

EL AGUA, SU PODER, SU SISTEMA DE SERES Y LOS ESQUEMAS DE PROCESAMIENTO DE LA REALIDAD

Yosuke Kuramochi

Relato: Trayenko (María Llanquinao, Maquehue)
Versión semiespañola (ver anexo en mapudungun)

Sucedieron, antes, entre mis antepasados, unos acontecimientos que mi abuelo conoció. Él me los contó. Antes la gente de Boroa y la gente de Makewe solían sostener enfrentamientos. Así, sucedió que llegó un mensajero con noticias de Boroa a Makewe: en Boroa el lonko está hablando a sus hombres para levantarse en armas contra la gente de Makewe de modo que la exterminen totalmente. El lonko de Makewe, llamado Paineofilu, al enterarse mandó mensajeros por toda su tierra para hacer una reunión (junta), entonces sonó el kul kul llamando a la gente, pronto, inmediatamente después de oír el mensaje, concurrieron todos al encuentro. Era su costumbre pelear, así es que sentían deseos de ir a combatir.

Entonces los de Makewe decidieron hacer oración, orarían al poder del cerro Lonkoche para pedir ayuda . Vino pues el machi para esta oración.

En el cerro existe un toro grande el cual solía aparecerse en una vertiente del cerro. Oraron pues y en medio del agua con un gran temblor surgió el toro ¡Ayuda pedimos! decía la gente de Lonkoche en la oración del ngillatufe.

Vínose pues en pie de guerra la gente de Boroa contra los mankewanos, cuando llegaron cerca del cerro, se enfrentaron en los bosques. Entonces los guerreros de Makewe bebieron del agua de la vertiente y tomaron así fuerzas y poder, de modo que vencieron y expulsaron a la gente de Boroa, sólo unos pocos escaparon con su jefe.

La gente de Makewe oró y dio gracias al cerro Lonkoche El nguillatufe oró y bailó dando gracias y dijo: "Poderosa vertiente, gran vertiente, grande es tu poder, mucho poder tienes del toro protector que está en nuestro cerro Lonkoche, por este poder hemos pedido en oración.

El agua tiene, pues, poder, por ello ganó la gente de Makewe. Porque ese poder está en el agua, porque ese poder se trasmite a la gente, por eso ganó la batalla la gente de Makewe, ellos bebieron del poder que da esa agua para vencer. Entonces no olviden ustedes eso. Lonkoche tiene poder, existe ese poder en Makewe. Eso no más.

Datos etnográficos

1. Existían antes guerras (aukan) entre unas comunidades y otras por distintos asuntos, como faltar al protocolo de una tradición, por ejemplo, no avisar de la muerte de alguien perteneciente a una comunidad distinta, o por la muerte de unos jóvenes que iban a robar a otra comunidad (relato de "Novalhue y Huichalhue contra Huilcun" Kuramochi y Huisca 1992) o en caso de comunidad que no quiere una entregar al brujo o la bruja (kalku) que mató a alguien de otra comunidad (Alonqueo:1985). En el presente relato no sabemos la causa que originó la guerra.

2. El poder que se encuentra en los cerros es presentado aquí y se manifiesta en el agua (vertiente) que sale del cerro llamado Lonkoche. Allí vive y se aparece un torito como ser del agua, como corporización del poder del cerro y dador del poder del agua que vuelve valientes e invencibles a los mankehuanos que luchan contra la gente de Boroa. Otro poder entregado para la guerra por un protector semejante lo hallamos en el cerro de Changlelfu, allí, el espíritu de una niña, Kalfumalén, que puede volverse cometa, dio poder a los de Temuco para la guerra, bajo una forma metamorfoseante, un puma, un guerrero, una fuerza o poder (Kuramochi y Nass 1991).

Los enfrentamientos se emprenden y realizan bajo el amparo del poder de Ngenechen, cuando hay oraciones, ngillatun, para pedir protección y ayuda, sea esta rogación individual como en el caso del cacique Kalfukura, que consiguió que el cielo se oscureciera en el lugar que ocupaban sus tropas, o colectiva dirigida a Ngenechen o a fuerzas maléficas Wekufe (guerra entre Novalhue y Huilcun, supra).

3. El poder del agua se observa en las aspersiones de los rituales, eso significa en los rituales "trayenko"; también en el lugar de fortificación de los antiguos machi (machi Julio hablando de los antepasados de Chosdoy, 1993); en el lugar de adquisición de fuerza y poder en la iniciación de una machi de Tromén. Tienen poder propio pues: el agua, la tierra de los montes (tren tren para la cultura mapuche), el espacio etéreo y el espacio sub-terra, con seres que lo portan y transmiten o que lo actualizan.

4. En cuanto al toro con poder (newen) del relato, lo observamos en distintos relatos cumpliendo roles diversos aunque siempre relacionados con poderes no naturales y como seres del agua. La forma de este animal que uno tiende a pensar que debiera ser de aparición tardía, después del traumático encuentro con los winkas, se vuelve incierta, pues antes existía el "iwey" y también se habla de "chupei". Así, se nos presenta como:

Un cuidador o protector entregado por wekufe (el mal) en el relato "El lago de sangre" (Kuramochi:1991); como formas zoomorfas en los volcanes que pelean en favor y en contra de los hombres, relato: "Cuando el lago Witag se puso rojo" (Kuramochi y Nass: 1988); como dueño de una laguna, relato: "Trayendo agua" (Kuramochi:1992); como ser mitológico perseguidor de un hombre en "El puente y chupei toro de estrellas"; como ser del agua que se presenta en visión, "Visión de un toro" (ib. 1992); o como un ser antropófago salvaje al que unos héroes que buscan esposa deben vencer, en el relato "El viejo Latrapai" (Lenz 1896; Kuramochi 1986).

Aspecto general.

Se ha hablado en el ámbito de la cognición de patrones que se conectan con metapatrones, de mayor generalización, siendo los primeros interactuantes (Bateson 1980). También, de esquemas mentales, entre otros Neisser, que considera el esquema como una porción del ciclo perceptual en el cual influye el pasado del sujeto en relación con su ambiente. Él considera el sistema nervioso como base, agregando que la percepción es eminentemente selectiva.

Antes de intentar manejar el concepto de esquema, con el nombre de patrones cognitivos traté de circuncribir a éstos como guías mentales en los ámbitos: nominacional, relacional, óptico y de la juridicidad; también distinguí

como patrones cognitivos el de la solidaridad y la sacralidad del entorno e, incluso, el de enfrentamiento, por ejemplo, fuerzas del bien en combate con las del mal en el ritual del machitun y que en el presente relato se presenta como un enfrentamiento bélico, pero no consideré en esas ocasiones el aspecto genotípico, el aspecto subjetivo y el aspecto social y sólo me concentré en el aspecto cognitivo y algo en lo neurofisiológico (Kuramochi 1995).

El genoma y la información inscrita en los ácidos nucleicos, inciden en el yo, en su permanencia identitaria y en expresiones tan importantes como lo es el lenguaje; en tanto que el sistema nervioso desarrolla tipos de células y uniones como las gliales, las dendríticas y las sinapsis que se desarrollan a medida que el conocimiento de la realidad externa e interna crece desde la tradición como información y experiencia cultural incidiendo en el aprendizaje (Eccles y Popper:1982)

Tesis.

Lo que intento en este trabajo es focalizar en el contenido del presente relato, transcrito y traducido con don Rosendo Huisca, el poder del agua en la vertiente y el toro del agua, dueño y protector del cerro de Lonkoche. Mi hipótesis es que el poder que se da en el agua constituye un conocimiento que es, simultáneamente, cognitivo, subjetivo y sociocultural, y que se relaciona, define y adquiere un sentido dentro de un sistema conformado por todos los poderes y seres del agua que la cultura mapuche reconoce, incluido en él el toro como ser del agua y sus diversas manifestaciones y presencias.

Tales sistemas en la teoría o marco teórico de la moderna antropología psicológica se corresponderían con estructuras cognitivas que interpretan el mundo; amplias organizaciones del conocimiento. Tales esquemas, marcos interpretativos simplificados según D'Andrade, que sigue a Fillmore (D'Andrade 1992), o schemata como paradigmas y taxonomías clasificatorias derivadas culturalmente, incluyendo desde las nominaciones hasta estructuras más complejas como las metáforas, las teorías y la sematicidad; con jerarquía y direccionalidad (metas) que produce conocimiento (Dixon 1992).

Análisis y demostración.

El poder del agua podemos observarlo en otros relatos, como "Estanillan", en el que un toro cuidador de una laguna es trasladado a otro lugar donde se necesita agua, allí se hunde formando otra laguna.

Además de ese caso, el agua en relación a los seres que la habitan, comprende una gran variedad de entes benignos, malignos y benignos y malignos a la vez, ambigüedad ésta que deriva de una concepción no diferenciada de estas categorías primarias del bien y del mal.

De este modo nos encontramos con Karuwa, que son mujeres que habitan en las aguas de los ríos y que salían a ayudar a las mujeres en sus labores domésticas. Ellas son francamente benignas.

Por otra parte están los Shumpall, de los cuales hay materializaciones femeninas, como las Kalfumalen de las aguas que aparecen sobre una roca peinándose, en tanto que la Kuymalen aparece esperando a algún hombre, y cerrando una simetría están los Shumpall masculinos de las más diversas formas (v.Carrasco:1981), los cuales aunque diferentes mantienen el sentido y el rol que cumplen en el mito. La forma que hemos encontrado en los relatos con mayor frecuencia es la de un lobo marino que desposa a una niña que frecuenta las orillas del mar, y, por otra parte, está Manquian, joven que se convirtió en piedra por desear y decirle su deseo de desposarla a una roca con forma de mujer. Manquian pasa a ser dueño del mar y en ocasiones es invocado y se le ofrecen sacrificios. Por otra parte, si se considera la conversión de la mujer que desposa un lobo marino shumpall como una prolongación de lo humano hacia lo sobrenatural o como una conjunción fuerte o una articulación forzada, se cierran con Mankian las simetrías masculino:femenino, humano:fuerza sobrenatural. Complementaria resulta la simetría de unión de personajes humanos masculinos y femeninos vinculados con seres de las montañas o los volcanes, los que pueden resultar benignos o malignos.

Decididamente malignos son los seres del agua como trülkewekufe, antropófago, como el ngürüfilu, zorro con cola de serpiente que espera a sus víctimas en aguas pantanosas. Y también el shumpall que convertido en un

blanco carnero cubre a las ovejas que pastan en el campo para producir engendros monstruosas (wallipen). O el dueño del lago con el que pacta una persona para tener riquezas fáciles, hechos los ruegos con una oveja negra, sus ganados prosperan con un cuidador que también es un toro y que finalmente se lleva a la persona con todos sus animales al lago ("El lago de sangre", supra).

El agua tiene entonces poder (*newen*), ella discurre por ríos lagos o mares, tal como en el presente relato cae en forma de vertiente, transfiriéndosele la fuerza por un toro de la montaña que ha acudido por el ruego de los mankehuanos. Tal fuerza o poder se inserta en el amplio contexto natural, (terrestre, montañoso, aéreo, acuático), en el espacio de los ancestros, así resulta una naturaleza imantada de poder. Sin embargo, el pensamiento mapuche no asigna a almas como los hopi (Whorf 1972), o distingue un alma para las cosas que respiran y varias para el hombre y la mujer como los Raramuri en el norte de México (Merrill 1984).

Mi impresión a la luz de los relatos y lo que es posible inferir de sus contenidos, es que se constituyen -como en los seres y el poder del agua- sistemas de realidades de ámbitos que provienen de un conocimiento modulado por un esquema mental (D'Andrade *ib.*).

Para el procesamiento de la realidad ingresada por sistemas perceptivos, como el caso del agua, sus seres, su tejido de relaciones y su poder, se da un esquema que podríamos calificar de ordenador y diferenciador y selectivo, luego, éste a su vez se incluye en relación a otros sistemas, aéreos, terrestres, por ejemplo, en esquemas mentales y subjetivos cada vez más amplios, simples, inclusivos y abstractos como el de la naturalidad de lo sobrenatural, el de la sacralidad de la realidad, el de la reciprocidad de los dones o el de la solidaridad de los seres (Ino Rossi, E. O'Higgins, citando a Lévi-Strauss 1983).

Tales esquemas tendrían una base biológica relacionada con el genotipo, con un aspecto subjetivo (la forma de sentir el sujeto ante determinadas realidades) y un aspecto social en las determinaciones culturales (Worthman 1992).

Hay que agregar que tales percepciones aferentes producen respuestas conductuales al ser asumidos como verdad eventos -dentro de un campo o

sistema relacional- en tiempos de orígenes, más antiguos o más recientes (Carrasco:1983). Así son interpretadas las visiones individuales o colectivas actuales o de dos generaciones, como es el caso del presente relato. Lo que intento decir es que los relatos narrados con proximidad temporal, como el caso de "Perro negro", animal que trae el mal enviado por una machi -cosa sucedida al padre de quien narra-, o el encuentro casual en el presente con Anchimalen y Witranalhue, por ejemplo, siguen el curso de procesamiento e interpretación de la realidad conforme a los sistemas perceptivos y los esquemas mentales que perfilan una cierta identidad en la visión global, esquemas amplios que, para algunos son metáforas globalizadoras (Lakof y Johnson 1980) o formas organizacionales múltiples: Squematta (Dixon 1992) del mundo de la cultura mapuche. Incluso más, frente a fenómenos catastróficos como la subida de las aguas, la erupción de un volcán, un maremoto, se reeditan bajo estas percepciones presentes circuitos que acuden a un conocimiento ancestral, a su interpretación en los esquemas mentales que procesan tal conocimiento produciéndose comportamientos similares a antaño.

El ámbito de realidades relacionadas con el agua, su poder y los seres vinculados, resultan específicos para la cultura mapuche, porque "gran parte de las habilidades cognitivas son especializadas para manejar tipos específicos de información" (Hirsfeld-Gelman 1994). Son estructuras selectivas derivadas en gran parte de la cultura y van a constituir los esquemas cognitivos básicos que se proyectan y derivan de organizaciones de conocimiento más complejas (D'Andrade). Lo mismo sucederá con el ámbito de seres supranaturales terrestres como punkurre y punfuta, esposos nocturnales (Nakashima 1990) y los ya nombrados anchimalen y witranalhue. O de animales como el zorro que cumple funciones de recadero, concretiza conductas de astucia y venganza o sirve de encarnador de brujos (kalku), frente a animales del ámbito aéreo. Éstos también constituyen ámbitos de realidad que configuran sistemas de conocimiento y que se corresponden con squematas de mayor campo y menor especificidad hasta squematas de mayor simplicidad y amplitud, más globales e integradores.

Relacionados por esquemas más abstractos, tales sistemas se constituyen en relaciones de oposición y continuidad debido a tales esquemas organizacionales más amplios que llegan a incluir la sematicidad, la cual en el

mapudungun se escurre por debajo de las denominaciones¹. Como la base para estas inferencias se sitúa en el discurso oral de los relatos, es de gran relevancia focalizar las lenguas que, para algunos constituyen orientaciones subjetivas sobre la experiencia (Slovin 1991) y en otro aspecto interesa el estudio del discurso como nexo entre lengua, cultura y sociedad (Scherzer 1987). Atingente, por otro lado, a este trabajo, en relación al lenguaje y la mente, es la teoría de Chomsky (Chomsky 1972), quien sustenta la hipótesis de que en cada comportamiento lingüístico subyace una estructura profunda que al ser descrita permite configurar patrones cognitivos abstractos, tales como el significado, relaciones del hombre con el medio y estilos descriptivos de su relación con la naturaleza.

Siendo un esquema nodal básico junto a la reciprocidad de los dones y la solidaridad, la sacralidad del mundo, podemos hacer un alcance sobre ello. En tanto lo sobrenatural participa e interviene en lo práctico o pragmático, desde un punto de vista del comportamiento incluye dogmas (siguiendo a Malinowski, Jeyarija 1991) como: la alianza con fuerzas maléficas acarrea, inevitablemente, catástrofes sobre los contratantes. Los males se deben a conductas evasivas de la tradición y para alejarlos deben restablecer la armonía con la sobrenaturalidad (Ngenechen). Otro dogma es acerca de los poderes que existen en el agua, en los cerros, en la tierra, en los ancestros, en las tierras de arriba (wenumapu) y las múltiples formas de daño que provienen de wekufe (el mal).

Concluyendo, podemos distinguir a partir del relato:

1. percepción de una realidad específica (ser de agua)

¹ Así podemos observar como ámbito diferenciado en la realidad a los seres y poderes de la montaña (El torito de Makehue, Kalfumalen del cerro de Changlelfu, Kawal kawal, cuidador de los rebaños que habita en las montañas), de los volcanes (Toros, cherrufe, degunche, gente del volcán) de superficie de la tierra (anchimalen, witranalihue, punkure punfuta), del espacio aéreo (Meulen, cherrufe cometa maligno, Kalfumalen como cometa benigno) y del espacio de los ancestros (las almas de los antepasados, espíritus que vienen de las tierras de arriba a ayudar al machi en su lucha contral el mal y la enfermedad). En cada uno de estos campos hay denominaciones, significados y actuaciones que remiten a esquemas cognitivos de conocimiento.

2. percepción dentro de un ámbito más amplio (seres del agua)
3. percepción de la relación con el contexto en sistemas más amplios (sistema de los seres terrestres, aéreos, del ámbito supranatural de los muertos, y de los seres de las tierras de arriba).

Lo que se corresponde con:

1. esquemas mentales específicos que seleccionan la información
2. esquemas mentales mas amplios que incluyen la información específica en relación a otros esquemas
- y 3. esquemas globales interpretativos como el de la sacralidad de lo natural y lo sobrenatural.

En ello opera, como se ha dicho (supra) un sistema perceptivo, cognitivo, subjetivo y social, con bases genotípicas y neurológicas, el cual inscribe datos en la memoria como un conocimiento que acude al acervo de conocimiento de los sujetos a través de esquemas mentales selectivos, generando respuestas comportamentales dentro de calificaciones éticas como el Bien y el Mal.

Bibliografía

- Alonqueo P., Martín: Mapuche ayer y hoy. Imprenta y Editorial San Francisco, Padre Las Casas, Chile, 1985.
- Bateson, Gregory: Mind and nature, a Necessary Unity. Bantam Books, 1980.
- Carrasco, Hugo: "El mito de Shumpall en relatos orales Mapuches". Tesis de Magister, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, 1981
- Id.: "La lógica del mito mapuche" en Estudios Filológicos N° 25. Valdivia, U. Austral de Chile, 1988.
- D'Andrade, Roy.G.: "Cognitive Anthropology" (2) en Schwartz, Th.et al. New Directions in psychological anthropology. Publications of the

- Society for Psychological Anthropology, 3. Cambridge University Press, Great Britain, 1992.
- Dixon, Keller, J.: "Schemes for Schemata" (3) en Schwartz, Th.et al. New Directions in psychological anthropology.
- Eccles y Popper: El yo y su cerebro. Barcelona, Talleres Gráficos Duplex, 1982
- Hill, J.& Mannheim: "Language and World View", en Annual Review Anthropology, 1992.
- Hirsfeld-Gelman: Mapping the mind. Domain Specificity in Cognition and Culture. Cambridge, University Press, 1994.
- Jeyaraja, T. Stanley: Magic, science, religion and the scope of rationality. Lewis Henry Morgan Lectures, Harvard University, CUP, 1991.
- Chomsky, Noam: Language and Mind. Hartcourt Bruce Janovich Inc., New York, 1972.
- Kuramochi, Yosuke: "Los Donantes en 'El Viejo Latrapai'" en Actas Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Temuco, UFRO-ILV, 1986
- Id. "Sistema de patrones cognitivos conformantes de la cosmovisión mapuche en el Centro-sur de Chile". 48º Congreso Internacional de Americanistas, Upsala, Suecia, 1994
- Kuramochi, Y. - Nass, J.: Colección de relatos mapuches. Temuco, Universidad Católica de Chile Sede Temuco, 1988
- Kuramochi, Y.- Huisca, R.: Cultura Mapuche, Vol.1 y Vol.2. Impresos Universidad Católica de Temuco, 1992.
- Kuramochi, Y.- Nass, J.: Mitología Mapuche. Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 1991.
- Lakof y Johnson: Metaphors we live by. The University Chicago Press, Chicago, 1980
- Lenz, Rodolfo: Estudios Araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-97.
- Nakashima, Lydia: "Punkurre y Punfuta, los cónyuges nocturnales: pesadillas y terrores nocturnos de los Mapuche de Chile", en Michel Pierrin: Antropología y experiencias del sueño. Quito, Ecuador, Editorial Abya-Yala, 1990.
- Neisser, U. Cognition and Reality. San Francisco, W.H. Freeman and Co., 1976.
- Rossi, Ino, O'Higgins, E.: Teorías de la cultura. Métodos antropológicos (estructuralismo, etnociencia y antropología simbólica). Editorial Anagrama, Barcelona, 1983.

- Scherzer, Joel:1987, en Hill, J.& Mannheim, B.: "Language and Word Wiew". Annual Review Antropology, 1992. The Society for Psychological Anthropology, 3. Cambridge University Press, Great Britain, 1992.
- Slovin,1991, citado en Hill, J. & Mannheim,B. "Language and Word Wiew": Annual Review Antropology, 1992.
- Whorf, Benjamin L.: "Un modelo Indio-Americano del Universo", en Lenguaje, pensamiento y realidad. Edit. Barral, Barcelona, 1971.
- William L., Merrill: Rarámuri Knowledge, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.- London, 1988.
- Worthman, M., Carol: "Cupid and Psique" (8) en Schwartz, Th. et al. New Directions in psychological anthropology, 1992.

ANEXO

Transcripción en Mapudungun

1. Kuyfike ngütram feypikefuy ñi füta trayen,
2. chedkiyetuenew. Feymew may feypiki: makewe che, forowe
3. che, kayñetuwülewki tiye pu longko kewa kewangey ki,
4. feymew may akuy kiñe werken makewe, feypi: forowe
5. longko, weupitu mekey, ngülamtumekey ñi kona forowe
6. longko, apümkafiyiñ ti makewe che pipongerki.
7. Feymew may amuy kiñe werken, longko makewe
8. Paineofilu pingerki. Feymew may dungüy kul-kul,
9. müchaymüten trawüwi che. Wimtuleyñi kewayafiel.
10. Feymew may akuy machi, akuy ngillatufe, feypingün
11. trawün mew ngillatoafiyiñ ta longko che wingkul.
12. Feymew may müley kiñe füta toro, tranaley ti füta
13. toro, ka tripalepay ko. Amuyngün kom che, purupunmew
14. ngillatungerkey, feymew may nüyünreke femürkey ñi
15. mapu, nütrümwi ti toro pi tati ngillatufe; feymewmay
16. ngillatuyngün, feypingey ti toro, kelloaymün kelu??? ta
17. mi pu che pingerkey ti toro. Feymew may küpalelu ti
18. forowe che, amulkiley ti kewan, wingkul püle, feymew

19. mülerkey ti fütá kewan ina wingkul mawida mew. Feymew'
20. ti pu kona, makewe kona pütokorki ti ko longkoche ko,
21. longkoche wingkul ko. Feymew wenüntuwi ti pu kona
22. apümkangey ti tufeychi wedake forowe che. Feymew
23. kiñe mülewelu, lefmantuy ti longko forowe che, feymew
24. ka küpawelay. Pero makewe che ngillatufe,
25. purutuy, ngillatupuy, fente mañum fiyel ti wingkul
26. longkoche; feymew may, pikey: fütá trayen fütá
27. trayen fentren newen may müley, müley ta ti toro
28. longkoche ngillatukefin. Feymew ta müley ta ko
29. newentupelu ko, feymew ta wewi ta pu makewe
30. che tañi kewan newentupel ta ti ko, newen ko,
31. pütokolu ti pu kona feymew müten apümkofi ti forowe che.
32. Feymew ngoy makelayaymün, piken; "longkoche müley
33. fütá newen makewe ta newentupelu müley, müley ta
34. longkoche, fey müten.

Traducción literal en Español

1. Antes/antiguo conversación decir mi anciano (antiguo) vertiente
2. nieto soy. Entonces decir: "Makewe gente, Boroa
3. gente, pelea aquellos lonkos pelear pelear solían estar".
4. Así es como llegar un mensajero a Makewe, dijo: "Boroa
5. lonko discurso diciendo arengar está (a) sus soldados Boroa
6. lonko, exterminar total la Makewe gente decir decir
7. Entonces de ahí ir un mensajero, lonko Makewe
8. Paineofilu llamar. Entonces sonar kul-kul,
9. en seguida (más tarde-inmediatamente) juntar gente.
Costumbre están pelea/deseo enfrentarse.
10. Entonces llegar machi, llegar ngillatufe, decir ellos
11. reunión aquí pedir (rogar) nosotros al Lonkoche cerro.
12. Entonces existe un gran toro, echado al gran
13. toro, también salir viene agua. Ir todos ellos toda gente, pronto pronto ahí
14. ngillatun hacer, entonces temblor como un hacer su
15. tierra, "enderezar en el el toro" decir el ngillatufe; entonces
16. rogar ellos, decir ellos al toro: "Ayúdenos", ayuda a
17. su toda gente decir al toro. Entonces venir avanzando la

18. Boroa gente, andando la pelea (guerra), cerro cerca, entonces
19. hay la gran pelea orilla cerro bosque en. Entonces
20. los soldados, Makewe soldados tomar el agua Lonkoche agua,
21. Lonkoche cerro agua. Entonces corretear (echar) a ellos los soldados
22. exterminar a ellos la esa mala Boroa gente. Entonces
23. un los pocos que quedaron, arrancar ellos el lonko Boroa gente, entonces
24. venir no más. Pero Makewe gente ngillatufe,
25. bailar él, orar él, tanto agradecer al cerro
26. Lonkoche; entonces decir: "Gran vertiente, gran
27. vertiente, mucho poder poseer poseer el toro
28. Lonkoche orar le ha pedido. Entonces posee el agua
29. poder que da agua, entonces ganar la toda Makewe
30. gente su pelea poder queda esa agua, poder agua,
31. beber los soldados entonces ahí no más exterminar a Boroa gente.
32. Entonces olvidar no todos ustedes, digo(les) "Lonkoche existe
33. gran poder Makewe poder queda existe, existe el
34. Lonkoche", eso no más.

