caracteres o de su apariencia.

Por lo que observa Olivares, creemos que es posible que originalmente era uno de sus *pillanes*, pues dice que lo invocaban durante sus oraciones.

El Padre Augusta dice que el *meulén* o torbellino se producía por un *Huecuvú* llamado *meulénhuecuvú* o el demonio del torbellino; mientras algunos escritores creen con Molina, que era una de las divinidades adoradas por los araucanos. Hemos demostrado el error de esta opinión, por cuanto los araucanos no tuvieron divinidades, ni adoraban nada.

El *Cherruve* era, según Febrés: "la exhalación o bolas de fuego que se ve en la noche", y escribe *cheruvoe*, que es probablemente la forma correcta de la voz. Lenz, en su *Diccionario Etimológico*—dice que era "un sér fabuloso de la mitología mapuche, también conocido por los chilenos de la frontera. Primitivamente un espíritu del fuego, exhalaciones ígneas de los volcanes, en los cuales reside. En los cuentos de origen europeo ha sustituido al diablo y a los dragones".

Guevara escribe: "*Cherruve* llaman a un genio ígneo, origen de los cometas y más comúnmente de los grandes bólidos que suelen dejar en el espacio una ancha huella luminosa.

"Aterra a los indios este meteoro cuando toma la dirección de sus *lov* o rancherías, pues abrigan el convencimiento de que es precursor de pestes, muertes o ruinas. A un *cherruve* pequeño, a un simple aerolito, lo llaman *huiyuche* hombre o sér encendido.

"Las tribus del centro y del poniente le atribuyen la figura de una de estas divinidades híbridas, mitad hombre y mitad animal, tan comunes en los pueblos antiguos. Es una

esfinge que une una cabeza de hombre al cuerpo de un cu-lebrón.

“Las del este y del otro lado de los Andes lo imaginan como un monstruo de siete cabezas, especie de dragón que se transforma en otros animales, bota fuego por la boca y habita lugares próximos a los volcanes, según Lenz, quien también lo describe (1) como hombre de condición y proporciones sobrehumanas, que vive en la cumbre de los volcanes. Se alimenta de la carne de las niñas indígenas, vengándose con secar los ríos si no se las entregan sus padres, y sentándose sobre los peñascos los trastorna, de lo cual resultan los temblores” (2).

Otras relaciones dicen que el *cherruve* lucha con los hombres que encuentra en la vecindad de su morada y que, al vencerlos, se alimenta de su carne.

En los tiempos modernos, las piedras meteóricas se han considerado como una materialización del *cherruve* y se llaman *cherruve cura*. Los indios creen afortunados a los dueños de semejantes piedras. Suponen que obedecen a sus dueños y que se pueden obligar a ejecutar sus mandatos de la misma manera como el *huecuvu* o el *huitranalhué* ejecutaban las órdenes de los brujos. En este sentido el *cherruve* o más bien la *cherruve cura* sustituye en gran parte al clásico *huecuvu*; pues casi todas sus obras son maléficas o perjudiciales.

Antiguamente estas mismas piedras eran consideradas como manifestaciones del *pillán* y se llamaban *pillán toqui*—hachas de *pillán*.

Con la desaparición del totemismo y el lento olvido de *pillán*, el *cherruve* se ha revestido con muchas de las atribuciones de este antiguo personaje, sobre todo en cuanto se relaciona con su dominio sobre los volcanes y las otras fuer-

(1) Rodolfo Lenz. Estudios Araucanos. VII. Cuentos Míticos.

(2) Psicología 325 y Hist. de la Araucanía I. p. 226.

zas ígneas y atmosféricas. Primitivamente el concepto del *cherruve* era más restringido y se daba este nombre únicamente a aquellas luces erráticas, como el *ignis fatuo*, los bólidos y los aerolitos.

Es nuestra opinión que la mayoría de los mitos de exclusivo origen indígena, que corren entre los indios chilenos, se derivaban en el principio del sistema totémico y que eran originalmente *pillanes* de los diversos linajes o *cüga*. Con el olvido en que han caído estas instituciones, no ha quedado otro recuerdo que los nombres de los antiguos manes venerados, y alrededor de estos nombres se han agrupado las leyendas que forman los actuales mitos. En esta categoría debemos incluir el *Epunamún*—dos pies; la *Anchümalhuén*—sol femenino o mujer sol y otros menos conocidos.

Hemos explicado en otra parte nuestro parecer sobre este punto y solamente reproduciremos aquí lo que dice el P. Augusta en su *Diccionario*, respecto del primero de estos seres. "*Epunamún*: los convidados de otra tierra que ayudan en las rogativas. El nombre literalmente: dos pies, se explica por la función que los *epuñamunes* desempeñan, a saber, de dar brincos con los dos pies a la vez, símbolo, como parece de la dualidad sexual que los indios infieles atribuyen a Dios, invocado por ellos bajo las denominaciones inseparables de *Wenurey Chau*, *Wenurey Ñuke* o *Wenurey Fücha*, *Wenurey Kuse* o *Epuage* o *Epulonco*".

El empleo de estos términos para hablar del *Epunamún*, vendría a reforzar la probabilidad de que este mito era antiguamente el *pillán* del linaje *namún* y el antepasado de donde descendieron.

El *sompalhué* o *thompualhué*—el diablo crespo o ánima crespa—era un ente que vivía en los lagos del interior o región subandina. Asumía a veces la forma de un hombre diminuto, de color moreno o negro, y de pelo corto y crespo. Habitaba las honduras de las aguas, cuyo dueño era. Produ-

cía en los lagos violentas tempestades, las que hacía cesar tan bruscamente como las había causado. Su aparición era considerada de mal agüero, y los ribereños de los grandes lagos del sur aplacaban su ira haciéndole sacrificios de gallinas u otras aves, las que arrojaban a las aguas del lago.

Es probable que el aspecto físico con que los indios han dotado a este genio de las aguas, se debe al asombro con que vieron los primeros negros esclavos introducidos por los españoles; así al menos parece indicarlo su color obscuro y pelo crespo.

En el litoral, el *sompalhué* fué reemplazado por el *llun llun* o *ñull ñull*, llamado también *ngenlavquén*—dueño del mar; una especie de gato o nutria marina. El P. Augusta nos informa que: "Dicen los indios de él que produce el ruido del mar, y que con cambiarse de un lugar a otro se oye este ruido en diferentes direcciones. Lo respetan y probablemente lo invocan para tener suerte en la pesca, y temen mucho matarlo o aprisionarlo, porque al que se atreve a hacerlo, le persigue el mar subiendo tras él en los riscos y se lo traga si no deja su presa" (1).

Es posiblemente la manifestación material o símbolo del antiguo tótem *lavquén*—mar, y de allí provendrá su título de *ngenlavquén*—dueño del mar.

El *quetronamún* es otro mito de probable origen totémico, que representaría el fundador de otra rama del linaje *namún*. *Quetronamún*, literalmente pie de pato (*quetro* pato, *Micropterus cinereus*). Figura en la mitología araucana como enano de forma humana, con una sola pierna o pie y que camina por una serie de saltitos. Raras veces se deja ver y su aparición es señal de desgracias. Sin embargo, el hallar sus huellas en la vecindad de las habitaciones indica que luego llegarán buenas noticias. Dichas huellas se conocen fácilmente, por que son de un solo pie.

(1) Lecturas Araucanas.

Entre los mitos zoológicos, pueden incluirse los del *piguchén*, del *ngüruvilu*, del *huaillepeñ*, del *trelque*, y del *colocolo*. Como hemos dicho ya, sospechamos que todos estos mitos, como igualmente otros de la misma índole, eran totémicos en su origen; pero las transformaciones que han sufrido en tiempos modernos, no permiten asegurar nada al respecto.

El *piguchén*, *pihuychén* (Febrés) o *piuchén*, forma más corriente entre los campesinos chilenos, es un animal fabuloso, cuya figura varía de una región a otra. Este mito se conoce en todo Chile, es muy antiguo y de indudable origen indio.

En general el *piguchén* se representa como culebrón emplumado, a veces con alas, a menudo sin ellas. Con frecuencia carece de plumas y en este caso suele ostentar una hilera de cerdas por el dorso.

Vicuña Cifuentes dice, que en Talagante, es una culebra que al cabo de cierto tiempo se transforma en una especie de rana de gran tamaño, cubierta de vello finísimo, con alas muy cortas y anchas que le permiten dar pequeños vuelos.

En Melipilla, es una culebra que cuando vieja se transforma en ave del tamaño de un pavo joven.

En Coinco es representado en forma de ave de tamaño de una gallina, con las alas muy pequeñas y cerdas en el espinazo.

Sin embargo su figura es generalmente la de una culebra alada, con o sin plumas. Es una especie de vampiro y se alimenta de la sangre de animales. Febrés dice en su Vocabulario: "*pihuchén*, culebra que dicen vuela cuando silba; y él que la ve dicen muere". Havestadt da la misma noticia.

Molina lo pinta como mitad cuadrúpedo mitad ave y opina que no hace daño a nadie y que no se sabe de que se alimenta.

El P. Augusta describe el concepto en que está tenido entre los araucanos actuales. Dice: "*Piwichén* (prob. comp. de *piwon* y de *che*) animal imaginario del cual se da la siguiente

descripción. Tiene el cuerpo de forma alargada como de culebra. Con el tiempo le crecen alas y vuela, pero carece de plumas. Chupa la sangre de gente y de animales, secándoles el cuerpo a sus víctimas. Su silbido que suena *piurit, piurit*, es anuncio de muerte segura, si la persona a quien se acerca al bicho perverso no alcanza mirarlo antes de ser visto por él. Cuando infesta una casa tienen que morir todos sus habitantes, quedándoles como único medio de escapar, el de trasladarse al otro lado de un agua corriente. Hay quienes pretenden haberlo cogido en una fuente con vino. Además hace sobresaliente papel en las visiones y supersticiones de las *machis*. Se supone que un murciélago vampiro que existe en Chile haya dado origen al mito del *piwichén* (1) "Atribúyesele la mortandad entre los animales".

Guevara opina que el mito es de origen totémico. Dice: "De los mitos de origen totémico que tienen su morada en la selva, se cuenta en primer lugar el *Pihuicheñ*. Es una serpiente alada que silba y vuela en la noche, y en los días de grandes calores se adhiere a la corteza de los árboles y deja en ella un rastro de sangre" (2).

En el norte del país el mito es todavía muy común entre la gente del campo, quienes lo llaman el *cuebrón*. Allí asume la forma de una culebra rechoncha, a veces con alas, a menudo sin ellas. Raras veces figura con plumas, pero casi siempre lleva una hilera de cerdas en la espalda. En la provincia

(1) Darwin comprobó la existencia de este vampiro, del cual tuvo la suerte de obtener un ejemplar, en Coquimbo; el que llevó a Europa. Fue descrito por Waterhouse en la *Zoología del Beagle*, recibiendo el nombre de *Desmodus Dobynyi*. Resultó ser un gran murciélago que chupa la sangre de los animales. Reed dice que el *Desmodus rufus* es el original del *piwichén*. No sabemos si son estas dos variedades o si los nombres son sinónimos. De todo modos parece que el mito tuvo su origen en este vampiro que existe o existía en Chile.

(2) Psicología de los Araucanos. p. 321.

de Coquimbo encontramos una forma arcaica del mito que es probablemente la original. Según este mito el *culebrón* o *piguchén* tiene una cabeza en cada extremo de su cuerpo. No tiene plumas ni alas, pero en cambio tiene en ambas cabezas, largas y puntiagudas orejas que le sirven para volar. Decimos que esta forma es probablemente la original, por cuanto, entre la alfarería sacada de las sepulturas precolombianas de la zona, se hallan numerosas piezas con el dibujo de culebras de dos cabezas, algunas de ellas con apéndices ondulados en vez de orejas (1).

En nuestra opinión, muchas de las figuras antropomorfas y zoomorfas que figuran en la alfarería funeraria, como igualmente en las piedras escritas o cubiertas de geroglíficos, que se hallan en tantas partes del país, son representaciones totémicas, y es muy probable que el *piguchén* o culebra de dos cabezas, era el símbolo de algún *tótem* o bien de algún *pillán*, y como tantos otros se ha modificado con el tiempo, olvidándose su verdadero origen.

El *ngüruvilu*—zorro culebra—es otro ser híbrido, mitad cuadrúpedo, mitad reptil. Como todos los demás mitos araucanos, no tiene figura fija y única, sino que varía según la localidad. Empero, generalmente aparece como zorro con

(1) En el atlas que acompaña un trabajo que tenemos listo para la prensa sobre la *Alfarería Chilena*, figuran siete piezas que tienen este dibujo, todas procedentes de la provincia de Coquimbo. Es de notarse que era en esta misma provincia donde Darwin obtuvo su ejemplar del *Desmodus Dorbinyi*. No sabemos como se llamaba el bicho, pero sí, como es de pensarlo, el nombre se tomaba de su grito *piuhit*, la voz *piguchén* o *pihuichén* puede haber significado *gente del piuhit*. Alguna familia puede haber tomado este bicho como *tótem* y así se explicaría el sentido de este apodo. Para seguir más adelante esta suposición, uno de los fundadores de la estirpe puede haberse llamado *piuhit de dos cabezas*, y tendríamos establecido el *pillán* cuya representación figura en las vasijas que hemos mencionado. Naturalmente todo esto es pura hipótesis y no tenemos la menor prueba de que sea la verdadera explicación.

cola de culebra, la cual termina en una garra o uña aguda, larga y encorvada, de que se sirve para prender o sujetar su presa. A veces figura con cuerpo de una gran culebra y cabeza de zorro.

Es anfibio, vive en las aguas y raras veces sale a tierra. Cuando lo hace, tiritita como si estuviera muriéndose de frío.

Solamente es peligroso para los hombres o animales que se internan en las aguas donde tiene su morada. A estos los envuelve con su cola, que es de una potencia enorme, y los arrastra al fondo. Su fuerza es tan extremada que a los hombres a caballo también los arrastra con caballo y todo y los ahoga. A las personas que se ahogan en los ríos, sin volver a salir a la superficie, se las supone llevadas por el *ngüruviu*.

Guevara relata un cuento de un *ngüruviu* recogido entre los indios: "En un raudal siempre se daban vuelta las canoas. Morían algunos de los que iban.

"Había un hombre muy buen nadador. 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 el animal con la cola; lo apretó y lo clavó. El hombre andaba siempre con cuchillo. Sacó su cuchillo y le cortó la cola al animal.

"La cola tenía como dos varas; él la llevó, dicen: 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 y la cola bien larga. Con la cola se lleva a los animales y a la gente" (1).

Creemos que este mito tiene su derivación en una de las antiguas alianzas totémicas entre dos estirpes o linajes; en este caso *ngüru* zorro, y *viiu* culebra. En ciertas regiones, especialmente en la vecindad de los grandes lagos cordille-

(1) Folklore Araucano, p. 102.

ranos, estos dos apellidos y tótemes eran muy comunes, y es fácil suponer que en más de una ocasión, hayan formado alianzas, que darían origen a las familias *ngüruvilu*, apellido que se usaría para distinguirse de los demás *ngüru* y los demás *vilu*, al igual que hacemos en la actualidad agregando el apellido materno al paterno para distinguir la familia.

El *huaillepeñ* es otro mito de orden zoológico; pero cuya forma actual es post-española; puesto que se representa generalmente como mitad ternero, mitad oveja, animales no conocidos en Chile antes de la Conquista. Figura con las patas cortas y torcidas y en general todo el cuerpo deforme. Pero también simula otros animales, es siempre híbrido, tomando parte en su contextura dos géneros distintos.

Talvez su forma más arcaica es la que persiste en el centro del país donde es de apariencia indeterminada, y no se deja ver nunca; pero es muy veloz, fuerte y bravo. Sale de noche y cubre los animales domésticos y los hijos que engendra son siempre contrahechos y torcidos y aún cuando son de la especie de la madre, siempre tienen algunas particularidades que no les son propias. Si encuentra mujeres en los campos de noche, también se acopla con ellas y los hijos que paren son mitad gente y mitad animales. Las mujeres embarazadas que ven a un *huaillepeñ* o que sienten su grito o que sueñan con él dan a luz hijos deformes.

Tanto entre los indios como entre la gente del campo, los niños defectuosos, o los animales contrahechos son considerados hijos del *huaillepeñ*.

Como no existen hembras entre ellos, siempre engendran sus hijos en las de otras especies y todos sus hijos son invariablemente machos.

El *treique* o *trelquehuecuru* es el mito conocido entre el pueblo chileno con el nombre de manta o cuero. Es un animal anfibio que tiene la forma de cuero de vaca o de oveja, cuyo borde está rodeado de ganchos o uñas largas. Vive en el

agua y raras veces sale a la orilla. Coge a los hombres y animales que cruzan o se bañan en la vecindad de su guarida, los envuelve, sugetándolos con sus garras y por constricción los mata.

Lenz le da el nombre de "*chueiquehuecuvu*—animal fabuloso de la mitología chilena, que vive en el agua y hace daño a los que pasan o se bañan. Se puede cazar sólo con un lazo de *Nevín* (planta fibrosa). Estos monstruos se llaman también cueros y mantas, por la forma vaga que se les atribuye".

Según Guevara, cuando sale a la orilla a recibir el calor del sol y quiere volver a su medio normal, levántase un remolino de viento que lo empuja hacia el agua.

En el norte del país, donde la llaman *huecú*, dicen que se le puede cazar, arrojando al agua donde se encuentra, *quiscos* (trozos espinudos de cactus), con los cuales, al enrollarse, se clava, se enreda y muere.

En la misma zona, algunos de sus caracteres corresponden más bien a los del *huaillepeñ*, porque según dicen, espera los ganados a las orillas del agua y los cubre, y los hijos paridos son siempre monstruosos.

La voz se deriva de *thelque* o *threlque*—cuero o pellejo.

A todas luces el *trelque* es un pulpo, que vive en las orillas de las playas y en las bocas de los ríos. En algunos parajes abunda en enormes cantidades.

Colocolo es el nombre araucano de una variedad de gato montés, en un tiempo abundante en toda la Araucanía; pero que ahora se encuentra solamente en las montañas más apartadas de las habitaciones humanas. Es el *Felis colocolo* (Molina) y muy parecido a otra variedad llamada *huiña*—*Felis guigna* (Molina).

Este animal figuraba entre los tótemes y apellidos ilustres del *aillarehue de Marehuenu* y el cacique de este nombre se

halla entre las figuras más prominentes de la época de la conquista española.

Sin embargo, el mito ha perdido este aspecto, y figura como lagartija que chupa la sangre de las personas mientras están dormidas; o bien de un ratón muy bravo que bebe la saliva de las personas dormidas, quienes comienzan a enflaquecerse y secarse, hasta que mueren.

Otros le dan la forma de un pájaro pequeño, pero en la mayoría de las relaciones, es un sér cuya forma no se determina, porque nadie lo ha visto. Grita *colocolo*, chupa la sangre y bebe la saliva de las personas y las que mueren de la tisis lo hacen a causa de estas atenciones del *colocolo*.

Guevara lo hace figurar con los atributos del basilisco, nacido del huevo degenerado de gallina que el vulgo cree procedente del gallo; pero según nuestro parecer, ha confundido el origen de estos dos seres.

Vicuña Cifuentes comentando el mito, dice: "Las dos especies de *colocolos* de que habla Molina, se extinguieron hace muchos años en el país. La imaginación popular no ha tenido pues, obstáculo ninguno para atribuir al mito actual las formas mas peregrinas (1).

Este autor incurre en un error al considerar completamente extinguida en el país la especie, porque han ingresado ejemplares de ambas variedades al Museo Nacional, no hacen muchos años, y en 1906, antes de incendiarse el Museo de Historia Natural de Valparaíso existían allí, ejemplares de las dos variedades.

Otro mito indígena es el *Thavco*, llamado en Chiloé donde todavía persiste, *Thrauco*. El *thrauco* puede ser de sexo masculino o femenino y por su forma y atributos se parece a los súcubos e incubos europeos de antaño; aunque tiene algunos adjuntos que estos no tenían.

(1) Mitos y Supersticiones. p. 335.

Pero cedemos la palabra a Francisco Cavada, quien ha escrito extensamente sobre las supersticiones y los mitos de Chiloé, y nos proporciona muchos datos que, según nos advierte, "a fuerza de paciencia y constancia hemos podido recoger entre nuestros campesinos. "Dice: "El *Thrauco* persigue a las mujeres: es de pequeña estatura; molesta a los moradores de una casa casi hasta hacerlos desesperar.

"El *thrauco* tiene por morada habitual los troncos y a veces las copas de los árboles; su indumentaria, incluso el sombrero, que es de forma cónica y semejante a un cucurucho, es toda de *quileña* (enredadera, *Luzuriaga erecta*); sus pies, sin talón ni dedos son unos munones informes, su aspecto es aterrador y espeluznante, y su mirada, como la del basilisco, mata a la persona que aun no ha reparado en él, o bien, la deforma espontáneamente, dejándola con el cuello torcido y sentenciado a morir antes del año. Sin embargo, por una justa compensación, parece como el basilisco, si ha tenido la desgracia de ser avistado primero.

"El *thrauco* tiene diversos nombres y así se le llama *fiura feura-fealdad*, *huelli—hueye*, *pompón del monte* etc. los cuales más propiamente son insultos de que se vale el vulgo para alejar al monstruo.

"El *thrauco* anuncia su visita a una casa enviando sueños lúbricos a las personas de sexo opuesto, y transformándose en esos sueños en un joven de buena presencia o en un religioso. *Sunt feminae quae noctu a monstro opprimuntur; quis vero usque adeo insaniat ut tam vafris puellis fidem habeat Nonne talia fingunt est parentum iram effugiant*

"Con relación a la *thrauca*—llamada también *huella* (2) solo sabemos lo siguiente: *Vir qui Thraucam somniat cum*

(2) *Huelli-huella* son formas modernizadas del término *hueye*, sodomita, usado al hablar de los antiguos *machis*, quienes practicaban el vicio nefando.

viro coibit, talvez a causa de la abominación del acto, simbolizada en este horrendo vestigio.

“El *thrauco* desflora a las doncellas que vagan por la montaña: superstición funesta que no pocas veces asegura la impunidad de las culpables, dando alas al vicio y a la licencia.

“Varias son las maneras que tiene el *Thrauco* de manifestar su presencia: unas veces hace oír un ruido ensordecedor, semejante al de una tropa de animales bravíos que fueran pasando atropelladamente; otras, semeja a un hachero que se ocupa en derribar los palos en la montaña; otras, se muestra repitiendo, en son de fisga, las voces o gritos o golpes de la hacha de los labradores, a quienes es difícil convencer de la verdadera causa de estas repercusiones del sonido; otras, deposita sus materias fecales en los troncos de los árboles o en los umbrales de las viviendas; todo esto cuando no tiene a bien exhibirse en su propia espantable forma, que es causa de tantos maleficios y desgracias.

“Estos maleficios, a más de los enumerados, son las jorobas, las parálisis facial, el tullimiento o dislocación de los huesos, el tortícolis, el decaimiento o delgadez con que algunas veces suele amanecer el cuerpo, la muerte en corto plazo para él que ha tenido la desgracia de pisar o solo mirar sus deposiciones, el malograrse el carbón que se está haciendo en la hornada y el cual, al arder en el brasero, chisporrotea sin cesar etc. etc.” (1).

Entre los indios huilliches del sur del Toltén, este mito presenta algunos caracteres que lo relaciona directamente con los *calcu* o brujos.

Según los datos que hemos podido recoger, los *thavco* o *trafco* eran: 1.º Los *iwumche* que quedaban libres después de

(1) Chiloé y los Chilotes, por Francisco J. Cavada. Revista de Folklore Chileno. Tomo V. Trabajo publicado en los núms. 7 a 14 de la Revista Chilena de Historia y Geografía. Santiago 1914.

la muerte de sus amos; 2.º Los espíritus de los brujos, cuyo cuerpo había sufrido algún accidente que les impedía volver a él; y 3.º La forma asumida por ciertos brujos cuando querían proseguir su oficio durante las horas de luz.

Algunos dicen que los brujos en sus actos sexuales, sufrían una perversión de instinto y cometían prácticas nefandas y otras abominaciones: de noche visitaban los objetos de sus deseos lúbricos, después de haberles producido un profundo sueño. Otros creían que los sueños lúbricos eran hechos efectivos, y que recibían verdaderas visitas de los *thavco*.

Indudablemente existen numerosos otros mitos que tienen un fondo indígena; pero muchos de ellos hoy se encuentran tan contaminados con el elemento extraño que no se pueden conciliar con el modo de pensar o con la imaginación de los indios, y por tanto los omitimos.

Los cuentos de hadas y los cuentos fantásticos de origen europeo, han dejado huellas tan profundas en la mitología y las supersticiones de los araucanos modernos, que es en extremo difícil extricar lo que es de pura cepa indígena.

En semejante caso se hallan los mitos del *alicanto*, el *caleuche* o buque fantasma, la *calchona* o viuda de los españoles, los *sechu* o duendes, el *lampalagua*, ser en forma de reptil que devora todo lo que se encuentra por delante, la *pincoya* o sirena, etc. etc. Basta recorrer los cuentos recogidos por Lenz, Guevara, Manquilef, Vicuña Cifuentes, la Sra. Sauniere, Cavada y otros para reconocer la verdad de esto, y por consiguiente no los reproducimos por estimar que no reflejan la verdadera mentalidad del araucano.

CAPITULO XVII

LOS ARAUCANOS MODERNOS Y LAS MODIFICACIONES EN SUS
COSTUMBRES Y CREENCIAS.

El cambio de filiación.—La adopción del apellido paterno.—Desaparecimiento del *levo*, del *rehue* y del *aillarehue* como entidades geográficas y sociales.—Con la Conquista Española se acaba el totemismo.—Decadencia del culto de los antepasados.—El *pillán* se transforma en sér legendario.—Las costumbres tradicionales se modifican por el contacto con los europeos.—Los efectos producidos en las costumbres por las constantes guerras.—Sobrevivencias.—Ignorancia de los araucanos respecto de su pasado.—La población indígena actual.—Conclusiones.

* Hemos demostrado que, en todo el país, a la llegada a Chile de los españoles, los hijos heredaban el apellido de sus madres, debido al sistema totémico que imperaba, y que por la misma causa, las mujeres heredaban las propiedades.

Entre los araucanos, empleando este término para hablar de todos los indios que habitaban entre el Itata y el Golfo de Reloncaví, sin tomar en cuenta su origen, el padre de la familia había llegado a establecerse, generalmente, sino siempre, como jefe de la familia en todo lo que no se refería al tótem.

Posiblemente entre los huilliches al sur del Toltén, el cacicazgo perdurase en manos de las mujeres; pero no hemos encontrado pruebas claras al respecto, aunque en esa región, los derechos femeninos eran firmemente establecidos en muchas fases de la vida social.

En tiempo de la conquista, el totemismo estaba aún potente en todo lo referente a la organización social; pero pasaba por un período de transición debido a modificaciones introducidas por el cambio del sistema matrimonial, que parece haber sido reciente.

Es indudable, a juzgar por los términos empleados para denominar los diferentes grados de parentesco, por los vestigios de costumbres anteriores, por prácticas pertenecientes a otras condiciones desaparecidas, que, en un tiempo no lejano, la familia debía haber residido en la agrupación materna y nó en la paterna como hacía a mediados del siglo XVI.

Fuese esto como fuese, poco a poco comenzó a reforzarse la posición del padre en la familia; y en vez de ser simplemente el marido de la mujer, llegó a ocupar el lugar de jefe de la familia, puesto que antes pertenecía a la madre.

Durante la supremacía de la línea femenina, los casamientos debían haber sido casi siempre monogámicos. En los casos excepcionales, el hombre se habría casado con dos o más hermanas, o bien con primas de su primera mujer que serían todas del mismo tótem y apellido.

El primer cambio transcendental en este sistema, fué cuando el hombre, en vez de ir a vivir en la agrupación de su mujer o mujeres, comenzó a llevar a éstas a su propia agrupación, y formar allí su hogar. De esta manera llegó a ser dueño de la propiedad que cultivaba, de la casa que construía y de los animales que lograba reunir. Antes, todo esto era de la mujer y del grupo a que ella pertenecía. Al llevar a la mujer a su propia casa, el hombre no solamente demostraba su independencia, convirtiéndose en verdadero jefe de familia, sino que dió el primer golpe a la libertad de la mujer.

En el estado anterior, el grupo familiar a que pertenecía la mujer, adquiría un nuevo elemento de ayuda y de protección, con cada mujer que se casaba; pero con el cambio, no solamente se privaba de esta ventaja, sino que también perdía un valor efectivo, cual era la mujer.

Para compensar esta pérdida, el padre o los parientes de

la mujer que se casaba, exigían una remuneración, y se estableció la compra de ella.

Inaugurada esta costumbre, llegó a ser lícito al hombre adquirir por compra, cuantas mujeres sus medios le permitían.

Cuando el hombre iba a vivir en la agrupación de la mujer, no podía casarse sino con mujeres de esa misma agrupación, quienes eran todas del mismo tótem y apellido. Al emanciparse, comenzó a comprar sus mujeres donde quería, sin importarle que fuesen todas del mismo tótem, y en las familias poligámicas sucedía con frecuencia, que se formaban varios grupos totémicos en su seno. Cada mujer con sus hijos formaban un grupo de distinto apellido, salvo en el caso en que dos o más mujeres fuesen hermanas o miembros del mismo tótem.

Como consecuencia de este estado de cosas, frecuentemente se formaban en la familia, divisiones cuyos intereses no siempre eran comunes y aún podían ser antagónicos. Esto provocaba situaciones que restaban de la dignidad y potestad del padre, quien en los comienzos del nuevo régimen, tenía poco poder verdadero. Esto fué notado por los primeros cronistas quienes dejaron constancia de ello en sus escritos.

Indudablemente la influencia del padre se cimentó con la gradual adquisición de propiedades en tierras y en animales. La primera no era posible cuando el padre residía en la agrupación de la mujer, por cuanto ella y sus parientes consanguíneos eran dueños de las tierras y el marido las ocupaba solamente en derecho de su mujer, pero cambió cuando llevaba consigo a ésta.

La propiedad en animales se incrementó enormemente después de la conquista española y la introducción al país de los animales domésticos europeos—el caballo, la vaca, la oveja y el cerdo, etc., los cuales encontrándose un medio propicio, se propagaron de una manera prodigiosa.

Con el establecimiento del nuevo régimen, el padre llegó a ser dueño de todas estas fuentes de riqueza, las cuales, al morir, dejaba a sus herederos. Estos, según las costumbres aun vigentes, no eran los hijos, que lo eran únicamente de la madre, sino los hermanos del difunto, quienes eran de su propio tótem. Pero poco a poco se hacían notar los inconvenientes de este sistema, y esto produjo una nueva modificación en las costumbres. Se principió a reconocer la paternidad del marido, que antes había sido una cosa sin importancia y se estableció como herederos de este, a los hijos de la primera o legítima mujer. Así llegó a reconocerse el verdadero parentesco entre padre e hijos, que antes había sido solamente subsidiario.

A la vez, fué un fuerte golpe contra el totemismo, el cual había producido una concentración de poder en manos de la mujer y sus parientes. En el régimen anterior, los miembros de una agrupación eran en su mayor parte del mismo tótem, y el grupo se aumentaba y se fortalecía con cada nuevo nacimiento. Ahora todo esto se cambiaba y el clan se debilitaba con la salida de sus mujeres y su repartimiento en grupos diferentes, mientras que las mujeres casadas que ingresaban eran todas de otros tótemes, como lo eran igualmente los hijos nacidos de estos matrimonios.

Al llevar mujeres de diferentes tótemes a formar parte de la misma familia, se establecía en ella distintos *dev* y mientras no estaba bien cimentado el poder del jefe como padre de todos sus hijos, había poca verdadera cohesión en el grupo familiar. Sin embargo, esta falta se iba reemplazando lentamente por la comunidad de intereses, y principiaba a decaer la importancia del tótem.

Por algún tiempo, cada *dev* mantenía más o menos intacto todo lo relacionado con su propio tótem, pero, con el tiempo se comenzó a dar lugar preferente al tótem paternal, como tutelar de la familia, hasta que la dificultad material de

cumplir con todas las obligaciones sociales y religiosas del totemismo establecidas por un régimen ya desaparecido, provocó la decadencia y muerte de todo el sistema.

El último vestigio de ello, y el que demoró más en desaparecer, fué la manera de apellidarse. La costumbre de tomar el apellido de la madre sobrevivió en quizá más de dos siglos a todas las demás prácticas totémicas, las que poco a poco desaparecieron en tal modo, que, en el siglo XVII, los indios ya habían olvidado casi todo lo relacionado con el totemismo.

Es indudable que la conquista española y el consecuente cambio del modo de vivir de los indígenas fué uno de las causas principales de esta modificación rápida en sus instituciones.

Antes de este acontecimiento, los indios no tuvieron un enemigo general y hereditario, ni ninguna lucha racial en que se interesaban todas las diversas tribus. Sus guerras habían sido parciales, intervecinas y reducidas a unos grupos con otros. Por tanto, al llegar los españoles, no tenían en un principio, ninguna organización, ni civil ni militar, que pudiera hacerse cargo de la situación ni encarar el nuevo peligro.

Más tarde, cuando, en defensa de su patria y de su libertad, se vieron en la necesidad de aliarse constantemente y procurar una nueva organización militar; tuvieron que abandonar muchas de sus antiguas costumbres, prejuicios y preocupaciones totémicas, en vista de sus presentes apuros.

Los grupos totémicos perdieron luego su preponderancia y el militarismo estableció nuevas jerarquías en que los antiguos lazos de consanguinidad no siempre tuvieron el papel prominente que hasta entonces. La organización civil y social tuvo que ceder en lugar a la nueva organización militar.

Las constantes guerras, las epidemias resultantes de un contacto prolongado con otra raza, la esclavitud obligada,

la emigración de una parte de la población para evitar estos males, y otros factores, produjeron una notable disminución en la raza indígena; y no es exagerado decir que cincuenta años después de la llegada de los españoles, los indios se habían reducido a menos que la mitad, y en el siglo siguiente la disminución continuaba en casi idénticas proporciones.

Una de las causas de esto residía en la gran reducción en el número de los nacimientos entre los indios. Con el establecimiento de las encomiendas en las regiones sometidas, los hombres, en su mayor parte, se destinaron al trabajo de las minas, y las mujeres a las faenas domésticas. Esta separación de sexos produjo como era natural, una disminución considerable en el número de los niños nacidos. Cosa parecida sucedía entre los indios no sometidos. Los varones pasaban la mayor parte de su tiempo en la guerra y permanecían en sus casas solamente durante los meses del invierno, cuando por lo intransitable de los caminos hubo cesación de hostilidades.

En tiempos de paz, las condiciones de la vida habían cambiado radicalmente para los indios. Los españoles habían introducido nuevos animales domésticos y nuevos cereales; los que en breve tiempo eran adoptados por los indios. Con esto, aumentaron las tareas agrícolas y ganaderas de los araucanos, lo que vino a afianzar más la posición del padre en la familia.

Antes de la invasión española, los grupos totémicos, los clanes y las tribus habitaban desde tiempos inmemoriales los mismos lugares, lo que tuvo por resultado la estabilización del totemismo. Con las guerras y constantes incursiones de los españoles, quedó quebrantada en gran parte esta costumbre tradicional. Para escapar a sus enemigos, los indios, huyendo de la vecindad de los fuertes y ciudades, tuvieron que emprender constantes emigraciones y refugiarse en localidades menos amagadas, no una vez, sino con

frecuencia, con el consiguiente rompimiento de los antiguos lazos de consanguinidad y de agrupaciones totémicas.

Por estas y otras causas, se puede decir que a mediados del siglo XVII el sistema de tótemes imperante a la llegada de los españoles, había desaparecido para siempre, quedando solamente como vestigios de él, la manera de apellidarse y algunos de los ritos y ceremonias de su culto.

En lo esencial el padre había tomado definitivamente su lugar como jefe de la familia y de la parentela, aun cuando por siglo y medio después, los hijos seguían denominándose por los apellidos de sus respectivas madres.

Solamente a principios del siglo XIX, encontramos un verdadero movimiento en el sentido de cambiar esta filiación. Con la terminación de la guerra de la independencia de Chile y la cesación de las hostilidades entre los indígenas y españoles que había durado cerca de tres siglos, las familias indias más importantes comenzaron a radicarse de una manera más estable.

Durante las guerras, algunos de los jefes militares indígenas habían logrado establecerse como feudatarios y con la importancia ya concedida a ellos comenzaron a imponer sus apellidos a sus descendientes (1), y antes de mucho había desaparecido completamente el sistema de filiación materna, y hoy ni siquiera queda recuerdo entre los indios de haber existido semejante costumbre.

Al decaer el totemismo araucano, la organización civil y social correspondiente a este régimen también decayó y desapareció en gran parte. Las *müchulla*, los *cahuines*, y los *levos* que eran las divisiones sociales y geográficas de esta institución se disolvieron para dar lugar a las agrupaciones en que el hombre era jefe y la vida se arreglaba más en

(1) Constancia de este hecho se encuentra en una de las obras de don Tomás Guevara —*Las Últimas Familias Araucanas*— publicada en los Anales de la Universidad de Chile. Santiago 1911.

conformidad con las nuevas condiciones. A partir de los primeros años del siglo XVII no hallamos más mención de estas divisiones en los documentos oficiales o particulares.

No obstante, las denominaciones *rehue* y *aillarehue* continuaron en uso por mucho tiempo después; no con sus antiguos significados indígenas, sino con otro puramente geográfico, introducido por los españoles, quienes en vez de inventar nuevos nombres, adoptaron voces existentes, modificando su sentido para que llenasen el objeto deseado.

La voz *aillarehue* que originalmente se refería a la tribu, o grupo de personas o familias que reconocía un origen ulterior y remoto, cambió su significado para referirse en seguida al territorio ocupado por esta entidad y su traducción al español era provincia. Así los cronistas, al escribir de cosas de la Araucanía empleaban indistintamente las dos palabras.

El *rehue*, en vez de ser el lugar de reunión para todas las ceremonias culturales de la división de la tribu que reconocía el mismo grupo de tótemes, llegó igualmente a significar la subdivisión de la provincia o *aillarehue* habitada y poseída por estos grupos. Las otras divisiones menores recibieron el nombre de reducciones.

De esta manera se ve que las condiciones introducidas por la conquista española, acabaron con muchas de las costumbres tradicionales de los araucanos y como durante el primer siglo de la ocupación, ningún cronista se dedicó al estudio o a la relación de estas costumbres, muy poco se sabe de la organización de sus antiguas instituciones, y solamente después de una revisión prolija de los documentos de la época, y una reunión de datos fragmentarios, se puede esbozar su probable constitución.

La desaparición de los tótemes y la disgregación de los grupos totémicos no pudieron menos que acarrear modifi-

caciones en el culto de los araucanos, el cuál como hemos visto, se basaba en dicha institución.

El *pillán*, que antes era el antepasado del grupo consanguíneo que reconocía el tótem inaugurado por este, y heredaba el apellido derivado de dicho tótem, poco a poco perdió este carácter restringido. Los grupos ya se constituían de otra manera y contenían elementos de muchos diversos tótemes y apellidos, cosa que aumentaba con el tiempo y la extensión de la poligamia.

Las agrupaciones familiares y comunales, antes homogéneas, se convertían en heterogéneas y sus antepasados y tótemes eran diversos. Este estado de cosas no pudo durar. Lentamente el tótem y las instituciones edificadas en su torno desaparecieron, y los *pillanes* particulares se convirtieron en un ente único, que llegó a reconocerse como el antepasado nacional, y este es el estado cultural descrito por la mayoría de los cronistas y la totalidad de los escritores modernos.

Sin embargo quedan en el folklore araucano vagos recuerdos de estas instituciones desaparecidas, en los nombres, ritos, ceremonias y costumbres tradicionales, que no pueden explicarse sino refiriéndose a una época anterior, ya olvidada.

A estos recuerdos de antaño debe ascribirse la multiplicidad de *pillanes* mencionada por Rosales y Molina.

El *pillán* de algunos de los principales de los antiguos linajes, como el *Marehuenú*, el *Epunamún*, la *Anchümalhuén*, el *Recupillánhuentru*, el *Trañmaleufu* etc., continuaban en la memoria de sus descendientes, pero ya no como objeto de culto, sino como seres legendarios y poco a poco iban transformándose en mitos.

Otras costumbres de los indios también sufrieron grandes alteraciones después de que se pusieron en contacto con los europeos.

En primer lugar, la introducción del trigo y otros cereales aumentó considerablemente sus medios de alimentación y dentro de pocas generaciones los cereales indígenas, a excepción del maíz habían desaparecido en favor de los nuevos, a la vez que estos dieron un gran incremento a la agricultura indígena.

Antes de la introducción de los animales domésticos europeos, el único ganado poseído por los araucanos era unas pequeñas tropas de *chilihueques* o llamas, y en la alimentación de los indios, apenas entraba la carne. Posteriormente llegaron a poseer grandes manadas de ovejas, vacas y puercos y la crianza de aves de corral, especialmente la gallina, tomó grandes proporciones.

El caballo vino también a modificar grandemente sus medios de movilización, su sistema de alimentación y de hacer la guerra. Debido a su ayuda, podían extender sus correrías, y en los siglos XVII y XVIII recorrían las pampas argentinas llegando hasta el Atlántico.

Las constantes guerras tuvieron por resultado la formación de alianzas que muchas veces terminaron en el establecimiento de grandes feudos, bajo el dominio de los más célebres jefes militares. Estos jefes, elegidos en primer lugar por sus capacidades guerreras, lograron establecer jerarquías hereditarias, las que con el tiempo llegaron a convertirse en el patrimonio de las grandes familias.

Cada uno de estos jefes feudales era como monarca dentro de su propio territorio, y como no existía ningún gobierno central, eran acatados y obedecidos, cada uno dentro de su propia esfera. Eran completamente independientes unos de otros, y solamente se federaban para atacar o repeler a los aborrecidos españoles, o para hacerse la guerra mutuamente.

Las modificaciones en el culto de los indios chilenos, también provinieron en parte de la continua propaganda hecha entre ellos de las doctrinas cristianas llevada a cabo por los

abnegados misioneros, quienes durante más de tres siglos arriesgaron sus vidas en su afán de evangelizar los naturales.

Hemos explicado como una de las razones principales del poco éxito de las misiones era la falta de comprensión de la mentalidad indígena y una mala interpretación del significado de su culto, de sus ceremonias y de sus ritos, y a la vez la falta de ideas abstractas en los conceptos de los indios.

Los misioneros se hallaron coartados por la dificultad de expresarse de una manera comprensible a los naturales, porque no existían en su lengua voces capaces de explicar lo que les querían inculcar.

Para remediar esto, se valieron de aquellas voces araucanas que parecían mejor llenar el objeto; pero el empleo de palabras que tenían un valor determinado y material para los indios, solamente produjo una confusión y en muchas ocasiones convenció a los indios que los misioneros obraban de mala fe o bien no sabían de lo que hablaban. A veces también produjo resultados que eran contrarios a los que buscaban. Así por ejemplo, al hablar del *huenu*—cielo—el indio entendía simplemente el firmamento, la bóveda celeste que estaba a su vista, sin comprender en absoluto la idea de la gloria que quería significarle el misionero; y cuando para reforzar esta idea, hablaba este del *huenumapu* el oyente creía que se hablaba de una tierra de los muertos, oculta en el firmamento, pero dándole el significado que tenía en sus propias ideas de la vida futura.

No eran más felices cuando trataban de explicar la idea de Dios. No existía semejante concepto entre los araucanos, ni voz en su lengua para expresarla. Cuando hablaban del *pillán* en este sentido, y trataban de explicar que no había más que un solo Dios, quien era el mismo para el indio como para el español, los araucanos, quienes miraban a su *pillán* como el antepasado, sabían que los misioneros se equivocaban. Pero para la mayoría de los sacerdotes españoles el

pillán era el demonio, y no hallaban palabra para explicar quien era Dios. Para suplir esta falta inventaron la voz *Ngenchén*, que literalmente significa dueño o dominador de los hombres o de la gente. Existían en el lenguaje cultural de los araucanos, una serie de palabras de esta misma construcción, como *ngenco*—dueño del agua, *ngenuenu*—dueño del firmamento, *ngenlavquén*—dueño del mar etc., pero estas eran nombres de personajes verdaderos, los jefes de las sociedades esotéricas, como también, a menudo los símbolos visibles de sus tótemes, en todo caso seres reales. Los indios al oír hablar a los españoles del *Ngenchén*, creían que se trataba de un *pillán* o de un tótem de ellos, y por consiguiente les interesaba solamente de una manera casual.

Con mucha posterioridad, y especialmente después de la última pacificación de la Araucanía, el término se ha arraigado en el lenguaje religioso de los indígenas, y ha reemplazado casi completamente al antiguo *pillán*, cuya personalidad se ha ido olvidando.

Sin embargo, atribuyen al *Ngenchén* muchos de los atributos del *pillán*, como se ve en las invocaciones; algunas de las cuales hemos reproducido, y es solamente la generación actual, educada en las escuelas de las misiones, la que ha podido formarse una idea más o menos cabal de la deidad a quien ahora dirigen sus oraciones, y aún para esto, en la mayoría de casos la denominan Dios, para distinguirlo de los entes antiguos *Ngenchen* y *Pillán*.

A pesar de todas estas modificaciones, las costumbres de los actuales araucanos encierran numerosos detalles que solamente se pueden explicar refiriéndoselos a una época anterior, cuando tenían un significado real y verdadero que hoy se ha olvidado.

Estas sobrevivencias se notan todavía en la nomenclatura de los grados de parentesco, aunque estos no tienen hoy el valor que antes tenían; en el sistema matrimonial de compra

de la mujer; en la poligamia o pluralidad de mujeres; en la manera de heredar, en que el heredero no es siempre el hijo mayor del padre de la familia, sino el de la primera mujer, independientemente del orden de su nacimiento; en sus curaciones o *machitunes*; en sus rogativas o *ngillatunes*; en la dualidad de sexo de su *ngenchén*; en el respeto que demuestran a las piedras, ríos, lagos, montes etc. que eran las moradas de sus antiguos tótemes; en sus cuentos, leyendas, mitos y supersticiones; y en mil detalles relacionados con sus funerales y su preocupación respecto de los espíritus de sus muertos.

Estas costumbres perduran sin que el indio sepa, en muchos casos, porque, y menos aún como se originaron. La única explicación que puede dar es la mayor parte de estas costumbres, es que las sigue porque así lo hacían sus antepasados de quienes él las ha heredado. De estos antepasados, de la vida o historia de la nación o aún del grupo a que pertenece nada sabe y su memoria no retrocede más allá de la tercera generación, y aún así sus recuerdos son borrosos y poco definidos.

En el caso de algunas de las familias más importantes, se recuerda la genealogía desde la fundación de la actual estirpe de apellido paterno, pero estas raras veces van más atrás de la tercera o a lo sumo de la cuarta generación, y muchas veces lo único que sabe de ellas es la lista de los nombres de los ascendientes.

A raíz de la guerra de 1880-1881, la pacificación de la Araucanía y la colonización de la zona, la población indígena se estimaba en 70 a 80 mil personas.

Desde aquél entonces, el pueblo araucano ha aumentado progresivamente en número y según el censo de 1920, pasa de 105,000, y no faltan quienes creen que dicha cifra está demasiado baja.

La comparación de los últimos dos censos indica un aumento de 4,000 en trece años.

	CENSO DE 1907	CENSO DE 1920
Hombres.....	49,719	51,946
Mujeres.....	51,399	53,216
Total.....	101,118	105,162

En la actualidad, según las cifras anotadas en el último censo, 7,956 saben leer y este número se descompone en 6,052 hombres y 1904 mujeres.

El censo de 1907 clasifica de paganos a 24,000 de estos indios, e incluye a los demás entre los habitantes que profesan cultos cristianos; pero advierte que se han dicho cristianos, aunque sus prácticas poco difieren, por regla general, de las de los paganos.

De todo modo, con la pacificación del territorio, su colonización y su ocupación por elementos chilenos, la situación de los indígenas ha cambiado radicalmente durante los últimos cuarenta años.

Antes de 1880 las provincias de Malleco y Cautín y una parte de las de Bío-Bío, Arauco, Valdivia y Llanquihue eran pobladas casi exclusivamente por los indios. Actualmente la población de estas provincias es la siguiente:

	Total	Indios
Arauco.....	60,283	4,980
Bío-Bío.....	107,072	1,372
Malleco.....	121,429	11,815
Cautín.....	193,628	58,305
Valdivia.....	175,141	19,723
Llanquihue.....	137,206	8,957
Totales.....	794,759	105,162

Resulta que ahora los indios forman solamente el 13% de los habitantes de su antiguo territorio. Esto ha permitido el establecimiento entre ellos de numerosas misiones y escuelas para indígenas. En una conferencia dada recientemente por el P. Amberga, de las misiones de los Capuchinos, de Baviera, declaró este sacerdote que en la actualidad asisten más de 4,000 indios a las escuelas mantenidas por la Orden en la Araucanía, y es probable que otros tantos asisten a las demás escuelas regentadas por las misiones anglicanas y en las del Estado.

La proximidad de los numerosos pueblos fundados en la región durante los últimos cuarenta años, los ferrocarriles que cruzan la zona, la introducción de maquinaria agrícola y otros adelantos de la civilización moderna han contribuido mucho a modificar las costumbres y aun el modo de pensar del indio, y hacen que cada día sea más difícil escudriñar sus antiguas prácticas, ideas y creencias. Actualmente se hallan pocas de las condiciones expuestas en este estudio y hasta el recuerdo de la mayor parte de ellas ha desaparecido. Solamente después de registrar minuciosamente las antiguas crónicas, los documentos de épocas pasadas y de cotejar las noticias así laboriosamente reunidas, con las de otros pueblos de igual o parecido estado cultural, comparándolas con criterio sereno y amplio, se puede vislumbrar la vida y mentalidad de los araucanos del tiempo de la conquista.

De nuestro estudio creemos poder establecer las siguientes conclusiones:

- 1.ª Que al llegar los españoles a Chile, los indios del país estaban organizados por un sistema totémico;
- 2.ª Que heredaban el tótem y el apellido por línea femenina;
- 3.ª Que el apellido se derivaba del tótem;
- 4.ª Que el tótem entre los araucanos no era sinónimo con el antepasado común de quien el grupo totémico se supo-

nía descender, sino que era un sér con que éste había formado una alianza;

5.^a Que el sistema social se hallaba en un período de transición, ya que el padre era generalmente reconocido como jefe de la familia. Se le reconocía la paternidad y sus hijos heredaban sus bienes materiales y sus dignidades, a pesar de la filiación materna;

6.^a Que el cambio repentino de condiciones, consecuente a la Conquista Española, concluyó con el totemismo y afianzó la posición del padre como jefe de la familia;

7.^a Que la religión de los araucanos era el culto de los antepasados, sin que reconocieran ninguna deidad;

8.^a Que el *Pillán*, respecto del cual se han escrito muchos absurdos, no era otra cosa que el antepasado fundador del respectivo linaje. Durante el régimen del sistema totémico el *Pillán* no era un sér único, sino múltiple, puesto que cada linaje tenía su propio *pillán*, distinto de los de otras estirpes.;

9.^a Que, como entre todos los pueblos poco civilizados, la magia desempeñaba un papel preponderante en la vida y las creencias de los indios chilenos y era la base de muchas costumbres que parecen extrañas o ridículas;

10.^a Que vestigios de muchas de estas antiguas costumbres y creencias sobreviven en la actualidad, sin que los indios sepan lo que significan o donde han originado.



APENDICE I.

LAS DIVISIONES GEOGRÁFICAS DE LA ARAUCANÍA EN EL SIGLO XVI.

Por los detalles que hemos logrado sacar de los documentos y publicaciones del siglo XVI, hemos podido establecer que a la llegada de los conquistadores españoles, existían al sur del río Itata, sin tomar en cuenta Chiloé y las demás islas, 50 o 51 *aillarehues* o tribus independientes.

La mayor parte de estas las hemos podido situar dentro de límites geográficos más o menos aproximados; pero quedan cuatro o cinco claros, cuyos nombres, hasta ahora, no nos ha sido posible determinar de una manera segura. Tentativamente hemos dado a estas comarcas dudosas, los nombres con los cuales se conocían en los siglos XVII y XVIII, según los documentos de aquellas épocas, sin saber si estos fuesen los originales. De todo modo las hemos dejado con letra cursiva, y pueda ser que más tarde se podrá rectificar cualquier error.

Solamente en algunos casos hemos podido indicar los *rehues* o *levos* de que se componían los *aillarehues*. Al sur del Toltén, raras veces aparecen estas denominaciones en

los documentos y son reemplazados por la nómina de los *cahuines* o *cavies*. Sin embargo, algunos de los cronistas indican el número de los *rehues* o reducciones que corresponden a cada *aillarehue*, y éstos concuerdan muy de cerca con el número que debían existir, al dar a cada *aillarehue* los nueve *rehues* que indica el significado de su nombre; *ailla* nueve.

Posiblemente el número de *rehues* que hemos calculado—470—sea menor que el verdadero, porque entre los *aillarehues* cuyas divisiones son conocidas, no siempre corresponden las nueve fundamentales. Algunos tienen mayor número, y puede suceder lo mismo con algunos otros. Sin embargo, en los casos en que no tenemos seguridad, hemos calculado sobre la base de nueve, de manera que la cifra que damos sería siempre la mínima.

Sabemos que esta lista está muy incompleta; pero la reproducimos con la esperanza que otros investigadores, más afortunados, puedan poco a poco llenar los vacíos que dejamos.

Para los efectos de establecer zonas, hemos adoptado los cinco *vutanmapus* conocidos a los indios del siglo XVIII, agregando a ellos la región situada entre el Itata y el Bío-Bío, que en tiempo de la conquista era uno de los baluartes de los indígenas, y zona bastante poblada.

En esta última zona, existían seis *aillarehues*, a saber:
Coelemu (bosque de lechuzas) llamado por los españoles, Gualemo; el distrito entre los ríos Itata y Bureo.

Los *levos* que hemos podido establecer son: Coelemu, Otohue y Coihueco.

Peguco (agua del peumo) llamado Penco por los españoles; entre los ríos Bureo y Andalién.

Levos conocidos: Talcahuenu, Aquelpangue, Andalién, Arana, Puchacay.

¿*Rere?* (*pájaro carpintero*) ambos márgenes del río Claro.

Levos conocidos: Huelen-Huelen, Cahuiñungue, Guachumávida, Talcamávida.

Hualqui, al norte del Bío-Bío, entre el río Quilacoja y el mar.

Levos conocidos: Laleufu, Yecotún, Hualqui, Talcahuenu, Quilacoja.

Llanacamilla (cháquira de oro) llamado generalmente Llanacamilla en los documentos; entre el Itata y el Bío-Bío o con más precisión entre los actuales pueblos de Yungay y Los Angeles.

Levos conocidos: Tolmilla, Quelenmapuco.

Rarinleuvu (*Ralinleuvu*, la mitad del río) entre los ríos *Nivequetén* (Laja) y el Bío-Bío, al oriente de Los Angeles. No conocemos ningún *levo* de este *aillarehue*.

En la región de la costa, entre el Bío-Bío y el Toltén, o sea el *Vutanmapu* llamado *Lavquenmapu* habían también seis *aillarehues*, a pesar de que el P. Valdivia habla de cinco, pero después del año 1573, debido a la gran disminución de la población, los dos *aillarehues* de Licanlebo y Ranquihue se fusionaron, llevando el nombre del primero.

Los *aillarehues* de esta división eran:

Marihuenu (diez cielos) llamado también *Huenurehue* (lugar de los *huenu*), la parte norte de la actual provincia de Arauco, desde el Bío-Bío hasta el Carampangue, entre la cordillera de Nahuelbuta y el mar.

Levos: Neculhuenu, Pailahuenu, Tolpillanca, Antühuenu, Colcura, Marihuenu, Huenurehue, Chechelevo, Coñilevo, Quiapeo, Cahuiñhuenu, Tuben. Total 12 *levos*.

Arauco (Raghco ? agua gredosa) desde el río Lebu hasta la bahía de Arauco, entre Nahuelbuta y el mar.

Levos: Panguerehue, Millarúpu, Llaghuapi (llamado

Lavapié por los españoles), Quidico, Quiapo, Levo (Lebu) Colico, Arauco, Andalicán.

Tucapel. La parte sur del departamento de Lebu y el norte de el de Cañete, hasta el río Lleu-Lleu.

Levos: Molhuilli, Lincoyán, Pilmaiquén, Tucapel, Paicaví, Ancalemu, Thomelemu, Cayucupíl, Ilicura, Vutalevo.

Licaniebu (levo de los *licanes*) entre los ríos Lleu-Lleu y Tirua, entre Nahuelbuta y el mar.

Levos: Chamacodo, Lemolemo, Villoto, Colcuimo, Relomo, Pillurehue, Vilurehue, Povinco, Licanlebu, Tirua.

Ranquihue o más bien *Rancülhue* (carrizal), al sur del anterior hasta el río Cautín.

Levos conocidos: Rancülhue, Quinahuél, Pellahuenu, Claroa, Rangaloe, Trevolhue, Moncolhue.

Cautén, la costa entre los ríos Cautín y Toltén.

Levos conocidos: Pelulcura, Llamocaví, Coyamrehue, Celolebu, Budi.

La tercera división comprende los llanos centrales entre el Bío-Bío y el Toltén, llamada por los araucanos *Lelwunmapu*, país de los llanos. En esta zona se hallaban cinco aillarehues:

Catiray, el distrito comprendido entre la cordillera de Nahuelbuta y el Bío-Bío hasta Negrete por el sur.

Levos: Pirenmávida, Tavoledo, Lincura, Arümco, Pilumrehue, Curalevo, Coyamco, Quilalemu, Geuche, Chipimo, Mayurehue, Peterehue, Ñamcurehue, Millapoa.

Chacaico (agua del espinó), entre los ríos Huequén y Renaico.

Levos conocidos: Viluquén, Chacaico.

Purén abarcaba la mayor parte de los actuales departamen-

tos de Angol y Traiguén, desde Nahuelbuta hasta el río Rehue.

Levos: Guadava, Purén, Coyamcahuín, Lumaco, Tomelemu, Coipolevo, Picoiquén, Engolmo, Leborüpu, Voquilemu.

Rüpucura (camino de piedra) llamado *Repucura* por los españoles, situado en ambas orillas del río Cholchol, desde la entrada del río Colpi, hasta el Cautín, desde los cerros de Nielol hasta Nahuelbuta.

Levos conocidos: Nielol, Rüpucura, Colpillán, Voigüeco.

Boroa, al sur del Cautín entre el río Boroa y el Quepe.

Levo conocido: Boroa.

La cuarta división, situada en la región subandina, entre el Bío-Bío y el Toltén, también contenía cinco *aillarehues*. Esta división era conocida a los araucanos con el nombre de *inapiremapu*, tierra cerca de la nieve. Sus *aillarehues* eran:

Malvén, situada en el actual departamento de Mulchén, hasta los cerros de Pemehue.

Levos conocidos: Malvén, Rucalhue, Quilaco.

Colhue, entre los ríos Renaico y Malleco.

Levo conocido: Colhué.

Quechurehue, entre el Huequén y el Traiguén.

Levos conocidos: Quechurehue, Adencül, Ñupangue, Quilahueque.

¿Quillinco? Esto es uno de los claros en nuestros datos. No tenemos noticia ninguna de la zona comprendida entre los ríos Traiguén y Cautín en sus cursos superiores; pero figura en algunos de los documentos del siglo XVII el nombre de una reducción llamada Quillinco, en esta comarca.

Maquehue, (lugar de los maquis) entre el Cautín y el Que-

pé, en su parte occidental y siguiendo entre el primero y el Huichahué más al oriente.

Levos conocidos: Maquehue, Quincholco, Chumilemo. Puellocaví, Alihueco. Ailangue, Purumén.

La quinta división corresponde al *vutanmapu*, llamado por los araucanos, *Piremapu*, región de la nieve, o sea la cordillera de los Andes, entre el nacimiento del Itata y el del Toltén. Contenía seis *aillarehues* y era la morada de las tribus nómadas llamadas chiquillanes y pehuenches.

Quiicolco, frente a Santa Bárbara, entre el Duqueco y el Bío-Bío.

Levos: Mincoya, Coquilpoco, Otarachina, Iguamamilla, Iguandepirén, Inaculicán, Maricaiveo, Alcanhuere, Calvulicán, Millanahuél, Chancanahuél.

Rucalhue, valle del Bío-Bío, de Santa Bárbara, río arriba.

Levos conocidos: Marupu, Memacoiputongo, Tillico, Queuco.

Calleuque, situado en el mismo valle, hasta el volcán Calleuque.

Loico, desde Calleuque hasta Lonquimay.

Lincura, desde Lonquimay hasta Gualletué.

Huenchulavquén, los contornos del lago de este mismo nombre.

Al sur del Toltén, y entre este río y el Bueno, existía la zona llamada *Huillichemapu*, tierra de la gente del sur.

En toda esta zona las encomiendas eran repartidas por *cavies* y solamente por casualidad se mencionan los *levos*. Existían catorce o quizá quince *aillarehues* en ella, que son:

Maricüga (diez linages) llamado Mariquina por los españoles, situado en los llanos a ambas orillas del curso medio del río Cruces.

Levos conocidos: Marileufu, Chonqui, Rucaraque.

Chedque, No conocemos su situación geográfica.

Huenuhue o *Guanehue*, los contornos del lago *Panguepulli*.

Pidhuinco (agua que corre).

Arique, al sur del Calle Calle hasta el río *Callileufu*.

Nagtoltén al sur del *Toltén*, entre el mar y el río *Donquill*.

Queule, al sur del anterior, por la costa, hasta colindar con *Maricüga*.

De este *aillerahue*, conocemos los *levos* de *Coipolavquén* y *Huelchehue*.

Huadalavquén (calabaza de mar) al margen norte del Calle Calle hacia la costa. Deslindaba por el norte con *Maricüga*.

Levos conocidos: *Lucone*, *Popalán*, *Pocotí*, *Calle Calle*, *Pidén*.

Reñihue (lugar de cuevas) en los contornos del lago del mismo nombre.

Quinchilca, al poniente del anterior y a ambos lados del río de ese nombre.

Collico, entre el Calle Calle y el *Futa*.

Cudico, la región entre el *Futa* y el mar.

Levos conocidos: *Sepilloa*, *Colleco*, *Lepilmapu*.

Dahglipulli, al oriente del anterior.

Quechurehue ¿entre el río *Aillepén* y el lago de *Villarrica*?

Ranco ¿los contornos del lago de este nombre?

La zona entre el río *Bueno* y el *Seno de Reloncaví* contenía ocho *aillarehues*, que eran:

Coihueco, al sur de *Osornó*.

Cunco, en la costa frente al lago *Llanquihue*.

Quilacahuín, entre el río *Rahue* y el mar.

Trumahu, al norte del anterior, en la margen sur del río *Bueno*.

Lipihue, al suroeste del lago *Llanquihue*.

Lepilmapu, entre el *Llico* y el *Maullín*.

Carelmapu, al sur del *Maullín*.

Calbuquén, al oriente del anterior.

La isla de Gaete, ¿entre el *Pilmaiquén* y el *Rahue*?

Debemos agregar a éstos la isla de Mocha, que en tiempo de Pedro de Valdivia, tenía una densa población, probablemente dos o tres mil almas.

La mayor parte de estos nombres han quedado en la toponimia del país sin modificación.

APENDICE II

LA FAUNA CHILENA Y SU FIGURACION EN LAS NOMBRES DE LOS TÓTEMES Y MITOS DE LOS ANTIGUOS ARAUCANOS.

En las listas de los nombres y apellidos indígenas que logramos sacar de los documentos del siglo XVI, y que sumaron más de dos mil, figuran 213 apellidos diversos, de los cuales 181 corresponden a la zona entre el río Itata y el Golfo de Reloncaví.

Entre ellos, encontramos 30 nombres pertenecientes a la fauna chilena y otros dos que evidentemente son importaciones de las pampas argentinas (1).

Por esto deducimos que más o menos la sexta parte de los tótemes conocidos entre los araucanos en tiempo de la llegada de los españoles era derivada de los nombres de animales, aves o reptiles; pero solamente ocho de ellos eran comunes, y entre éstos, los dos importados.

Guevara supone que la mayoría de los tótemes de estos indios se derivaba de los animales; pero no era así. Como

(1) El P. Augusta *¿Cómo se llaman los Araucanos?* en su lista de apellidos modernos da 287, entre ellos 36 derivados del reino animal, tres de los cuales eran nombres de especies importadas por los europeos.

hemos dicho en otra parte, los más comunes y los más repartidos geográficamente eran los que se derivaban de los fenómenos naturales y de los objetos inánimes de la naturaleza, como *huenu*, cielo; *antü*, sol; *cura*, piedra; *co*, agua; *leufu*, río; *lavquén*, mar; *máhuída*, monte; *lemu*, bosque; *licán* piedrecilla de cuarzo; *milla*, oro, etc. etc.

De los nombres tomados del reino animal, los dos más importantes y más numerosos eran: *cheuque* (mod. Choique) avestruz. (*Rhea americana* o *Rhea darwinii*); y *nahuél*, tigre (*Felis onza*).

Estos, abundentes en las pampas argentinas, nunca formaron parte de la fauna chilena; y la frecuencia con que figuran entre los apellidos indígenas del país en tiempo de la conquista, indica, sino invasión por pueblos de la otra banda, al menos una prolongada comunicación directa entre las tribus de ambos lados de la cordillera de los Andes.

De la fauna netamente chilena, los nombres que aparecen con mayor frecuencia en los apellidos y tótemes antiguos son:

Manque, cóndor (*Sarcorhampus gryphus*. Linneo).

Pani o *pangi*, león—puma (*Felis concolor* o *Felis puma*, Molina).

Huala, ave acuática de la familia de los *podicépidas*. En Chile hay cuatro especies: 1.º *Aechmophorus major*; 2.º *Podiceps calipareous*; 3.º *P. rollandi*; 4.º *P. antarcticus*. Se llaman pollitos de agua o pollolos. Viven en las lagunas y permanecen la mayor parte del tiempo en el agua. Se alimentan de vegetales y animalitos acuáticos. La *huala*, al nadar, lleva sus pollos bajo las alas y también cuando permanece debajo del agua.

El *P. calipareous* es una especie que vive en el mar y es conocida de la gente riberana con el nombre de chalupa o chalupita del mar.

Los indios sacaban los cueros de estas aves y los usaban como adornos para la cabeza, probablemente como símbolo del tótem.

Taru o *traru*, el traro (*Polyborus tharus*), ave de rapiña diurna muy común en todo el país.

Vilu, culebra (*Tachymenis peruviana*). La culebra chilena que habita igualmente el Perú y Bolivia.

Namcu, aguilucho (*Buteo erythronotus*), apellido muy común en algunos distritos, especialmente al sur del Cautín.

Los demás apellidos derivados de la fauna chilena eran mucho menos frecuentes, y algunos no aparecieron más de una vez en nuestras listas. Los que pudimos recoger de los documentos del siglo XVI son:

Arümco, llamada vulgar pero impropia rana (*Calyptocephalus Gayi*). Es un bacraccio gigante y mide hasta 20 cm. de largo. Es de color verde oscuro. Tiene fuerte voz y se deja oír especialmente de noche. Los araucanos lo consideraban dueño de las aguas y era el símbolo del tótem co agua.

Cagte o *Cahgte*, especie de pato, llamado por Febrés, pato real (*Mareca silbatrix—King*). De esta voz se deriva el nombre del río Cautín, que los primeros españoles llamaron Cautén, pero que era conocido a los indios como Cahgtén.

Calquín, el águila chilena, (*Geranoaetus melanoleucus* King).

Cau Cau, gaviota, Son numerosas las especies de gaviotas que habitan las costas chilenas; pero el nombre *caucau* pertenece a la especie grande (*Laurus dominicanus*) común en todo el litoral. Otra especie más chica (*Laurus glaucodes*), es llamado *cahuil* por los araucanos.

Chingue (*Conepatus chinga*, Molina o *Mephitis chilensis*, según los naturalistas modernos), es conocido por el olor insoportable que arroja cuando se ve perseguido de cerca. Su nombre es araucano, pero los huilliches lo llaman también *shañi*.

Chiuque o *tiuque*, ave de rapiña diurna, muy común en todo el país (*Milvago chimango*, Vieillot). Se alimenta de

ratones, ratoncillos, lagartijas, gusanos, langostas etc. y no desperdicia los tubérculos.

Choroy, loro, (*Henicognathus leptorhynchus*) es muy común en el sur de Chile. Vive en bandadas inmensas, cuya proximidad dan a conocer por su voz chillona y penetrante.

Coipú (*Myocastor coypus*, Molina) una especie de castor común en el sur de Chile y en la Argentina.

Colocolo, gato montés (*Felis colocolo*, Mol), llamado *kod-kod* o *coll-coll* por los araucanos, voz españolizada en *colocolo*. Otra especie parecida es llamada *kudmu* por los indios y vulgarmente *huiña* (*Felis guigna* Mol.). Ambas especies son muy escasas hoy y sólo se encuentran en lo más inaccesible de los bosques.

Fedú o *Vüdú*, perdiz, (*Nothoprocta perdicaria*-Kittlitz) apellido poco común entre los araucanos antiguos, y que encontramos solamente una vez.

Hueque, llama, (*Auchenia lama*) llamado por los españoles *Chilihueque*, carnero de Chile para distinguirlo de la oveja que los indios también llamaron *hueque*.

Huilliñ, nutria (*Lutra huidobria*, Mol.) habita en las provincias del sur donde frecuenta los ríos y lagunas.

Lame, lobo marino, llamado erróneamente foca, y con más propiedad lobo de un pelo (*Otaria jubata*-Forster). Mide unos tres metros o más de largo el macho y es muy común en toda la costa chilena, donde antiguamente era tótem de importancia.

Llinque o *linque* cierto sapito, cuya especie no hemos podido averiguar.

Ngürú o *Nürú*, zorro montañés, (*Pseudolopex domeycanus*, Phillipi 1900). Es más bien una especie de chacal. *Ngürú* era un apellido bastante común entre los huilliches de la zona subandina y de los grandes lagos cordilleranos.

Peucu, ave de rapiña, (*Antenor uncinctus*) Era un apelli-

do de importancia entre los habitantes del llano central; muy relacionado con los de *antü* y *huenu*. Estas tres familias deben haber hecho numerosas alianzas en los tiempos antiguos a juzgar por la frecuente mezcla de sus apellidos.

Quirque, lagartija. No hemos podido determinar la especie, pero es probablemente el *Liolaemus chilensis*.

Rara, un ave del género de los gorriones, pero de mayor tamaño que los comunes, (*Phytotoma rara*, Mol.). Habita en la costa durante los meses de invierno y se emigra a la cordillera en el verano.

Tregua, perro, (*Canis familiaris*) apellido frecuente entre los antiguos indios valdivianos, en tiempo de la conquista.

Tricau o *trecan*, loro (*Cyanolyseus byroni*, Children; o *Psittachus cyanalysis*, Mol.) de color verde olivo y amarillo. No es tan común como el *choroy*, pero es abundante en todo el país.

Villcuñ, lagartija (*Proctotretus chilensis*) muy común y de menor tamaño que el *quirque*.

Yecu, cuervo (*Phaiocrocorax vigua vigua*, Vieillot) llamado vulgarmente pato yeco.

Yene, Ballena (*Balaena australis*), Esta ballena que frecuenta los mares chilenos tiene unos veinte metros de largo y el varamiento de uno de estos cetáceos era un acontecimiento para los indios, quienes aprovechaban todas sus partes. Era apellido frecuente en el litoral de las provincias australes.

Además de los seres del reino animal que hemos mencionado, y que son los únicos que figuran entre los tótemes que hemos podido reunir correspondientes al siglo XVI, habían otros que dieron origen a mitos, leyendas y supersticiones fabulosas creídas hasta hoy por los indios.

Entre estos mencionaremos en primer lugar el *ngüruvilu*—zorro culebra. Como hemos dicho ya, es posible que este mito se haya originado en una alianza entre familias de los tótemes *ngüru* zorro y *vilu* culebra. Sin embargo no debemos

perder de vista otra posibilidad. Existe verdaderamente en Chile un animalito que los araucanos llaman *ngüruwilu*. Este pertenece a la familia de los marsupiales. Es el *Didelphys Australis*, Fed. Phillippi, que se llama vulgarmente Monito del Monte y por los araucanos *ngüruwilú* o *huenuquique* (ratón del cielo). A veces se confunde esta especie con otra el *Didelphys elegans* o *Marmosa elegans*, que se encuentra solamente en las provincias centrales y llamada vulgarmente comadreja, pero los araucanos llaman esta especie *llaca*.

Lehmann Nitsche cree que se formó el mito alrededor de la *Lutra felina*, Mol., pero esto es un error, aunque otro mito, el *ñullñull* o *llunllun* con toda probabilidad, debe su origen a esta nutria

El *Ñullñull* es un sér legendario, dueño del mar y que produce el ruido de las olas. Es la *Lutra felina*, especie de nutria marina, cuyo nombre vulgar es gato del mar, pero llamado también *chungungo* y entre los indios *chinchimén*.

El *piuchén* o serpiente alada, con toda probabilidad derivó su origen del vampiro chileno, (*Desmodus dorbignyii*, Waterhouse; *D. rotundus*, Geoffroy; o *D. rufus*, Wied.) que en las provincias de Aconcagua y Coquimbo todavía se llama *piuchén*. Molina, quien no conocía este vampiro, nos da una descripción del mito, sin saber si se debía tomarlo en serio o no. Dice: " El *Piguchén*, cuadrúpedo alado, o especie de gran murciélago, que a existir en la realidad, formaría uno de los eslabones u anillos que unen los paxaros a los cuadrúpedos. Este animal, que según dicen, es de la magnitud y figura del conejo casero, está cubierto de un pelo fino de color de canela: tiene el hocico aguzado: los ojos grandes, redondos y resplandecientes: las orejas casi invisibles, las alas membranosas: las patas cortas, y semejantes a las del lagarto: la cola redonda por el nacimiento, y después ancha a modo de los peces: silva como las culebras, y vuela

como las perdices: habita en los huecos de los árboles, de donde sale únicamente durante la noche y no hace mal a nadie si no es a los insectos, que le sirven de pasto" (1).

El *trelque* o *trelquehuecuru*, mito que los araucanos figuran como cuero de ternero con garras a la orilla y que envuelve a los hombres y animales en el agua, debe haberse originado en la jibia (*Sepia tunicata*, Mol. o *Omastrephes gigas*) de los mares chilenos. Este molusco mide hasta 1.20 m de largo, sin contar los tentáculos o brazos de los cuales tiene diez, ocho cortos y dos más largos, cuya superficie inferior está provista de chupadores. El tronco está envuelto por un repliegue de la piel llamado manto, soldado en la parte dorsal y libre en la ventral. Molina habla de otra especie mayor que llama *Sepia unguiculata*, y que "en lugar de pezoncillo tiene armadas las patas (tentáculos) de dos órdenes de garras o de uñas agudas o semejantes a las de gato que recoge a modo de este animal en una especie de bayna... pero no es muy común en aquellos mares".

Es probable que conoció esta especie solamente de referencia y confundiéndola con el Mito del *trelque* o manta, la haya dotado de uñas en vez de ventosas, y agrega "Son increíbles las cosas que cuentan los marineros acerca de la magnitud y fuerzas de tales xibias, reduciéndose lo que hay de cierto a que las mayores que se pesaron en tierra pasaron de ciento trece libras castellanas" (2).

El *quetrunamún*, ser fabuloso en forma de un enano con una sola pierna y pie. Deriva su nombre del *quetru* (*Micropterus cinereus* o *Tachyres cinereus*) llamado vulgarmente pato quetro. Molina, quien lo incluye entre los *Dibmedeas*, lo describe de esta manera: "El *Quethu* (*Diomedea Chil-*

(1) Compendio de la Historia Natural y Civil del Reyno de Chile. T. I. 307.

(2) Compendio de la Historia Natural y Civil del Reino de Chile. T. I. p. 218.

ensis) es del mismo género y casi de la propia magnitud y figura del Pinguino, del cual se distingue únicamente en tener las aletas absolutamente sin pelo, en que sus pies están divididos en cuatro dedos también palmeados y en tener vestido el cuerpo de una especie de pluma espesa, larga y de color ceniciento, y tan ensortijada y suave, que parece lana. Los habitantes del Archipiélago de Chiloé, que es donde se encuentra un gran número de estos paxaros, hilan esta pluma particular, y hacen de ella cubiertas para camas, que son muy estimadas en el país" (1).

Esta ave es de mayor tamaño que los demás patos chilenos y tiene la costumbre de pasar horas enteras, en las orillas de las lagunas y riachuelos, inmóvil y parada en una pata. En esta costumbre es probable que se originó el mito del ser de una sola pierna.

El *chuchu* o *chunchu*, (*Glaucidium nanum*, King) es una especie pequeña de lechuza, considerada de mal agüero y de cuyo nombre se ha originado la leyenda de los *chunchunes* o *chonchones*, cabezas con alas, en que se convertían los brujos para efectuar sus perigrinaciones nocturnas, como hemos referido en otra parte.

Otra ave de mal agüero entre los indios y que ellos creían ser una forma tomada por los *huitranahué* para cometer sus maleficios, era el *huairavo* (*Nycticorax cyanocephalus*, Molina o *Ardea naevia*) de la familia de los *Ardéidos*.

Debemos incluir aquí otro mito, que si en la actualidad es poco conocido entre los araucanos, vive en la mitología de la gente del campo y en especial en la isla de Chiloé. Nos referimos al *camahueto* también llamado el caballo marino. Aún cuando algunos los consideran mitos distintos, en nuestro parecer, han tenido el mismo origen.

Cavada describe el *camahueto* de las leyendas, como sigue:

(1) Compendio de la Historia Natural y Civil del Reino de Chile, T. I. p. 265.

“El *Camahueto* es un animal fantástico de grandes fuerzas y extraordinaria belleza. Nace en los ríos, y en ellos vive hasta que adquiere su total desarrollo; entonces se lanza al mar arrastrando consigo cuanto encuentra a su paso. Para cogerlo hay que servirse de gruesos cables de sargazo, que son los únicos que el monstruo no puede cortar. El *Camahueto* tiene dos hermosos cuernecillos que poseen maravillosas virtudes curativas. Unas cuantas raspaduras de ellos, cocidas en agua de mar y adicionadas con sal y vinagre, proporcionan un magnífico remedio para conservar la salud en general, adquirir considerables fuerzas y curar las fracturas de brazos y piernas. Si se toman crudas estas raspaduras o si cae en el agua un pedazo de cuerno no cocido, el animal se reproduce” (1).

El mismo autor, hablando del caballo marino, dice que este es un “animal mitológico representación de las olas encrespadas, pues siempre aparece arrojando espuma por la boca y relinchando con gran fuerza. Se le gobierna con riendas de sargazo y su velocidad es mucha” (2).

También dice que los brujos se sirven de él para trasladarse al *Caleuche* o buque fantasma, y que caben hasta doce personas en su lomo.

Pues, bien, en siglos pasados, según Albert, era común en nuestras costas, una especie de foca (*Macrorhinus leoninus*, Linneo—*Phoca elephantina*, Mol.) llamada vulgarmente Elefante del Mar. Los machos median cinco metros y más de largo y las hembras tres metros. Todavía en el primer decenio del siglo pasado se mataron 40,000 ejemplares en las costas australes; pero hoy se encuentra completamente extinguida en las costas chilenas.

Debe su nombre al hocico prolongado en forma de trompa corta de 40 cm. de largo, encorvada hacia abajo.

(1) Cavada, Francisco. Chiloé.

(2) Cavada, Francisco. Chiloé y los Chilotes. p. 103.

Es indudable que este animal, que era el mayor de los mamíferos chilenos, había de llamar poderosamente la atención de los indios, y en torno de él forjarían numerosas leyendas, las que tomarían cuerpo más fantástico después de la desaparición de la especie.

BIBLIOTECA NACIONAL
BIBLIOTECA ANTICUA
MONTE ALICADO - SANTIAGO



BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

- AMBERGA, F. GERONIMO.—Sepulturas en Cajas (Cistas).
Revista Chilena de Historia y Geografía. Año III. Tomo VI. N.º
10. Santiago, 1913.
- AMBROSETTI, JUAN B.—Notas Biológicas. X. El Jaguar o Yaguarete.
(Felis onza). Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires. II. 1894
Costumbres y supersticiones en los Valles Calchaquies. Anales de
la Sociedad Científica Argentina. Tomo XLI. pp. 41 y sig. Buenos
Aires. 1896.
- AUGUSTA, FR. FELIX J. DE.—Pismahuile: Cuento Araucano. Publicaciones
del Museo de Ethnología y Anthropología de Chile. Tomo II.
Núm. 3.
- BROS, L'ABBE.—La religion des Peuples non civilisés. París 1908.
- CAPART, JEAN.—Le Totemisme. Bruselas 1905.
- COX, GUILLERMO ELOY.—Viaje a las regiones septentrionales de la Pata-
gonia. Anales de la Universidad de Chile. T. XXVII. 1863.
- DALL, WILLIAM HEALEY.—On Masks, Labrets and certain aboriginal
customs, with an enquiry into the bearing on their Geographical
distribution. Third Annual Report of the Bureau of Ethnology.
Washington 1884.
- DENNETT, R. E.—At the Back of the Black Man's Mind. London 1906.
Nigerian Studies: or the Religious and Political System of the
Yoruba. London 1911.
- DORMAN, RUSHTON M.—The Origin of Primitive Superstitions and their
development. Philadelphia and London 1881.
- DURKHEIM, E.—Sur le Totemisme. París 1902.

- FITZGERALD MARRIOTT, H. P.—The Secret Societies of West Africa.
Journal of the Anthropological Institute of Gt. Brit. & Ireland.
Vol. XXIX. 1899.
- FONCK, FRANCISCO.—Las sepulturas antiguas de Piguchén. El "Mercurio" de Valparaíso. 18 de Diciembre de 1896.
La región Prehistórica de Quilpué y su relación con la de Tiahuanacu. Valparaíso 1910.
- FRAZER, DR. J. G.—The Origin of Totemism. London 1899.
Observations on Central Australian Totemism. Jour. Anthrop. Inst. of Gt. Brit & Ireland. Vol. XXVIII. London 1899.
The Golden Bough: A Study in Magic. London 1900-1901
Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society. London 1910.
The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol. I.
The belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia. London 1913.
- GENNEP, ARNOLD VAN.—Religions, mœurs et légendes. Paris 1909.
- GUEVARA, TOMAS.—Costumbres Judiciales y Enseñanza de los Araucanos. Santiago 1904.
- HANDBOOK OF AMERICAN.—Indians. Vol. II. Articles on:
Names and Naming, p. 16.
Pictographs, p. 242.
Popular fallacies p. 282.
Prophets, p. 309.
Psychology, p. 311.
Sacrifice, p. 402.
Secret Societies, p. 495.
Shamans and Priests, p. 522.
Social Organization, p. 608.
Soul, p. 617.
Symbolism, p. 662.
Taboo, p. 665.
Totem, p. 787.
Witchcraft, p. 965.
Bureau of American Ethnology. Bulletin N.º 30. Washington. 1918.
- HARPER, C. H. y OTROS.—Notes on the Totemism of the Gold Coast.
Jour. Anthrop. Inst. Gt. Brit & I. Vol. XXXVI 1906.
- HARTLAND, Sidney E.—Totemism and some recent discoveries.
Review of the Folklore Society. London, 1900. p. 23 y sig.
- JOYCE, THOMAS A.—South American Archaeology. London 1912.
- KOCH, THEODOR.—Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer

- Suplemento. Internationales Archiv für Ethnographie. Leyden 1914.
- LANG ANDREW.**—Myth, Ritual and Religion. New York 1899.
 The Making of Religion. 2.^a Edición. London 1900.
 Magic and Religion. London 1901.
 Social Origins. London 1903.
 Origin of totem names and beliefs. Review of the Folklore Society. London 1903.
 The Secret of the Totem. New York, 1905.
 The Primitive and the Advanced in Totemism. Jour. Anthrop. Inst. Gt. Brit & I. T. XXXV. 1905.
- LEHMANN NITSCHKE, ROBERTO.**—El Habitat austral del Tigre en la República Argentina: Estudio Zoo-geográfico. Revista Chilena de Historia Natural. Santiago, 1910.
- LENZ, DR. RODOLFO.**—De la Literatura Araucana. Revista del Sur. Año I. N.º 7. Chillán 1897.
 Los elementos indios del Castellano de Chile. Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas. Buenos Aires 1912.
 Tradiciones e ideas de los Araucanos acerca de los Terremotos. Anales de la Universidad de Chile. T. CXXX. 1912.
- MANQUILEF, MANUEL.**—Comentarios del Pueblo Araucano. (La faz social). Revista de Folklore Chileno. Tomo II. Entrega 1.^a publicada en Anales de la Universidad de Chile. Tomo CXXVIII. 1911.
- MANSILLA, PEDRO LUIS.**—Las Misiones Franciscanas de la Araucanía. Angol 1904.
- MARTINEZ, USAURO.**—La Verdad en Campaña.
- MEDINA, JOSE TORIBIO.**—Los conchales de las Cruces. Nuevos materiales para el estudio del hombre prehistórico de Chile. La Revista de Chile. Vol. I. Santiago 1898.
 Los restos indígenas de Pichilemu. Santiago 1908.
- MORGAN, LEWIS A.**—Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington 1871.
 Ancient Society, or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. New York 1877.
- OUTES, FELIX F.**—La Materialización del Cherruve Araucano.
 Anales de la Sociedad Científica Argentina. T. LXXXIII. Buenos Aires 1917.

- OYARZUN, AURELIANO.—Los Petroglifos de Llaima. Actas del XVII Cong. Internac. de Americanistas. Buenos-Aires 1910.
 Los Kjoekkenmoeddinger o conchales de las costas de Melipilla y Casablanca. Santiago 1910.
 La Sangre en las creencias y costumbres de los antiguos araucanos. Pub. del Mus. de Ethno. y Anthropol. de Chile. Año I. Nos. 2 y 3. Santiago 1917.
 Cay-Cay Ten-Ten, o sea, Tradición del Diluvio Universal. id. id. id. Tomo II. N.º I. 1918.
 Hachas de cobre usadas por los Araucanos en la guerra de la Conquista de Chile. id. id. id. Tomo II. N.º II.
- PALMA, RICARDO.—Las lloronas del Viernes Santo. Cuadro tradicional de costumbres antiguas. La Patria N.º 3510, Enero 15 de 1875. Valparaíso.
- PHILIPPI, RODOLFO.—Aborígenes de Chile. Artículo sobre un pretendido ídolo de ellos. Anales de la Universidad de Chile. T. LXIX. 1886.
- REINACH, SALOMON.—Cultes, Mythes et Religions. París 1905.
- ROBERTSON SMITH, W.—Kinship and Marriage in Early Arabia. 2.ª edición. London 1903.
- ROBLES RODRIGUEZ, EULOGIO.—Costumbres y Creencias Araucanas: Machiluhún—iniciación de Machis; Travun—una reunión pública. Revista de Folklore Chileno. Año III, Entrega 4.ª.
 Costumbres y Creencias Araucanas: El Juego de Chueca. (Palín) id. id. id. T. III. Entrega 7.ª Santiago, 1914.
- SCHULTZE, FRITZ.—Fetichism: A contribution to Anthropology and the History of Religion. Traducido al inglés por J. Fitzgerald. Edición. New York, 1885.
- SPENCER, BALDWIN.—Totemism in Australia. London 1899.
- SPENCER, BALDWIN & GILLEN F. G.—Some remarks on Totemism as applied to Australian Tribes.
 Jour. Anthropol. Inst. Gt. Brit. & I. Vol. XXVIII. 1899.
- TORRES, LUIS MARIA.—El Totemismo: su origen, significado, efectos y supervivencias. Buenos Aires 1911.
- VIGNOLI, TITO.—Myth and Science. London 1882.
- WILLOUGHBY, REV. W. C.—Notes on the Totemism of the Becwana.
 Jour. Anthropol. Inst. Gt. Brit. & I. T. XXXV. 1905.



La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos

INDICE

	PAGS.
INTRODUCCION	3

CAPITULO I

ETNOLOGIA ARAUCANA.

Apreciaciones anteriores.—Diversos pueblos que habitaban la Araucanía pre-española.—Invasión de un pueblo venido de la ultra-cordillera.—Indicios de esta invasión.—Lo que nos enseña la arqueología.—Las habitaciones.—La filiación.—Dialectos.—La denominación "araucano".—Los Puelches.—Hallazgos arqueológicos en la Patagonia imputados a los araucanos antiguos.—La agricultura entre los araucanos.—La ganadería.—Estas industrias no se debían a los incas.—Mapuches y Huilliches	16
---	----

CAPITULO II

LAS INFLUENCIAS PERUANAS EN LAS COSTUMBRES ARAUCANAS.

Opiniones de algunos autores modernos al respecto.—Algunas citas.—Un resumen de las influencias supuestas.—Definición del término "culto".—Los araucanos no tenían deidades.—Culto de los antepasados.—Los <i>ngillatunes</i> o rogativas.—Diferencias entre el culto de los incas y el de los araucanos.—	
--	--

El culto del sol, del agua, y de las piedras.—Su relación con el totemismo.—El totemismo araucano no era de origen incaico.—La alfarería en la cultura chilena.—Los artefactos post-españoles debelan influencias incaicas.—Razones de esto.—En las culturas más antiguas no aparecen estas influencias.—Interrupción brusca de la cultura pre-incaica en la Araucanía.—La agricultura precolumbiana.—Supervivencias.—Conclusiones.....

32

CAPITULO III

LA FILIACION MATERNA ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS

Origen de la filiación materna.—Su desarrollo.—Comienzos de la filiación paterna.—El tótem: origen del término y su alcance.—El *clan* y la *gens*, su significación moderna.—El *Pillán* de los araucanos.—Confusión de algunos autores en el empleo de estos términos.—La forma asumida por el tótem en los diferentes estados culturales.—El tótem entre los araucanos.—Noticias de los antiguos cronistas respecto del tótem.—El resultado de nuestras investigaciones al respecto.—Los principales tótems de los indios chilenos.—El tótem, entre los araucanos, se heredaba de la madre.—Pruebas que apoyan esta opinión.—Los grados de parentesco inmediato en el sistema de filiación materna.—¿Heredaban las hijas de los indios chilenos?—La dispersión del tótem en el régimen materno y su concentración en el régimen paterno.—Una nueva prueba de la filiación materna a tiempo de la conquista.—El *lacu*.—Epoca transitoria del totemismo entre los araucanos.—Ocultación de los nombres femeninos.....

53

CAPITULO IV

LA CONSTITUCION DE LA FAMILIA.

Las costumbres exogámicas.—Algunos errores.—¿Qué significa la exogamia?—Su alcance.—La exogamia entre los araucanos.—Resultado de este sistema en la formación de la familia.—El incesto.—Cómo comprendían el incesto los araucanos.—El incesto conceptuado por los pueblos civilizados.—Diferencia de estos conceptos.—La nomenclatura moderna no expresa los vínculos de parentesco existentes entre los araucanos antiguos.—La influencia de la filiación materna y la poligamia en la formación de los parentescos.—Las influencias del tótem en la nomenclatura.—Grupos de parientes de

igual nombre.—Confusiones causadas por aplicar a estos grupos nombres correspondientes a las familias monogámicas.—La descendencia directa.—La colateral.—Parentescos por afinidad.—Las relaciones entre los miembros de una misma generación.—Conceptos erróneos respecto de estas relaciones.—Términos generales.—La *cüga* y la *dev*.—El *cheun* y la *dev*.—El *clan* araucano.—Medios adoptados para evitar su desmembramiento.—La herencia de las mujeres y su relación con el *tótem*.—Disposición de los hijos menores.

Pags.

94

CAPITULO V

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS.

Diferencias según la zona.—La zona meridional.—El *catán*.—La *müchulla*.—¿Heredaban los hijos o las hijas?—Dificultades que se presentan para la resolución de este punto.—La *müchulla* según los documentos.—El *cavi* o *cahuin*.—Definiciones.—Los bebederos.—El *levo*.—*Leno* derivado de *lepun*.—¿Qué cosa era el *levo*?—El *rehue*.—Su aspecto civil y su aspecto religioso.—La diferencia entre *levo* y *rehue*.—Descripciones del *rehue*.—El carácter ritualístico del *rehue*.—El *aillarehue*.—Denominaciones dadas al jefe del *aillarehue*.—El *catán* y la *ruca*.—La *müchulla* y el *lov*.—El *vutanmapu*.—El número de la población indígena a tiempo de la conquista española.—La toponimia y la onomatología.

116

CAPITULO VI

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS ARAUCANOS ANTIGUOS (continuación)

Poca cohesión entre los diferentes grupos.—Lo que dicen los cronistas al respecto.—La libertad individual.—El papel del padre dentro del grupo.—Las *admapu*.—No existía el comunismo entre los araucanos.—Poca importancia de los jefes militares antes de la conquista.—El verdadero poder residía en los jefes totémicos.—Caciques.—La denominación *ulmen*.—Como la explicaban los gramáticos.—Los *toquis*.—Significado del término.—La poligamia y su importancia en la vida social.—El *inapatonco*.—El *lonco*.—El *cahuin*, el *leno* y el totemismo.—El *ulmen* y el *toqui*—verdadero papel que desempeñaban.—Jerarquías.—El estado patriarcal de los autores y la verdad histórica.—El Consejo de la tribu y sus atribuciones.—Manera de convocar las reuniones.—Las fiestas sociales.—Su magnitud

147

CAPITULO VII

EL TOTEMISMO DE LOS ARAUCANOS.

Pags.

La exteriorización del *tótem*.—Pinturas en la cara y en el cuerpo.—Esta costumbre según los cronistas.—Supervivencias en tiempos modernos.—Los especialistas y el totemismo.—Algunas definiciones.—Caracteres especiales del totemismo araucano.—La materialización de los *tótemes* derivados de los fenómenos naturales.—Simbolización.—Insignias totémicas.—El caso de las águilas de dos cabezas de Imperial.—¿Tenían razón o no los cronistas?—Los cementerios modernos y vestigios de esta costumbre.—Las piedras pintadas y grabadas.—Su relación con el totemismo.—Las piedras de tacitas o supuestos morteros.—¿Qué cosa era el *tótem* araucano?—¿Como se originó?—Los araucanos no confundían jamás el antepasado con el *tótem*.—Relaciones que existían entre el antepasado y el *tótem*.—Las relaciones del totemismo con las otras instituciones.—La exogamia no se deriva del totemismo.—El *nagual*.—El aspecto religioso del totemismo.—El culto del *tótem* distinto del culto del antepasado.—Puntos de contacto entre ambos.—Las ceremonias y los ritos relacionados con el totemismo

174

CAPITULO VIII

EL TOTEMISMO DE LOS ARAUCANOS (continuación)

Iniciación de los jóvenes.—Los *cona*, o casta de guerreros.—Sus cofradías.—La agricultura y el totemismo.—Ritos.—Los *ngenpin* o sacerdotes.—Las cofradías o sociedades secretas.—El totemismo y el *shamanismo*.—El concepto norte-americano del *shamanismo*.—Sociedades esotéricas.—Los *shamanes* y sus atributos.—Errores de concepto.—Naturaleza de las ceremonias destinadas a influenciar las ánimas.—La idea de un Ser Supremo.—Las ceremonias mágico-religiosas.—Representaciones dramáticas.—Enmascarados y disfrazados.—Bailes totémicos.—El *choiqueprún*, baile del avestruz.—El *treguilprun*, baile del *treguil*.—Supervivencias.—El *ca-timbao*.—El *lonco-meu*, baile de la cabeza.—Las faenas cooperativas.—El *cahuin* o fiesta totémica.—El *rucatún*.—Miembros adoptivos del clan.—El *konchotun* o alianza totémica.—Las ceremonias modernas del *konchotun*.—La renovación del pacto totémico.—Ritos.—El agua lustral, y su empleo en las ceremonias totémicas.—El cántaro oráculo.—El *mareupulahuén* y el *melico*

223

CAPITULO IX

COSTUMBRES MATRIMONIALES Y SU RELACION CON LA FAMILIA.

Pags.

- La exogamia el *tabú* matrimonial.—Conservatismo de los indígenas.—La poligamia.—Proporción de nacimientos entre hombres y mujeres.—Razones del mayor número de mujeres entre los araucanos.—La pluralidad de mujeres, privilegio de los ricos.—Las mujeres eran productoras y fuentes de riqueza.—El casamiento por compra de la mujer.—Los derechos de la mujer.—El rapto simulado o *ngapitún*.—La compra y no el rapto constituía el verdadero matrimonio entre los araucanos.—Otras proyecciones del matrimonio.—La situación de la mujer casada y de los hijos.—La mujer y la agricultura.—Participación del hombre en el trabajo.—La mujer en las fiestas.—¿Tendría voz en la disposición de su persona la mujer araucana?—El adulterio.—La libertad de las solteras.—La prostitución.—Moralidad sexual.—El parto.—Los hijos.—El árbol de la vida..... 283

CAPITULO X

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS ARAUCANOS.

- Dificultades del tema.—Los araucanos del siglo XVI no conocían deidad.—Lo que dicen los cronistas al respecto.—Los indios no comprendían ideas abstractas.—El demonismo y los cronistas.—Diferencia de concepto de los indios respecto de los términos abstractos empleados por los misioneros.—Diversos aspectos del alma.—El *püllí*—El *am*.—El *alhué*.—La *lihue*—El *ayhuiñ*.—El *loliñ*—Los *voiguebues*.—El *pillán*.—El *pillán* no era dios ni demonio, ni la antropomorfización de los volcanes.—¿Qué era el *pillán*?—El culto de los antepasados.—Fundamentos de esta hipótesis.—El *pillán* según los cronistas.—Los *püllomen*.—La dualidad del *pillán*.—Invocaciones.—Opiniones de algunos escritores modernos.—Asimilación por los indios de algunos conceptos europeos.—El *pillán* y el *Ngenchen*.—Atributos de estos seres.—Ideas materialistas de los indios.—La multiplicidad de los *pillanes*.—Sus razones.—Supersticiones 325

CAPITULO XI

EL CULTO DE LOS ANTEPASADOS Y EL TOTEMISMO.

- El culto del *pillán* y el culto del tótem.—El *mareupuantü*.—El culto del sol y su significación.—La *Anchümahuén*.—El culto

- de la piedra.—La luna en el concepto araucano.—Los bailes indecentes.—El *hueyelprún*.—Los *hueyes*.—La pederastía ceremonial.—Los palenques.—La magnitud de las fiestas comunales.—Descripción de una fiesta.—Sacrificios humanos.—Antropofagia ritual.—Romances y tradiciones.—Los primeros hombres.—El diluvio y el *Ten-Ten*.—Explicación de la leyenda.—El *Epunamún*.—Los mitos y el tótem..... 371

CAPITULO XII

LA MAGIA Y SU INFLUENCIA EN LA VIDA DE LOS ARAUCANOS.

- La mentalidad primitiva.—Origen de la magia.—El *fetiche*.—El *fetiquismo*.—El fetiquismo de los araucanos.—La magia y los magos.—Las fiestas de los hechiceros araucanos.—Los *machis* y los sacerdotes.—Los *machis* y la magia.—El *huecucu*.—Exorcismo.—La causa de las enfermedades y de la muerte.—Las operaciones mágicas de los *machis*.—La magia de los sacerdotes.—Los medios empleados.—Convicción de su eficacia.—Los narcóticos.—Los remedios mágicos.—Baños de vapor.—La magia en los juegos..... 420

CAPITULO XIII

CEREMONIAS RELACIONADAS CON LA GUERRA Y LA PAZ.

- El Consejo del *aillarehue*.—La elección del *Toqui*.—La convocatoria.—La junta para acordar la guerra.—Alocuciones.—El "*Yape pulliñmán*".—Cómo se preparaban los araucanos para la guerra.—El trasquileo.—Los *huercuñ* o heraldos.—Los sacrificios.—Los esclavos voluntarios, y el espionaje.—La celebración de las victorias.—Sacrificios humanos.—Crueldades practicadas en los prisioneros de guerra.—Expiación.—Era vergonzoso para los araucanos antiguos dejarse tomar prisionero de guerra.—Caupolicán y Fresia.—Los parlamentos o *coyag* para celebrar la paz.—Ceremonias.—El entierro de las armas. Parlamentos celebrados con ocasión del cambio de Gobernador.—Decadencia del totemismo 455

CAPITULO XIV

EL CULTO DE LAS ANIMAS Y LAS CEREMONIAS FUNERARIAS

- El hombre primitivo y las ánimas.—Diferencias entre el concepto civilizado y el concepto indígena del alma.—Los sueños y los espíritus.—Diversidad de espíritus.—El objeto de los ritos fu-

nerarios.—Ideas de los araucanos al respecto.—Antepasados mitológicos.— <i>Losam</i> y los <i>pillú</i> .—No nombran a los muertos. Razones.—Fatalismo de los araucanos.—Causas de la muerte.—Hechicería.—El " <i>mal tirado</i> "—Supervivencia de esta superstición.—Ceremonias para descubrir el autor de la muerte.—Persecución del culpable.—Castigo.—Preparación del cadáver para el entierro.—Ritos.—El llanto ceremonial.—Disposición del cadáver.—El <i>pilluay</i> .—El <i>huampu</i> .—La sepultación.—Diferentes maneras de sepultar los restos.—La tierra de los muertos.—La vida futura.....	488
--	-----

CAPITULO XV

SACERDOTES Y HECHICEROS: LA BRUJERÍA Y LOS BRUJOS.

Diferencia de categoría entre los magos.—La magia blanca y la magia negra.—Los shamanes y los brujos.—Los sacerdotes araucanos según los cronistas.—Los adivinos.—Los <i>machís</i> .—Los brujos.—El <i>huecuvú</i> .—El <i>nagual</i> .—Los familiares.—El <i>Ivunche</i> .—Los cronistas y el <i>ivunche</i> .—Su probable origen.—Los <i>huichanahué</i> , o almas cautivas.—Las cuevas de los brujos.—El <i>hambi</i> y los <i>hambicamayos</i> .—Supersticiones europeas respecto de los brujos.—El <i>chonchón</i> .—Supersticiones araucanas relacionadas con los brujos.—Castigos de los sindicados de brujería.....	528
--	-----

CAPITULO XVI

LA MITOLOGIA ARAUCANA.

Mitos derivados de las fuerzas naturales.—Mitos de origen totémico.—Mitos zoológicos.—Mitos fantásticos.—El <i>meulén</i> .—El <i>cherruwe</i> .— <i>Epunamún</i> .— <i>Anchümalkhuén</i> .—El <i>sompalhué</i> .—El <i>quetronamún</i> .—El <i>piguchén</i> .—El <i>nguruvilu</i> .—El <i>huaillepeñ</i> .—El <i>trelque</i> o <i>trelquehuecuvu</i> .—El <i>colocolo</i> .—El <i>thavco</i> .—El <i>thrauco</i> .—Los elementos exóticos en la mitología araucana	564
---	-----

CAPITULO XVII

LOS ARAUCANOS MODERNOS Y LAS MODIFICACIONES EN SUS COSTUMBRES

CREENCIAS.

El cambio de filiación.—La adopción del apellido paterno.—Desaparecimiento del <i>levo</i> , del <i>rehue</i> y del <i>aillarehue</i> como entidades geográficas y sociales.—El totemismo se acaba con la Etnología.—40	
---	--

conquista española.—Decadencia del culto de los antepasados.—El <i>pillán</i> se transforma en ser legendario.—Las costumbres tradicionales son modificadas por el contacto con los europeos.—Los efectos producidos en las costumbres por las constantes guerras.—Sobrevivencias.—Ignorancia de los araucanos respecto de su pasado.—Estudios modernos.—La población indígena actual.—Conclusiones.....	581
—————	
APENDICE 1.—Las divisiones geográficas de la Araucanía en el siglo XVI.	597
APENDICE 2.—La fauna chilena y su figuración en los nombres de los tótemes y mitos de los antiguos araucanos.....	604
BIBLIOGRAFIA adicional.	615