

Una canción mapuche de Carlos Painenao para el año nuevo¹

Helmut Schindler (Dr. Phil.)²

Curador de la sección América del Museo Etnológico de Munich

Dirección electrónica: schindlerhelmut@web.de

Resumen. La primera parte del artículo ofrece una panorámica de los estudios de las canciones de los indígenas mapuche de Chile y Argentina durante el siglo pasado. La segunda parte del artículo trata sobre el proceso de grabación de los cantos mapuche para el año nuevo, que fueron transcritos en la lengua original y traducidos posteriormente. En el artículo se presentan segmentos de las canciones.

Palabras clave: Chile, mapuche, cantos indígenas, religión, simbolismo.

Abstract. The first part of the paper offers an overview of the studies of the songs of the mapuche (Chile, Argentine) during the last century. Then the situation is portrayed that led to the recording of a mapuche-song for the New Year, which is transcribed in the original language and translated. Explications and interpretations of the different segments of the song are presented.

Keywords: Chile, mapuche, songs, religion, symbolism.

Zusammenfassung. Der erste Teil vom Artikel bietet einen Überblick der Lieder-Forschung von Mapuche-Indianer aus Chili und Argentinien, in dem vergangenen Jahrhundert. Der zweite Teil handelt von dem Aufnahme-Prozess der Lieder des Neujahres. Sie wurden in der originalen Sprache aufgeschrieben und wurden dannach übersetzt. In dem Text werden Segmente der Lieder aufgeschrieben.

Schlüsselwörter: Mapuche-Indianer, Indianische-Lieder, Religion, Symbolismus.

Schindler, Helmut. 2004. "Una canción mapuche de Carlos Painenao para el año nuevo". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No 35, pp. 398-414.

Texto recibido: 10/12/2003; aprobación final: 23/04/2004.

Las canciones poéticas de los mapuche

En el año 1911, el misionero capuchino Félix José de Augusta publicó en la revista *Anthropos* el ensayo "Zehn Araukanerlieder" con las melodías y el texto en lengua

- 1 Este artículo fue publicado, en alemán original, en la revista *Anthropos*, Anthropos Institut, Sank Augustin, No. 92, 1997.
- 2 Mis sinceros agradecimientos a la Deutsche Forschungsgemeinschaft que apoyó en diversas ocasiones mis estudios sobre la cultura e historia de los mapuche. Los mismos agradecimientos a M. S. Cipolletti y Minerva Yáñez, que revisaron este texto y otros anteriores, para ponerlos en un español más legible.

mapuche, el *mapudungun*. La traducción del texto al alemán es bastante libre y permitiría cantar los versos con la música mapuche. Un año antes, en su libro *Lecturas araucanas*, el misionero había dado a conocer los textos de docenas de canciones en *mapudungun*, sin las notas musicales pero con la versión española y comentada del texto.

Esta obra, escrita en colaboración con fray Sigifredo de Fraunhaeusl, se conoce sobre todo en su nueva edición aumentada y enmendada del año 1934. El ensayo de *Anthropos*, arriba mencionado, se publicó en una versión castellana en 1945 en Chile; al parecer, esta versión es difícil de conseguir ya que casi nunca se la menciona en la literatura pertinente. Hoy en día se cita, por lo general, a Félix de Augusta bajo la entrada “Augusta” (como en las bibliografías de Carrasco y Galindo, 1993; Foerster, 1988 y Hux, 1984), por lo que me adhiero a esa práctica.

El término en *mapudungun* para canción o poesía es *ül*. Ya en 1897, el lingüista Rodolfo Lenz editó la primera colección extensa de canciones en *mapudungun*, con una traducción al español. En la introducción, Lenz (1897) señala que varios cronistas se refieren a los cantos y poemas de los indígenas de Chile, pero sólo el jesuita Havestadt (1777: 237-239) presenta cuatro textos breves de himnos de machis en el idioma original con una traducción al latín. Como advierte Lenz, Nolosco Prendez publicó en 1884, además, la versión castellana de una canción mapuche de amor. Casi al mismo tiempo que Augusta, Tomás Guevara dedicó en su libro *Folclore araucano* (1911: 119-134) un capítulo entero a las canciones de los mapuche.

En el medio siglo siguiente poco se publicó sobre este tema, con excepción de los escritos de Isamitt (1935), Deibe (1944) y Titiev (1949). Sólo desde los años sesenta, y más aún a partir de los setenta, aparecieron trabajos al respecto (Koessler-Ilg, 1961; M. Bartolomé, 1968; Robertson-Decarbo, 1975, 1977). Este nuevo interés por las canciones se puede atribuir a varios motivos: por una parte, el desarrollo de la etnología en Chile y Argentina y la consiguiente intensificación de los estudios sobre la cultura mapuche. Además, se había incrementado el número de mapuches con una educación formal y un interés en la poesía y otras formas de la cultura ancestral de su pueblo. Éstos realizaron o bien la transcripción y traducción o bien publicaron ellos mismos ensayos significativos sobre el tema (p. ej. Alonqueo, 1975, 1979, 1985: 78, 189; Nahuelpan, 1982; Painequeo, 1988, 1989, 1992, 1994; Painequeo y Barrera, 1992).

El notable progreso técnico desempeñó asimismo un papel: las grabadoras se hicieron cada vez más pequeñas y manejables y se mejoró la calidad de la grabación. Hay que comparar con esto las dificultades de Augusta (1911: 684-685) al trabajar con el fonógrafo de antaño:

[...] los indígenas muchas veces no repiten el texto así como lo cantan y tampoco tienen la formación escolar para pronunciar bien; a esto se agrega su timidez al cantar hacia adentro del aparato. Todavía más difícil resultó la transcripción de las notas de las melodías a causa del rápido compás de algunas canciones, a causa de la fluctuación vocal de los cantores y de diferentes imperfecciones del fonógrafo. Aunque trabajé con el mayor esmero posible tengo que admitir que bien pueden haberse deslizado algunos pequeños errores.

Tanto Augusta (1934: 270) como Guevara (1911: 9-10) se refieren a las dificultades de la traducción de los versos. También Koessler-Ilg (1962: 3) ha profundizado con elocuencia sobre el problema, que sigue vigente. Por eso sería de interés, sin duda, disponer de más intentos de traducción de la canción que aquí trabajo. Una copia de la cinta se halla a disposición de los expertos interesados, otra copia está depositada en la Universidad de la Frontera en Temuco.

En las publicaciones de canciones de los mapuche se encuentran por lo general sólo los textos, rara vez las melodías, como en el ensayo de Augusta (1911). En época reciente sólo M. Ester Grebe (1974) y Oyarce y González (1986) publicaron las melodías junto al texto. Los dos últimos autores ofrecen además un análisis detallado, que quiero citar en su totalidad, ya que el ensayo es de difícil acceso fuera de Chile:

[...] esta canción posee una organización formal simple, basada en la repetición variada de una frase musical única, que va desglosándose descendente hasta reposar en un eje tonal evidentemente conclusivo.

La organización tonal de este canto corresponde a lo que en la música occidental es un arpeggio mayor, cuyo eje o centro tonal coincide con la fundamental de este arpeggio, por lo que podemos hablar de una configuración melódica trifónica. Se aprecia la presencia de patrones de afinación atemperada —en oposición al sistema de temperatura propio de la música del occidente— y la tendencia a un tipo de entonación fluctuante, entendiéndolo como la presencia de varias alternativas de altura para un determinado sonido. El ámbito melódico es de octava, dentro de la cual se inscriben las más amplias trayectorias de desplazamiento tonal, como son los saltos de octava (producidos en la conjunción de los diferentes ciclos), de sexta y una interválica predominante de cuarta y tercera.

La estructura interna de la organización rítmica es básicamente binaria de subdivisión ternaria, manifestada en un empleo característico del metro yámbico, es decir, unidades cortas precedidas de tiempos largos dentro de la subdivisión.

La interpretación vocal tiene una modalidad de canto coral en unísono relativo, con ausencia de instrumentos musicales. El estilo vocal predominante es silábico, apareciendo también algunos melismas sobre la tríada y apoyaturas, con uso persistente del glisando en la voz que se mueve en un registro medio [...]

Desde el punto de vista agógico, la indicación metronómica señala un tempo ($\text{♩} = \text{MM } 60$) relativo lento y parejo... (Oyarce y González, 1986: 247 y 257).

Los mapuche componían sus canciones para las más diversas oportunidades; sin embargo, una canción para el año nuevo no había sido documentada hasta la actualidad. Según Bibar (1966: 156) y Frezier (1717/I: 113) los mapuche de antaño cantaban sobre sus propias hazañas y las de sus antepasados. Pocas canciones de esta índole llegaron hasta nosotros. Los poetas gozaban de gran aprecio y renombre: ya en la segunda mitad del siglo XVII se habla de cantadores, los que componían baladas para los caciques con ocasión de importantes acontecimientos, como fiestas y funerales (Rosales, 1877: 142; Medina, 1952: 304). Al llegar a su fin el cautiverio entre

los autóctonos de Núñez de Pineda (1863: 477), en el siglo xvii, un amigo mapuche le dedicó una canción de despedida (Zúñiga, 1981). En el siglo xx, doña Rufina Santul compuso un poema para Koessler-Ilg (1962: 5) por la misma razón. Durante el siglo pasado se registraron canciones para el trabajo y para el ocio, canciones sobre la buena y la mala suerte en el amor, sobre los sufrimientos de la vida, además se anotaron sátiras y elogios, canciones para un funeral y un *ngillatun* (ritual religioso de la comunidad), canciones para la victoria en el juego de jockey o chueca, sin que faltaran otras ocasiones para cantar (véase Alonqueo, 1985: 78, 189; Augusta, 1910, 1934; Lenz, 1897; Painequeo, 1988; Titiev, 1949). Muchas machis, curanderas y profetas de los mapuche, elaboran también sus propios cantos.

La literatura etnográfica pocas veces profundiza en los afectos y sentimientos (véase Ingold, 1994: index). Pero en el presente tema es inevitable. Como observaron varios autores, muchas melodías de los mapuche suenan sentimentales e incluso melancólicas. Ya en 1614 González de Nájera (1889: 470) calificó a esa música “más triste que alegre”. Smith (1855, 1971: 247) habla de un amante que corteja a una joven con “*doleful sounds*”. Augusta caracteriza un gran número de las canciones publicadas por él como elegías. Y no sólo para personas acostumbradas a la música europea suena la de los mapuche como sentimental, sino también para los mapuche mismos, como revela el mapuche Painequeo (1992: 46): “Hemos tenido más de alguna experiencia de personas que, luego de haber canturreado algún *ül*, no han podido evitar algunas lágrimas por el recuerdo emotivo de los cantos”... “Es sacar algo que está muy dentro del ser”. Las canciones no sólo tocan el corazón sino, a menudo, hablan del corazón y la palabra correspondiente *piwke* evoca connotaciones similares a las de numerosos idiomas europeos.

Don Carlos y su visita al cacique

Carlos Painenao, quien nos entregó la canción del año nuevo, vivía en Z., en un valle al pie de la cordillera, a la altura de Temuco. Con la siguiente información sobre él y nuestro encuentro persigo un doble objetivo: explicar la situación que indujo a don Carlos a cantar por su propia voluntad, y, al mismo tiempo, mediante un estudio de caso, reflejar algunos aspectos de la vivencia actual de los mapuche ancianos.

Al encontrarme la primera vez con don Carlos lo tomé por un campesino no-indígena. Era un hombre alto y delgado, curtido por el trabajo al aire libre, pero de tez más bien clara. Sin embargo, pronto me aseguró que era mapuche. Que en él de veras latía un corazón mapuche se confirmó en nuestro único encuentro más extenso, el 2 de enero de 1994, en el patio de su sencilla casa.

Don Carlos nació en 1927 en Quepe, al sur de Temuco, en pleno centro de la Araucanía. Ya que sus padres se separaron y él era un bebé enfermizo, “el papá se aburrió y me entregó” a su propia hermana, Luisa Painenao, es decir la tía paterna de don Carlos. Tales adopciones por familiares cercanos se acostumbran no sólo entre los mapuche sino también en otros círculos chilenos. Cuando Carlos tenía dos

años, su madre adoptiva se casó con don Fernando de la familia Cayuman Lefiman, residente en Lenguary, cerca de Z. Matrimonios entre personas que vivían a más de cien kilómetros de distancia eran usuales en esa época. Hoy en día los mapuche del campo se casan casi siempre con personas de las cercanías. La regla de unirse con MBD ya no es vigente desde hace decenios, y sólo muy pocos viejos se acuerdan de esa costumbre. Carlos Painenao “se crió tan desnutrido, que con seis años todavía no podía andar”, me contó una persona de la comarca. Esto parece una exageración, pero demuestra de todos modos su dura niñez.

Como don Carlos no tenía familiares patrilaterales en el valle, tampoco poseía tierra propia. En el año 1970 se casó con la señora Eliana Riquelme Trecaman, también una hija adoptiva que creció en la familia Trecaman. En esta unión, por lo tanto, se juntaron dos personas sin recursos, *epu kuñifal*, dos pobres, dos huérfanos. En el lenguaje local de los mapuche de Z. se habla de *epu fücheñ*, dos personas nacidas fuera del matrimonio. Don Francisco Trecaman, un pariente de doña Eliana, cedió a la pareja un pequeño terreno, que alcanzó para construir una casa sencilla y sembrar una huerta. De los nueve hijos nacidos sólo cinco sobreviven, a pesar de que la mortalidad infantil no suele ser tan alta entre los mapuche. Las dos hijas mayores se hallan empleadas en la ciudad de Temuco, y cuentan que en esta ciudad viven parientes rubios y de ojos verdes, lo que se atribuye a una relación de una abuela de don Carlos con un emigrante europeo. Una de las hijas señaló que su padre es el único en la familia que se siente como mapuche.

En nuestro encuentro del 2 de enero tratamos diversos temas. Don Carlos contó que es dueño de una yunta de bueyes y que algunos vecinos le permiten pastorear los animales en sus campos. Con esto aclaró uno de sus métodos de ganarse el sustento. Los animales le permiten trabajar “a medias” con vecinos, dueños de terrenos (véase González, 1980; Stuchlik, 1976). Don Carlos me mostró con orgullo un terreno con trigo cerca de su casa que él había trabajado de esa manera.

Don Carlos contó, además, de su oración matinal del 1° de enero, que la mayoría de los mapuche del valle acostumbra realizar, incluso aquellos que no participan en el *ngillatun*, la ceremonia religiosa comunal. Mostró un arbolito de manzano plantado al lado de su casa, precisamente para ceremonias religiosas de la familia. La literatura sobre los mapuche menciona solamente el árbol para la oración de los machis o el rewe, mientras en Z. cada familia posee un árbol vivo, como en este caso. Antes de acontecimientos importantes, por ejemplo un viaje o un trabajo de trascendencia, don Carlos se coloca delante del árbol mirando al Este, la dirección para oraciones. En la mano izquierda sostiene una taza con *muday* (chicha), y en la derecha unas ramas de plantas cultivadas. Estas se mojan en el *muday* y con ellas se asperja hacia la salida del sol durante el rito. Don Carlos rezó:

*Chaw dio, chachay, elu-en küme suerte,
Dios padre, querido padre, déme buena suerte,
yafü piwke elu-en, chaw, chachay,*

déme un corazón fuerte, padre, querido padre,
eymi mu witra-le-n, eymi püñe-le-le-n,
 a causa tuya estoy aquí parado, tú me diste la vida,
eymi choyü-en, pi-ke-fi-n ta ñi chaw dio.
 tú me generaste, suelo decir a mi padre dios.

El 1.º de enero don Carlos experimentó una vivencia que le había conmovido profundamente y su relato de ella le llevó probablemente a entregarme la canción. Él había visitado al viejo cacique Andrés Huaiquio para desearle un buen año nuevo. Según los documentos oficiales, don Andrés nació en 1907. En 1993 ya estaba tan anciano que él mismo esperaba su fallecimiento para fines de diciembre. A pesar de su grave enfermedad, el cacique había dirigido con éxito un *ngillatun* el 24 y 25 de diciembre de 1993. Incluso, en la madrugada de la Navidad, había vencido con la fuerza de su oración a un *puelche* o *puel-kürüf*, un viento del Este, que amenazaba la ceremonia con su calor sofocante.

Los dos ancianos habían intercambiado felicitaciones, y don Carlos había dicho:

“Aku-le-y año nuevo fachantü, pepape-yu peñi Andre,
“Hoy día ha llegado el año nuevo, he venido a verte, hermano Andrés,
añi-le-yimi wanku mew, wanku-tu-le-yimi ta ti,
 tu estás sentado en la silla, en la silla estás sentado,
ngilla-tu-ñma-pa-eyu, ta mi monge-le-ñmu-a-el,
 he venido a rogar para ti, para que sigas viviendo para tu propio provecho,
ta mi amu-l-tripantu-nie-a-el; amu-lle-a-l-mi fey ta
 para que sigas pasando los años; si te fueras para siempre,
tüfa mi kom ti choyün, müle-pe mi pu fotüm, choyün,
 todos tus hijos, ojalá que estén tus hijos, tus descendientes,
witran ta ti engün,” pi-fi-n.

[aunque] ellos [ya] son forasteros”, así le dije.

“Küme düam-ün”, pi-e-new.

“Me siento bien”, me contestó.

“Monge-le-a-yimi”, pi-fi-n, “tremo-le-a-yimi”.

“Que tengas vida”, le dije, “que tengas salud”.³

Don Andrés tenía frío aunque se hallaba bien arropado: “Hacía un calor enorme, pero tenía su manta puesta y estaba empaquetado”. El cacique ya oía tan mal, que a veces no comprendía las palabras. Ambos recordaron en su conversación los tiempos pasados.

3 Comparado con el mismo ensayo en *Anthropos* (Nº 92, 1997: 129-138), hay ligeras variaciones del texto, ya que Salas (1977) me propuso posteriormente dos mejoramientos. Lamentablemente, mi esperanza de conversar con él más aspectos lingüísticos del texto de este ensayo no fue posible debido a la muerte prematura del lingüista.

El cacique realizó su satisfacción con esta charla: “Tengo pesado mi corazón, tú viniste a mejorarme, no hay con quién conversar, mis hijos son todos *huincas* [blancos]”. Cuando don Carlos constató en su saludo (transcrito más arriba en *mapudungun*) y el cacique lo repitió más tarde, que los hijos ya eran forasteros o blancos, esto era probablemente menos un reproche a la juventud que un reconocimiento de los muchos cambios que ha vivido su generación durante este siglo. Doña Margarita, la esposa de don Andrés, ofreció a don Carlos *muday* y luego lo invitó a la comida, que el cacique ni siquiera probó. Los dos viejos se abrazaron; en las palabras de don Carlos: “Él me tenía en sus brazos”. El cacique bromeó que su visitante era muy joven, en comparación consigo mismo, al tener veinte años menos.

Don Abelardo, uno de los hijos del cacique, se sentó al lado de los dos ancianos para escuchar sus palabras. Finalmente, don Carlos se despidió: “Puede venir otro año nuevo, podemos conversar otra vez como hoy lo hicimos”. Don Abelardo agradeció a don Carlos la visita: “Ayer mi papito casi se fue, con tu conversa bonita le levantaste el ánimo. Tú conversa es muy derecha, muy limpia”.

El cacique murió el 25 de junio de 1994, un día después de San Juan. Don Carlos falleció en setiembre de 1994. Durante mi visita había hecho alusiones a sus problemas de salud: “con esta enfermedad que tengo, de repente me puede venir la muerte”, añadiendo: “pero yo pido en mi invocación, que [dios] me dé más camino, más años para vivir”. Como él parecía saludable para su edad, no me fijé en esa advertencia. Qué impresión al escuchar esas palabras un año más tarde en la grabadora, durante la traducción de la canción.

Antes de su deceso don Carlos había recibido de la Asistencia Social —del alcalde, como su viuda lo expresó—, las calaminas para el techo y el tabique de su nueva casa, que él tanto había anhelado para su familia. En este hogar se realizó el velorio de dos noches al estilo chileno, con la participación de familiares y amigos tanto de las cercanías como de regiones más lejanas. Según costumbre del país, las visitas ayudaron a la familia cooperando con flores, velas, harina, vino, dinero y otras cosas más. A pesar de esto los gastos de la ceremonia fueron tan altos que fue necesario empeñar la yunta de bueyes. En la mañana del día del entierro se levantó la “urna”, es decir, el ataúd con don Carlos, en el patio de la casa, con los pies hacia el Este para efectuar el *amulpüllün* al estilo mapuche. Ese rito se celebra antes del sepelio por la tarde en el cementerio regional (Schindler, 1998).

La canción del año nuevo

La canción fue traducida en 1995 por don Simón Juanico Curinao y don Héctor Painequeo, cuando ya no era posible consultar al autor mismo en caso de dudas. Para la transcripción de la canción se usó el “alfabeto unificado”, el más difundido. Para facilitar la lectura, separé los sufijos según el modelo de la gramática mapuche de J. C. Smeets, publicado en 1986.

Canción del año nuevo

Fachantü may, fachantü may,
 Hoy, pues, en este día de hoy, pues
año nuevo anay, año nuevo nga fachantü,
 es [el día del] año nuevo, mi amigo, hoy es año nuevo,
monge-le-n mu nga piwke, monge-le-n mu nga piwke,
 por estar vivo nuestro corazón, por estar vivo el corazón,
kutran-nu-w-tu-meke-tu-y-iñ anay.
 iniciamos nuevamente nuestros esfuerzos, amigo.

5

Müle-tu-y nga yiñ tripantu,
 Está presente nuestro año [nuevo],
el-el nga chaw ngünechen,
 regalado por [nuestro] padre ngünechen,
ta iñ müle-tu-a-el kiñe lepün mew,
 para reunirnos otra vez (?) en el mismo patio
kiñe Ñungu mu, kiñe nütram mu,
 acerca de una sentencia, en una conversación,
kiñe-ke-w-tu-wal anay, chaw, peñi.
 para fortalecer nuestra unidad, oh padre, oh hermano.

10

Küme-y may ta wenüy pi-w-ün,
 Es bueno tratarse de amigo,
küme-y may ta peñi pi-w-ün,
 Es bueno tratarse como hermanos,
müle-y may ta Ñungu,
 existe la sentencia,
müle-y may ta nütram, rakiÑuam, anay.
 existe la conversación y la opinión, amigo.

15

Adüm-üw-ke-y ta che,
 Las personas deben vivir en armonía,
tute-w-ke-y ta che,
 las personas deben comprenderse mutuamente,
pu peñi, pu fochüm.
 oh hermanos, oh queridos hijos.

Müle-ymün chachay ngünechen,
 Vosotros existís, queridos padres, ngünechen,
chachay ngünechen müle-ymi,
 tú existes, querido padre ngünechen,
eymi ta mi ad-künü-el,
 tú das el destino [a todos],
müle-y nga pu fochüm,

20

[por eso] existen los queridos hijos,
müle-y nga pu fochüm,
 existen los queridos hijos,
müle-y nga pu fotüm,
 existen los hijos,
müle-y nga ñawe,
 existen las hijas,
müle-y nga choyün,
 existen los descendientes,
eymi nga mi elu-fiel, chaw. 25
 tu nos has dado [los descendientes], oh padre.
Küme-le-ñmu-tu-a-y-iñ,
 Ojalá que vivamos en bienestar,
küme suerte mu tremo-le-pe nga ñi familia,
 que con buena suerte esté sana mi familia,
tremo-le-pe nga ñi familia
 que esté sana mi familia,
küme-ayi-le-a-y-iñ suerte mu,
 ojalá que sigamos teniendo buena suerte,
elu-mu-tu-a-y-iñ nga küme suerte, chaw, chachay, 30
 dadnos nuevamente buena suerte, padre, querido padre,
eymi (mu) anta amu-lle-la-y-iñ,
 acaso no nos dirigimos hacia ti,
lukutun fücha, lukutun kuse,
 anciano y anciana, homenajeados de rodillas,
lukutun peñi, lukutun weche wentru,
 hermano, joven, homenajeados de rodillas,
naq-kintu-le-pa-y-mi.
 de lo alto (nos) estás observando acá.
Fachantü año nuevo, fachantü año nuevo, 35
 Hoy es año nuevo, hoy día es año nuevo,
müle-y nga chaw, müle-y nga Öungu,
 está el padre, está la palabra,
müle-y nga nütram, müle-y nga wewpin,
 está la conversación, está el discurso ritual,
wewpi-pe abuelu, wewpi-pe abuelu,
 que el abuelo pronuncie el discurso ritual,
 que el abuelo pronuncie el discurso ritual,
müle-y nga nütram-pe-lu kuyfi-y-em, anay,
 en tiempos antiguos vivían los narradores, amigo,
chaw, chachay. 40

padre, querido padre.
Müle-y mi anay, peñi,
 Existes, oh hermano,
patrü-le-y rakiduam anay, peñi,
 hay opiniones en abundancia, oh hermano,
patrü-le-y rakiduam,
 hay intenciones en abundancia,
rakiduam-küle-ke-y-mi, peñi;
 debes estar siempre con un pensamiento profundo, hermano;
pu chaw, pu chachay, 45
 padres, queridos padres,
amu-le-y-iñ anay, chaw,
 seguimos andando [en ese mundo], oh padre,
amu-le-y-iñ nütram mu anay, chaw,
 seguimos avanzando en nuestro relato, padre,
amu-le-y-iñ küme Õungu mu, chaw,
 seguimos avanzando con buenas sentencias, padre,
nie-a-y-iñ suerte.
 que tengamos [buena] suerte.
Ayü-la-fe-y-iñ mu nga chaw, 50
 Acaso no nos quería el padre,
chachay dio anay, chaw,
 el querido padre dios, oh padre,
che riku, chaw riku müle-y-mi,
 tú vives como gente rica, como un padre rico,
ülmen riku, ülmen riku;
 como un noble rico, un noble rico;
iyá ya ya ya ya ya, ya ya ya ya ya ya!
 (Recurso melódico, tal vez añorando el pasado)
Kuyfi-ye-m, anay, kuyfi-ye-m, anay, 55
 En tiempos pasados, mi amigo, en tiempos pasados,
pichi-ke wentru nge-y che,
 cuando uno era un niño,
pichi-ke-lle-fu-y, külfün piwke, anay,
 cuando uno era pequeño, [se tenía] un corazón ligero, amigo,
külfün rakiÕuam, anay,
 un pensamiento veloz, amigo,
fachantü nga müle-tu-y-iñ,
 hoy en día nos encontramos [aquí],
nütram-ka-meke-tu-y-iñ, 60
 [y] estamos conversando,

iyá ya ya ya ya ya, ya ya ya ya ya ya ya!

(Recurso melódico, tal vez añorando el pasado)

Aku-tu-y nga tripantu, anay,

Ha llegado el año [nuevo], amigo,

ülkantu-tu-y-iñ,

[y] nosotros volvemos a cantar,

¡Ya ya ya ya ya ya, ya ya ya ya ya ya ya!

(Recurso melódico, tal vez añorando el pasado)

Aku-le-y-iñ, aku-le-y-iñ tripantu, anay,

65

Hemos cumplido, hemos cumplido un [nuevo] año, oh amigo,

ka antü nga, ka antü, amu-le-y-iñ mapu mew,

algún día, algún día, cuando vayamos al [otro] mundo,

nome lafken nge-tu-a-y-iñ,

viviremos al otro lado del mar,

amu-tu-a-y-iñ nga cielo mapu mew,

viajaremos al mundo del cielo,

witram-püram-tu-eli-y-iñ mu nga chaw ngünechen,

cuando el padre ngünechen nos levante hacia arriba,

pe-nie-pu-tu-a-y-iñ nga yin fütra chaw,

allá llegaremos a ver allá nuestro gran padre,

witran-nie-pu-tu-a-y-iñ mew,

70

allá nos tendrá de pie,

kuyda-tu-nie-tu-a-y-iñ mew,

[y] nos estará cuidando para siempre,

kuyda-tu-nie-tu-a-y-iñ mu,

[y] nos estará cuidando allá para siempre,

iyá ya ya ya ya ya, ya ya ya ya ya ya ya!

(Recurso melódico, tal vez añorando el pasado)

iyá ya ya ya ya ya, ya ya ya ya ya ya ya!

(Recurso melódico, tal vez añorando el pasado)

Acerca del contenido de la canción

Los habitantes del hemisferio norte deben tener presente que en Chile el cambio del año coincide con el comienzo del pleno verano. En la actualidad el inicio del nuevo año implica además la perspectiva de vacaciones y con eso del regreso temporal al hogar de familiares que trabajan en otras regiones. Los mapuche actuales celebran el año nuevo, a pesar de que no coincide con su año nuevo tradicional.

Los primeros 16 renglones de la canción expresan la alegría de comenzar el nuevo año en el círculo de la familia y de los amigos, con buena salud y en animada conversación. En las líneas 6 y 10 se afirma ya una convicción que se repite en las líneas 17 hasta 35 con más detalles: nuestra vida es un regalo de *ngünechen*, quien

gobierna sobre los seres humanos. Esta segunda sección es asimismo una oración dirigida a esa divinidad que nos otorga hijos y así la alegría de la familia y de descendientes. El cantante pide para sí mismo y los suyos bienestar y salud, que *ngünechen* tenga a bien seguir reposando su mirada en ellos (véase Schindler, 1999).

A partir del renglón 36 se recuerdan, siempre en nuevos giros, los consejos e instrucciones en forma de relatos, baladas y fábulas que el autor recibió de sus familiares. Esas enseñanzas despiertan pensamientos y recuerdos y definen nuestros propósitos.

Al final de esta sección, de la línea 50 a 54, no queda claro a quién se refiere el texto, a *ngünechen* o a los antepasados. *Ngünechen* ya no se menciona explícitamente pero aparecen expresiones como “padre, querido padre”, que antes se dirigían a él. En el intermedio aparece la palabra *dio*, derivada de “Dios”. Algunos mapuches suelen escribir el título *dio* con mayúscula en el *mapudungun*, como se acostumbra en español. No me adhiero a esa práctica para no borrar diferencias semánticas, ya que en la cultura mapuche ciertos antepasados también se pueden calificar como dioses. El concepto *ülmen* designa a personajes nobles, destacados y acomodados; en Z. es tanto un título para divinidades, como demuestran varias oraciones recogidas allá, como un término para gente acomodada.

La última sección ofrece una mirada al pasado y una al futuro. Las primeras líneas recuerdan el tiempo de la juventud, cuando éramos más ágiles que hoy en día, y las últimas hablan del tiempo después de la muerte, cuando estemos en el cielo junto a *ngünechen*. Estas frases se hallan enroscadas por la expresión “yayaya”, que subraya la nostalgia del cantor al pensar tanto en el pasado como en el futuro.

Sobre algunas locuciones

En este texto se encuentran dos partículas que se utilizan poco en la conversación diaria: *nga* y *anay*. Smeets (1986: 434) escribe sobre la primera: “*The particle nga is used to recall a past situation; often with an undertone of sadness and regret*”. Sobre la segunda partícula, ella dice (1986: 627): “*anay... has a friendly connotation*”. Agrega además: “*anay is said to men and women... It may be used by both, men and women*”. Con esta última frase ella corrige la afirmación en el diccionario de Augusta (1916), que *anay* de ordinario no se emplea sino entre hombres.

Héctor Painequeo (1992: 52) escribe sobre *anay*: “es un vocativo que otorga confianza en el tratamiento con el interlocutor”. Don Simón Juanico propuso traducir *anay* en la mayoría de los casos con el término “amigo”, advirtiendo que no se trata de una traducción lexical. Vale la pena resaltar que hace más de un siglo Rodolfo Lenz tradujo en su colección de textos la partícula de la misma manera, así como lo hizo también uno de los colaboradores de Guevara (1911: 122; 132). Esteban Erize (1960) afirma incluso que los huilliche, como él denomina a los indígenas del sur del Neuquén, usan *anay* en el sentido de “amigo” también en conversaciones diarias.

Es sabido que los datos de Erize deben tomarse con precaución: Díaz-Fernández (1992) no apoya esta aseveración.

Un concepto fascinante del *mapudungun* es la palabra compuesta *rakiduum*. Se encuentra en la línea 13 y después en una frase repetida en las líneas 40 a 42. Allí se traduce el concepto de diferentes maneras para indicar la gama de significados. Se compone de dos raíces: *rakin*, contar, calcular, y *duam*, intención, necesidad. El concepto *rakiduum* se refiere a procesos mentales y por ende es un indicio sobre la psicología mapuche. Dicho de otra manera, nos informa sobre las ideas acerca del funcionamiento de la mente humana. Los mapuche de Z. traducen a veces *rakiduum* con “buen criterio”. Tanto nuestra psicología popular como la psicología científica se refieren en siempre nuevas formulaciones a la “razón” y a la “emoción”, o al “intelecto” y al “afecto”, mientras la psicología mapuche combina dos elementos básicos y complementarios, que podrían tal vez ser calificados como “cálculo” y “voluntad” o “volición”, y se los entiende como elementos complementarios. Sin embargo, en nuestra psicología se trata por lo general los términos básicos (razón, intelecto *versus* emoción, afecto) como opuestos. Estas consideraciones relativas a *rakiduum* no pretenden ser más que sugerencias, que podrían ser profundizadas por lingüistas con interés en la semántica.

Algunas locuciones de la canción de don Carlos se encuentran en forma similar en más de una canción mapuche. Entre otras, la frase nostálgica en la línea 55-56: “Hace mucho tiempo, cuando yo era joven”. Algunas canciones empiezan con esta frase, como demuestran ejemplos en Augusta (1911: 692f; 1934: 284) y Smeets (1986: 619). En nuestro caso, esta frase inicia una nueva sección. Existe, además una variante femenina de esa frase (Augusta, 1934: 281, 302): “Hace mucho tiempo, cuando yo era una niña bonita”, por ejemplo: “*kuifi nga küme püñeñ em inche*”. Aquí la cantante se designa a sí misma con la palabra *püñen*, con la que una mujer habla de sus hijos. Por eso, se podría traducir esta frase también como: “Antiguamente, cuando yo era todavía una joven bonita y vivía con mi madre”.

El vigor de la cultura mapuche se muestra precisamente en los cambios a través de los siglos, en la capacidad de incorporar elementos foráneos y adaptarlos a su propia espiritualidad. Los procesos pertinentes están relativamente bien documentados para la mitad del último milenio. En la canción de don Carlos los cambios de los últimos cien años han dejado sus huellas. Él utiliza, por ejemplo, la expresión castellana “abuelo” como muchas personas de Z. suelen hacerlo, incluso hablando *mapudungun*. Sólo a veces se emplea aún el término *laku*, que designa al abuelo paterno.

Antiguamente, muchos mapuche creían que las personas después de su muerte cruzaban al otro lado de las aguas, trasladándose a *nome lafken* (Cooper, 1946; Salas, 1971; 1984). Don Carlos menciona esta expresión una vez en su canción, para hablar después en otras líneas sobre la estadía en el cielo una vez concluida la vida terrenal. Ya en la conversación precedente, don Carlos mencionó que los fallecidos

van “al otro lado del mundo”. Preguntado sobre este concepto, su respuesta fue: “... *nome lafken*, es ‘al otro lado del mar’, pero mi diosito, cuando ya tiene su hijo, lo lleva al cielo”. Otras personas de Z. se imaginan también que después de la muerte las personas viven en “la gloria”, es decir, en el paraíso celestial. Parece que para los habitantes de este valle las antiguas creencias sobre el más allá se encuentran sólo en la expresión vacía y estereotipada *nome lafken*. Observaciones similares se encuentran en un libro de Salas (1992: 253-268).

La canción de don Carlos es en gran parte una oración dirigida a *ngünechen*, a quien don Carlos llama, además, *chaw* o *chawdio*, es decir, Dios padre y también *chachay*, es decir “querido padre” o “apreciado padre” (véase Augusta, 1915: 15). Sólo una vez, en la línea 17, el cantor se dirige a *ngünechen* en la 2.^a persona del plural, es decir, con *eymün*, para corregirse enseguida y usar el singular, es decir, *eymi* (la 2.^a persona del dual es *eymu*). En la conversación anterior, don Carlos había usado una vez la expresión *chaw chachay dio*, *mamita dio*, que quiere decir “querido padre divino, madre divina”. En otras oraciones de este valle se encuentra una alternación entre el “tú” y el “vosotros”; me explicaron que con *eymün* (vosotros) se piensa en una familia divina con hijos, y a veces se enumera en las invocaciones a todos los miembros; en la canción presente esa enumeración aparece sólo una vez, en las líneas 33 y 34, donde se dice: *lukutun fücha*, *lukutun kuse*, *lukutun peñi*, *lukutun weche wentru*. Esta enumeración incluso contiene una anomalía, ya que la segunda parte de esta invocación suele rezar *lukutun weche wentru*, *lukutun ülcha domo*. Con esas locuciones uno se dirige a los hijos de la pareja, el joven y la joven, que se invocan después de los padres. El giro utilizado en la línea 34 significa una equivocación momentánea del cantor, quien en otro momento de nuestra conversación mencionó la fórmula correcta y usual.

Ante la presencia de un forastero, don Carlos se impuso evidentemente una autocensura y prefirió hablar de *ngünechen* en singular. Censuras de esta naturaleza, debidas a cautela o cortesía, se encuentran en numerosos casos en los testimonios recogidos entre los mapuche por los misioneros Augusta (1934) y Wilhelm de Moesbach (1936). Algo parecido se observa en Alonqueo (p. ej. 1979). Sus traducciones de oraciones y canciones no sólo son muy libres y barrocas, sino que cristianizan además los textos transmitidos en *mapudungun*. Hace falta una nueva traducción que se ajuste a las palabras originales. Aclaraciones necesarias podrían proveerse en comentarios adjuntos. De Neruda, Cervantes y otros poetas existen tanto traducciones a numerosos idiomas como comentarios sobre sus obras, pero a nadie se le ocurriría mezclar las traducciones con los comentarios, como es frecuentemente una mala costumbre en las traducciones del *mapudungun* al castellano.

Al final, don Carlos afirmó que aprendió esta canción de su abuelo. Se trata, por lo tanto, de una canción tradicional como la presentada por Oyarce y González (1986). Ya que estas canciones no han sido conservadas en forma escrita, estos dos autores documentaron algunas variantes y eligieron para la publicación aquella que según el criterio de sus informantes era la más fiel al texto original.

El futuro de la canción y poesía mapuche

Hoy en día los mapuche escriben y componen nuevas canciones, aunque menos que en el pasado. Así por ejemplo, Painequeo grabó una canción en la que Jacinto Huerapil recuerda un amor de su juventud. La mayoría de estas nuevas creaciones proceden probablemente de las machis, las curanderas y profetas de los mapuche.

En la actualidad poetas jóvenes de estirpe mapuche buscan nuevos caminos, como atestiguan las obras de Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf, quienes publicaron poemas en ambos idiomas, *mapudungun* y castellano. Estas obras fueron tan bien recibidas en los círculos pertinentes que sus autores recibieron premios de literatura. Cada uno de estos poetas está comprometido en su estilo propio con dos grandes tradiciones poéticas: la tradición mapuche y la tradición iberoamericana.

Bibliografía

- Alonqueo P., Martín (1975). *Cantos de machitún. Recopilación de canciones de cinco machis*. Padre las Casas, Chile.
- _____ (1979). *Instituciones religiosas del pueblo mapuche. La fe de un pueblo*, t. 7. Ed. Nueva Universidad, Santiago de Chile.
- _____ (1985). *Mapuche: ayer-hoy*. Ed. San Francisco, Padre Las Casas.
- Augusta, Félix José de (1910). *Lecturas araucanas* (con la cooperación de fray Sigifredo de Fraunhäusl). Prefectura Apostólica, Valdivia.
- _____ (1911). "Zehn Araukanerlieder". En: *Anthropos* 6, pp. 684-698.
- _____ (1916). *Diccionario Araucano-Español*. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.
- _____ (1934). *Lecturas araucanas* (con la colaboración de fray Sigifredo de Fraunhäusl). Padre las Casas, Chile.
- _____ (1945). "Diez canciones araucanas". En: *Revista Vida Musical* 1.
- Bartolomé, Miguel A. (1968). *Ülcantum: Cantos de la tribu Aigo*. Montanari Editores, Buenos Aires.
- Bibar, Gerónimo de (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile.
- Carrasco Muñoz, Hugo (ed.) (1993). *Bibliografía general de la sociedad y cultura mapuche*. Impresos Emanuel, Temuco, Chile.
- Chihuailaf, Elicura (1990). *El Invierno, su Imagen y otros Poemas Azules*. Santiago de Chile.
- Cooper, John M. (1946). "The Araucanians". En: *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution Bulletin 143, New York, pp. 760-786.
- Deibe, Hernán (1944). *Canciones de los indios pampas*. Ateneo, Buenos Aires.
- Díaz-Fernández, Antonio Edmundo (1992). *¡Aprenda mapuzungun!* Fundación Ameghino, Viedma, Río Negro, Argentinien.
- Erize, Esteban (1960). *Diccionario comentado mapuche-español*. Cuadernos del Sur, Buenos Aires.
- Escobar, G. María y Paillan, Juan H. (1981). *Concepto del folklore literario mapuche*. Tesis, Univ. de la Frontera, Temuco.
- Foerster, Rolf (1988). "Bibliografía mapuche 1973-1988". En: *Nütram* 4/4. Santiago de Chile.

- Frézier, Amédée François (1717). *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili, du Pérou, et du Brésil, fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*. 2 tomos. Pierre Humbert, Amsterdam.
- González C., Héctor (1980). *Un siglo en la economía de una reducción mapuche cordillerana*. Tesis, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- González de Nájera (1989). *Desengaño y reparo de la guerra del Reyno de Chile*. Imprenta Ercilla, Santiago de Chile.
- Grebe, María Ester (1974). "Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche". En: *Revista Musical Chilena*, 128, pp. 47-79.
- _____ (1976). *El ulutún: rito terapéutico-musical mapuche*. Ponencia presentada al Congreso Mundial de Musicoterapia, Buenos Aires.
- _____ (1986). "Lenguaje ritual mapuche: estudio antropológico del texto en su contexto". En: *Actas de lengua y literatura mapuche*, 2, Temuco, Chile, pp. 47-66.
- Guevara Silva, Tomás (1911). *Folklore Araucana. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.
- Havestadt, Bernardus (1777). *Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis*. 2 tomos. Monasterii Westphaliae.
- Hux, Meinrado (1984). *Guía Bibliográfica. El Indio en la Llanura del Plata*. La Plata, Argentina.
- Ingold, Tim (ed.) (1994). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Routledge, London.
- Isamitt, Carlos (1934). "Machitún y sus elementos musicales de carácter mágico". En: *Revista de Arte*, 1/3.
- _____ (1935). "Cantos mágicos de los araucanos". En: *Revista de Arte*, 1/6, pp. 8-13.
- Koessler-Ilg, Bertha (1962). *Tradiciones araucanas*. Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.
- Lenz, Rodolfo (1897). *Estudios Araucanos*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.
- Lienlaf, Leonel (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Edición Universitaria, Santiago de Chile.
- Medina, José Toribio (1952). *Los Aborígenes de Chile*. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Varias ediciones sin licencia a partir de 1973, Santiago de Chile.
- Nahuelpan, V. (1982). *Ülcantun, como motivación del quehacer cultural del pueblo mapuche*. Univ. Católica de Chile, Villarrica.
- Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco (1963). *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*. Colección de historiadores de Chile, Santiago de Chile, Vol. 3.
- Oyarce P., Ana María y González G., Ernesto (1986). "Kallfülikan, un canto mapuche". En: *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, 2, Temuco, Chile, pp. 245-263.
- Painequeo P., Héctor (1988). "Kiñe pichi ül: Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche". En: *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, 3, Temuco, Chile, pp. 243-257.
- _____ (1992). "Características del ül". En: *Cuadernos de Lengua y Literatura*, ¾, Santiago de Chile, pp. 45-55.
- Painequeo P., Héctor y Barrera V., Julia (1992). "El significado de ül". En: *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, 5, Temuco, Chile, pp. 209-214.
- Prendez, Nolasco (1884). *La Araucanía. Una escursión de verano de Angol a Villarica i Valdivia en los primeros meses de 1883*. Correspondencia a la [imprenta y revista] "La Patria" de Valparaíso.

- Robertson-Decarbo, Carol Elizabeth (1975). *Musical communication and social organization among the mapuche of Argentina*. Thesis, Indiana University.
- _____ (1977). "Tayil as category and communication among the Argentine mapuche: A methodological suggestion". En: *Yearbook of the International Folk Music Council*, Vol. 8.
- Rosales, Diego de (1877). *Historia General del Reino de Chile Flandes Andinos*, 1. Valparaíso, Chile.
- Salas S., Adalberto (1971). "Kiñe wentru lanturkey... un folktale de los indios mapuches o araucanos de Chile. En: *Stylo* 14.
- _____ (1984). *Textos Orales en mapuche o Araucano del Centro-Sur de Chile*. Univ. de Concepción, Concepción.
- _____ (1992). *El mapuche o Araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Ed. MAPFRE, Madrid.
- _____ (1997). *Carta de 13 de mayo de 1997 a H. S.*
- Schindler, Helmut (1998). "AMULPÜLLÜN: Un rito funerario de los mapuche chilenos". En: *Anales*, 6, Museo de América, Madrid, pp. 165-177. Reimpreso en: *Actas de lengua y literatura mapuche*, 7, Temuco, Chile, pp. 165-180.
- _____ (1999). "Der Himmelsgott, Ngünechen und die Mythologie der mapuche". En: *Menyeruwa – Honorary studies to Luiz Boglárs 70 th anniversary*. Szimbiosis, 8, Budapest, pp. 92–104.
- Smeets, Ineke (1986). *Mapuche Grammar*. Thesis, Rijksuniversiteit te Leiden.
- Smith, Edmond Reuel (1971). *The Araucanians; or, notes of a tour among the indian tribes of southern Chili*. Kraus Reprint Co, New York, Reprint from 1855 edition.
- Stuchlik, Milan (1976). *Life on a Half Share. Mechanisms of Social Recruitment among the mapuche of Southern Chile*. C. Hurst and Company, London.
- Titiev, Mischa (1949). *Social Singing Among the mapuche*. Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers 2, Ann Arbor.
- Zúñiga Fuentes, Érika (1981). *Visión etnohistórica de la cultura mapuche, siglos XVI y XVII*. Tesis, Univ. de Concepción, Chile.