The background of the cover features a collection of Mapuche artifacts. At the top center is a white, stylized wooden mask with a prominent nose and closed eyes. To its right is a dark, hollowed-out wooden gourd. Below these are two more wooden masks: one on the left is white and smooth, while the one on the right is dark and intricately carved with a face. Two wide, woven leather straps with geometric patterns cross the scene. The entire arrangement is set against a red and white woven rug with a geometric pattern. A dark blue fabric is visible at the top and bottom edges.

# INTRODUCCIÓN A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE

ROLF FOERSTER G.



colección  
IMAGEN DE CHILE

EDITORIAL  
UNIVERSITARIA

INTRODUCCIÓN  
A LA RELIGIOSIDAD  
MAPUCHE



*Colección*  
IMAGEN DE CHILE

© 1993, ROLF FOERSTER  
Inscripción N° 85.536. Santiago de Chile

Derechos de edición reservados para todos los países por  
© Editorial Universitaria, S.A.  
María Luisa Santander 0447. Fax: 56-2-2099455  
Santiago de Chile

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,  
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por  
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o  
electrónicos, incluidas las fotocopias,  
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-0912-3  
Código interno: 010881-2

Texto compuesto con matrices *Times 10/13*

Se terminó de imprimir esta  
SEGUNDA EDICIÓN  
en los talleres de Editorial Universitaria,  
San Francisco 454, Santiago de Chile,  
en el mes de febrero de 1995.

CUBIERTA  
*Máscaras, utensilios y tejidos mapuches.*  
Fotografía de *Juan Meza-Lopehandía*.



IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

# INTRODUCCIÓN A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE

ROLF FOERSTER G.

|  |    |
|--|----|
| La Religiosidad Mapuche y los Jesuitas                               | 15 |
| La Religiosidad Mapuche y los Franciscanos                           | 15 |
| La Religiosidad Mapuche Bajo la República: Franciscanos y Capuchinos | 16 |
|  | 31 |
|  | 31 |
|  | 36 |
|  | 36 |
| <b>CAPÍTULO II</b>   |    |
| LA ATROFIEDERA RELIGIOSA MAPUCHE                                     | 39 |
|  | 39 |
| <b>CAPÍTULO III</b>  |    |
| EL MUNDO ATROFIEDORO A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE CONTEMPORÁNEA         | 55 |
| Introducción   | 55 |
| 1. Representaciones, simbolismo, panteón y mitología                 | 57 |
| 1.1. Las representaciones  | 57 |
| 1.2. Cosmovisión   | 62 |
| 1.2.1. Nguyen - Pella - Am   | 64 |
| 1.2.2. Ngari   | 66 |
| 1.3. Panteón   | 67 |
| 1.3.1. Ngamcheu, ¿un Dios creador?                                   | 71 |
| 1.3.2. Los ancestros   | 74 |
| 1.3.3. Los animales  | 75 |
| 1.4. Pídan y Wekufe  | 75 |
| 1.4.1. El panteón hui  | 77 |



EDITORIAL  
UNIVERSITARIA

# ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| <i>Presentación</i>  | 11 |
| <b>CAPÍTULO I</b>  |    |
| LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XIX                   | 15 |
| Introducción   | 15 |
| La Religiosidad Mapuche en el siglo XVI                              | 16 |
| La Religiosidad Mapuche y los Jesuitas                               | 21 |
| La Religiosidad Mapuche y los Franciscanos                           | 31 |
| La Religiosidad Mapuche bajo la República: Franciscanos y Capuchinos | 36 |
| <b>CAPÍTULO II</b>   |    |
| LA ETNOHISTORIA RELIGIOSA MAPUCHE                                    | 49 |
| <b>CAPÍTULO III</b>  |    |
| ELEMENTOS INTRODUCTORIOS A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE CONTEMPORÁNEA     | 55 |
| Introducción   | 55 |
| 1. Representaciones, simbolismo, panteón y mitología                 | 57 |
| 1.1. Las representaciones  | 57 |
| 1.2. Cosmovisión   | 62 |
| 1.2.1. Neyen - Pellú - Am  | 64 |
| 1.2.2. Ngen  | 66 |
| 1.3. Panteón   | 67 |
| 1.3.1. Ngenechen, ¿un Dios creador y único?                          | 71 |
| 1.3.2. Los antepasados   | 74 |
| 1.3.3. Los mediadores  | 75 |
| 1.3.4. Pillán y Wekufe   | 75 |
| 1.3.5. El panteón huilliche  | 77 |

|                              |   |     |
|------------------------------|---|-----|
| 1.4.                         | Mitología   | 80  |
| 1.4.1.                       | Tren-Tren / Kai-Kai   | 80  |
| 1.4.2.                       | Sumpall y Mankian   | 84  |
| 1.4.3.                       | Epeu de animales  | 86  |
| 1.4.4.                       | Relatos de viajes de los vivos a la tierra de los muertos o de los muertos a la tierra de los vivos | 86  |
| 2.                           | Los ritos   | 88  |
|                              | Introducción  | 88  |
| 2.1.                         | El rito funerario   | 89  |
| 2.1.1.                       | La muerte y su interpretación   | 90  |
| 2.2.                         | Ritos de iniciación (lakutún, katankawín)   | 91  |
| 2.3.                         | Nguillatún  | 92  |
| 2.3.1.                       | Breve descripción del nguillatún  | 93  |
| 2.3.2.                       | Los nguillatún entre los huilliches   | 96  |
| 2.3.3.                       | Análisis del nguillatún   | 97  |
| 2.4.                         | Wetripantu  | 100 |
| 2.5.                         | Machitún  | 101 |
| 2.5.1.                       | La consagración de la machi   | 102 |
| 2.5.2.                       | El rito chamánico   | 104 |
| 2.5.3.                       | Algunas consideraciones sobre el machitún   | 108 |
| 2.6.                         | Nuevas expresiones rituales   | 111 |
| 3.                           | Las instituciones religiosas mapuches   | 112 |
| 3.1.                         | La comunidad ritual   | 112 |
| 3.1.1.                       | La comunidad ritual en los ritos del nguillatún y del awn   | 112 |
| 3.1.2.                       | La comunidad ritual del machitún  | 115 |
| 3.2.                         | Nguillatufe / Machi   | 116 |
| 4.                           | Religiosidad mapuche y evangelización   | 119 |
| 4.1.                         | Un balance negativo   | 119 |
| 4.2.                         | Las transformaciones  | 120 |
| 5.                           | Religiosidad mapuche e identidad  | 123 |
| 5.1.                         | Identidad y trascendencia   | 123 |
| 5.2.                         | La lucha por la tierra y su universo mítico-ritual  | 131 |
| ANEXO I                      |   |     |
| Religiosidad y sueño (peuma) |   | 133 |

## CAPÍTULO IV

|   |     |
|---|-----|
| MILENARISMO, PROFETISMO Y MESIANISMO EN LA SOCIEDAD MAPUCHE CONTEMPORÁNEA | 137 |
| 1. Introducción   | 137 |
| 2. Milenarismo mapuche  | 138 |
| 3. Profecías de caos cósmico por a-huincamiento del mapuche               | 142 |
| 4. ¿Mesianismo mapuche?   | 144 |

## ANEXO II

|   |     |
|---|-----|
| Un mesianismo fallido, el caso de Manuel Aburto Panguilef | 150 |
|---|-----|

## CAPÍTULO V

|  |     |
|--|-----|
| PENTECOSTALISMO MAPUCHE ¿FIN O REFORMULACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA? | 155 |
| 1. Introducción  | 155 |
| 2. La religiosidad mapuche y el pentecostalismo                      | 156 |
| 2.1. La lucha entre el bien y el mal                                 | 156 |
| 2.2. El papel de los antepasados                                     | 158 |
| 2.3. El Sentido de la Comunidad Ritual                               | 159 |
| 3. Hacia una redefinición de lo étnico                               | 160 |

## ANEXO III

|                 |     |
|-----------------|-----|
| Relatos míticos | 162 |
|-----------------|-----|

|                     |     |
|---------------------|-----|
| <i>Bibliografía</i> | 171 |
|---------------------|-----|

# PRESENTACIÓN

LA PREGUNTA que recorre este texto es cómo la identidad religiosa mapuche se relaciona con su identidad de pueblo. Posiblemente en Chile sean pocos los grupos o sectores que manifiesten con tanta claridad como los mapuches, que su identidad, su *ser* (inseparable de las condiciones de vida: de la tierra (MAPU), los animales, la naturaleza), se liga, hasta confundirse, con lo *sagrado* (las divinidades, los antepasados). Es una certeza ritual, por decirlo así, porque son los ritos tradicionales los que hasta el día de hoy convocan y unen a los mapuches. El supuesto básico de la antropología no difiere de los intelectuales mapuches en este punto (Alonqueo, Marileo, etc.) que en los últimos años han señalado que los símbolos religiosos sintetizan el ethos de un pueblo y su cosmovisión, relacionando una estética y una moral a una ontología y una cosmología (Geertz, 1987).

La identidad religiosa va entonces más allá de la identidad nominal. Es decir, un sujeto se puede definir como cristiano (católico, evangélico) o Bahai, pero esto no significa, necesariamente, una alteración de su ethos cultural o de su cosmovisión. En los ritos la sociedad hace posible la fusión del ethos con la cosmovisión, de allí que insistamos en la descripción de los cultos mapuches. Las modificaciones o incluso negaciones que se dan en este plano (pensamos en los mapuches pentecostales) nos han llevado a analizar la continuidad o ruptura que tiene esa *nueva* comunidad ritual con la que se actualiza en torno al NGUILLATÚN, MACHITÚN, etc.

No obstante, la sociedad mapuche desde la *Pacificación de la Araucanía*, se enfrenta a uno de sus mayores desafíos: ser capaz de permanecer y proyectarse como pueblo en la historia; escapar victorioso al estigma de su desaparición, de su reducción a la miseria y a la desvaloración. La fuerza y esperanza del pueblo mapuche, tanto en el pasado como en el presente, provienen justamente de sus vínculos con lo sagrado, con una tradición religiosa que articula el pasado con el presente y el futuro. La diferencia fundamental entre la religiosidad mapuche contemporánea y la pre-reduccional es que en ésta última existe una tensión permanente en el modo de formular el problema de la identidad. En el pasado la identidad estaba regulada por el *pensamiento mítico*, donde todo quedaba homologado y subordinado a lo sagrado. Hoy, en cambio, dicho pensamiento no basta. El proceso de Pacificación y de subordinación al Estado —como campesinos o como ciudadanos— obliga a los mapuches a justificar o legitimar, por primera vez, frente al OTRO Y NO SÓLO FRENTE A SÍ MISMO sus derechos territoriales, culturales y sociales. Esto supone establecer una distancia y objetivar sus representaciones. Por tanto, la tradición puede ser

identificada como tal, como imagen del mundo, y ser objeto de crítica y de revisión. En esta dinámica el *sincretismo religioso* no está ausente, al contrario, parece ser central, en la medida en que el contacto con la piedad popular y con los agentes de la evangelización hacen posible la incorporación de nuevas dimensiones en lo religioso (un cierto universalismo e historicismo). Nuevos símbolos y ritos, y también reflexiones, han ampliado enormemente el panorama. Hoy la religión que se vive en las reducciones no se ciñe sólo a lo *propio*, sino que abarca y hace suyos ámbitos considerados en el pasado como pertenecientes a lo huinca. Nos interesa dar cuenta de esos procesos en este texto.

Aclaremos que algunos de los capítulos de esta obra fueron publicados en forma de artículos, los que hemos reunido porque pensamos conforman una unidad. Esperamos que su lectura sea una ayuda para nuevas investigaciones y para un compromiso mayor con el pueblo mapuche. Una segunda aclaración se relaciona con el título de la obra. Cuando decimos introducción a la religiosidad mapuche nos referimos a una presentación de los discursos que cronistas, misioneros y antropólogos han elaborado sobre esa realidad y que hemos intentado sistematizar. Por tanto, el lector no encontrará aquí una introducción a la *experiencia mística mapuche*, o a *verdades de alta magia*, sino una invitación a leer las interpretaciones que se han planteado sobre la religión de este pueblo.

### Agradecimientos

Todo libro se escribe con el impulso de variadas circunstancias originadas por muchas personas de gran importancia en nuestra vida cotidiana. Son los amigos(as) más queridos (as): Sonia Montecino, Manuel Ossa, Hans Gundermann, Jorge Vergara, Pedro Güell, José Bengoa, Eduardo Valenzuela, Gloria Liempi, Raúl Rosales, Fernando Castillo, Víctor Toledo, Jorge Pinto, Leonardo León, Hugo Carrasco, Yosuke Kuramochi, Hel-muth Schindler, Tom Dillehay; pero, también, de instituciones que nos han cobijado y ayudado con esa materialidad que nos da el sustento: el Centro Ecuménico Diego de Medellín, sin el cual esta obra sería imposible y, en los dos últimos años, la Universidad de Chile. Hay que mencionar también el estímulo gravitante de Fondecyt, que nos permitió profundizar en los tópicos de la identidad y del mestizaje de la sociedad mapuche.

# INTRODUCCIÓN A LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE

## La religiosidad mapuche entre los siglos XVI y XIX

### INTRODUCCIÓN

Desde el momento de la Conquista el conocimiento de la dimensión religiosa de la cultura mapuche estuvo en una asociación constante de las actividades civiles y religiosas. Este conocimiento fue una medida, porque conocer esa religiosidad permitiría elaborar estrategias para superar las dificultades, frutos y perspectivas del proceso de incorporación de la cultura mapuche al cristianismo. La construcción de ese conocimiento no se hizo con una regla con que en el presente lo hacen las ciencias humanas, sino que se hizo por imágenes preconcebidas, o a lo más se interpretaba la realidad dentro de los límites que se le otorgaba a la razón natural. Esta interpretación se basó en la recopilación de un cúmulo de antecedentes (creencias, mitos, ritos, etc.) de la religiosidad mapuche. El problema de esos antecedentes era el de no tener un sistema que los transformaba en significativos. Sólo en el siglo XVIII se dio el paso de buscar dicho sistema en la etnohistoria, de los ritos, etc.

El objetivo de este primer capítulo es analizar los sistemas o sistemas de pensamiento que se utilizaron para comprender la religiosidad mapuche. No se trata

## CAPÍTULO I

# La religiosidad mapuche entre los siglos XVI y XIX

### INTRODUCCIÓN

Desde el momento mismo de la Conquista el conocimiento de la dimensión religiosa de los mapuches fue una preocupación constante de las autoridades civiles y religiosas. Este interés se explica, en gran medida, porque conocer esa religiosidad permitiría elaborar una suerte de diagnóstico sobre las dificultades, frutos y perspectivas del proceso de *conversión* del mundo indígena al cristianismo. La construcción de ese conocimiento no se regulaba por las mismas reglas con que en el presente lo hacen las ciencias humanas. Generalmente estaba atrapado por imágenes preconcebidas, o a lo más se interpretaba la religión mapuche en función de los límites que se le otorgaba a la razón natural. Esto no significa que misioneros o autoridades no recogieran un cúmulo de antecedentes (creencias, mitos, etc.) sobre la religiosidad mapuche. El problema de esos *materiales* era el modo cómo se interpretaban, y el sistema que los transformaba en significativos. Sólo muy recientemente la antropología ha dado el paso de buscar dicho sistema en la articulación interna de las creencias, de los ritos, etc.

Lo que nos interesa entonces en este primer capítulo es abordar los sistemas o conceptos que se usaron en el pasado para tematizar\* la religiosidad mapuche. No se trata

\* Llamamos tematizar-tematización a un conjunto ordenado de ideas, conceptos e imágenes respecto a una materia determinada (ver Nicola Ablagnano, Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1963).

entonces de hacer una etnohistoria, de reconstruir desde el presente el pasado religioso mapuche, sino de captar la mirada de la Iglesia sobre la religiosidad mapuche y sus transformaciones.

## LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE EN EL SIGLO XVI

La primera crónica sobre los pueblos de Chile y su territorio fue escrita por un militar, Gerónimo de Bibar (1961)<sup>1</sup>; en ella encontramos una serie de afirmaciones y de juicios sobre los mapuches que tenderán a prevalecer en el futuro. Veamos los más importantes.

A diferencia de las poblaciones andinas

“Los indios de esta provincia (Mapocho) no tienen casa de adoración ni ídolos” (1961: 133).

Las prácticas idolátricas, tan comunes en los pueblos mesoamericanos y andinos, no existirían entonces entre los mapuches del valle del Mapocho. Igual cosa sucedía entre los de la zona de la Araucanía.

Sin embargo, ausencia de ídolos no significaba carencia de culto a ciertas divinidades:

“Es su adoración al sol y a la luna” (1961: 133).

Empero, el cronista introduce dos juicios de valor respecto a los mapuches: uno, sobre su incapacidad creativa y otro, sobre su capacidad asimiladora por subordinación, al afirmar que:

“y esto tomaron de los Incas cuando ellos fueron conquistados” (1961: 133).

El culto dominante era al *demonio* —que será identificado tiempo después con el Pillán— y cuya relación estaba marcada por un pacto:

“Tienen con el demonio su pacto y éstos son señalados entre ellos y aun temidos” (1961: 134).

El espacio privilegiado para ese vínculo era la fiesta: allí realizan sus *placeres*, se *regocijan* juntándose a “...beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntando para aquella fiesta, y tañen un tambor con un palo y en la cabeza de él tienen un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévanlo tan a son que suben y caen con las voces a son del tambor. Para estas fiestas sacan todas las mujeres y más ricas ropas que tienen y cosas preciadas entre ellos, embíjanse los rostros cada uno la color que quiere... Aquí se embriagan y no le tienen en nada; antes, lo tienen por grandeza” (1961:

<sup>1</sup>Para un análisis historiográfico de esta obra puede consultarse a MARIO ORELLANA, *La Crónica de Gerónimo de Bibar y la Conquista de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1988.

Figura 1



133-134)<sup>2</sup>. Años más tarde Alonso de Ovalle, en su *Histórica Relación del Reyno de Chile*, proporcionará un bello dibujo de dicha ceremonia (Fig. 1).

El vínculo con el demonio se efectuaba a través de la sangre de los *hechiceros*: “estando en las fiestas, éstos se levantan y, apartados un poco de la gente, hablan como si tuviesen al demonio... Estando en esta habla, saca una quisca que ellos llaman, que es una manera de huso hecho de palo y, en presencia, de toda la gente, se pasa con ella la lengua dos o tres veces y, por el consiguiente, hace los mismo a su natura, y aquella sangre que saca, lo escupe y lo ofrece al demonio, que esto lo tiene encestidos” (1961: 134).

Los enterramientos eran otro momento donde se combinaba la fiesta y la alianza con el demonio:

“...muriéndose un señor u otra cualquiera persona, ayúntanse todos los parientes y amigos del muerto y tienen muy gran cantidad de su vino, y ponen el difunto en el cuerpo de la casa. Juntos todos hacen su llanto y sus oraciones dedicadas al demonio, nuestro adversario, y allí lo ven”.

<sup>2</sup>Posiblemente ésta sea la primera descripción de lo que hoy conocemos como nguillatún.

La costumbre de enterrar al difunto con semillas, para que “coma y siembre allá a donde fuere” era causa de que “los tiene ciegos el demonio” (1961: 135).

El demonismo está también presente entre los mapuches de Concepción (1961: 156) y de Valdivia: “En cada lebo son muy grandes hechiceros, hablan con el demonio” (1961: 161).

Pedro de Valdivia era otro convencido de que el verdadero amo de los mapuches era el demonio, de allí que la Conquista y la presencia hispánica se justificaran en el entendido de que:

“...parece nuestro Dios quererse servir de su perpetuación para que sea su culto divino en ella honrado y salga el diablo de donde ha sido venerado tanto tiempo”<sup>3</sup>.

Digamos, por nuestra parte, que esta concepción demoníaca con que los españoles interpretaron la cultura mapuche no era más que la proyección y confirmación de la *ideología* medieval europea sobre la hechicería, donde el lazo con el demonio era la nota dominante. Según Silverblatt “se pensaba que era precisamente por intermedio de esta alianza que los brujos adquirían sus poderes. Para los teólogos medievales, los actos malévolos que se les atribuían —capacidad de dañar a la gente o de destrozarse las cosechas— no constituían sus características principales. En los siglos XVI a XVII, lo que éstos condenaban en los hechiceros europeos era la base herética de sus supuestos poderes. La brujería implicaba la adoración del diablo. Significaba el pecado más grave: la negación de Dios y la adhesión a su rival supremo, Satanás, el príncipe de las tinieblas” (1982: 32).

El trasplante a América de dicha ideología dio pie para que numerosas prácticas religiosas indianas fueran eliminadas a través de procesos conocidos como de “extirpación de las idolatrías”. Para Jorge Pinto la lógica de dichos procesos era que: “Mientras los indios siguiesen aferrados a sus dioses, ninguna necesidad tenían de una nueva religión o, al menos, se hacía difícil que ésta penetrara en ellos, más aún tratándose del cristianismo, incompatible con cualquier otra. Bajo esta perspectiva, la idolatría constituía el máximo impedimento para conseguir la conversión” (1988: 38).

Para los españoles que los mapuches tuvieran un pacto permanente con el demonio tenía además otras consecuencias. La teología medieval del sacrificio, que inspira la Conquista, le otorga al sacrificio de Cristo, por ser Dios y hombre-cordero a la vez, un valor infinito (trascendente), impidiendo así todo nuevo sacrificio. No obstante, “esta imposibilidad de nuevos sacrificios es precisamente una consecuencia sacrificial... se trata de un mundo sin sacrificios que se ha hecho real como consecuencia de la fertilidad infinita de un solo sacrificio... De esto se sacaba la consecuencia: nunca más debe haber otro sacrificio. Cada nuevo sacrificio sería una nueva crucifixión de Cristo. Así surge la imaginación de enemigos de Cristo y de Dios, que desprecian el sacrificio infinito de

<sup>3</sup>Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550.

Cristo, que ensucian su sangre y que vuelven a crucificarlo, a Cristo porque no se someten al sacrificio de Cristo y no lo hacen fructífero para su propia vida". La imaginación de una humanidad sin sacrificios se invierte y se transforma en una agresión contra todos aquellos que realizan sacrificios de tipo pre-cristiano, por considerarlos que nuevamente crucifican a Cristo; por tanto y de forma consecuyente, tienen que morir para que no haya tales sacrificios. En resumen, se "trataba de una lucha para no perder la fertilidad del sacrificio infinitamente valioso de Cristo. Para que el sacrificio de Cristo no perdiera valor, su valor infinito de asegurar que nunca más hubiera sacrificios humanos, se pasaba al sacrificio humano" (Hinkelammert 1991b: 21-24). Esta crucificación de los crucificadores, que realizaban los españoles en Chile y en toda América, no es visible, son sacrificios que no se notaban. Es por eso que Pedro de Valdivia consideraba normal contarle a su Emperador Carlos V:

"Matáronse hasta mil quinientos o dos mil indios y alanceáronse otros muchos y prendiéronse algunos, de los cuales mandé cortar hasta doscientas las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que vuestra majestad manda" (carta del 15 de octubre de 1550, Concepción).

Años más tarde, al persistir los mapuches en su rebeldía, el vicario provincial de la orden de San Agustín en Chile, fray Juan de Vascones proclamaba:

"En su infidelidad es gente que no reconoce a Dios alguno, salvo al demonio, de quien tienen alguna noticia por sus hechiceros, y con esto no guardan costumbre alguna política ni ley natural, contra la cual cometen mil incestos y maldades, y así es lícito hacerles venir a lo bueno quebrándoles, como dice el Profeta, las mejillas con duro bocado y freno"<sup>4</sup>.

El duro bocado es la guerra, el freno es la esclavitud. Ambos procesos se justificaban, además, por el desprecio y condena, en esta teología, del cuerpo. La vida del cuerpo es substituida por la vida "verdadera del alma"; única vida con la cual Dios tiene que ver:

"...al fin todos o casi todos los que viven entre nosotros (como esclavos) vienen a ser cristianos y puestos en camino de salvación, que es lo de más estimación"<sup>5</sup>.

Hay otra dimensión que emerge de lo anterior y que es inseparable de lo religioso: las poblaciones indígenas fueron tipificadas viviendo alejadas del *orden natural* (*pulicía*), de allí que fuera necesario introducir ese orden para que la nueva cristiandad naciera<sup>6</sup>. En el caso mapuche esto se tornaba más necesario ya que según Bibar eran:

<sup>4</sup>"Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si pueden dar por esclavos", en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 1961, T.v: 54. En adelante la COLECCIÓN DE DOCUMENTOS será citada como CDIHCH.

<sup>5</sup>JUAN VASCONES, *Petición en derecho.*, CDIHCH, T.v: 57

<sup>6</sup>Al respecto véase Cerda 1990.

“...gente indómita y sin razón, bárbara, falto de todo conocimiento y de toda virtud... es gente sin orden y razón” (1961: 49-50).

Pedro Borges sintetiza así el argumento: “la nueva religión que iban a abrazar exigía en los nativos, según el concepto de los misioneros, una nota de la que en general se encontraban privados. Les faltaba lo que en el lenguaje de la época se designaba con el nombre de *policía*. Con ello se quería significar que para ser cristianos los indios debían primero aprender a ser *hombres* y a vivir como tales” (1960: 203-204). Este *evolucionismo* –de lo *animal a lo espiritual*– se sustentaba, por un lado, en la idea de la perfectibilidad del hombre, gracias al cristianismo y, por el otro, en la de que el cristianismo “exige y supone la luz natural de la razón, es decir, el ser hombre” (1960: 204). Las políticas para lograr esto fueron, en primer lugar, la reducción de los indios a pueblos, ya que la dispersión era fuente *perenne de idolatrías* e impedía la evangelización, el control, etc. La segunda, que ya “organizados socialmente en pueblos, los nativos se rigiesen por leyes acomodadas a la naturaleza de los hombres” (1960: 216). Estas leyes tenían que ver tanto con aspectos sociales e higiénicos como con la moral.

El nuevo orden suponía, también, la subordinación permanente de las poblaciones indias a la corona española como único modo de mantener la nueva cristiandad. En palabras de Acosta:

“No podría la fe tierna y recién plantada de tantas naciones durar y desarrollarse si no fuera protegida contra las injurias de los enemigos de Cristo por el patrocinio, la fe y el poder de los príncipes cristianos” (Acosta 1984: 391)<sup>7</sup>.

Son estas exigencias las que hicieron de la evangelización una empresa global de transculturación. Esto explica, en el caso de Chile, la preocupación de los obispos por la reducción de los mapuches a pueblos, mediante la aplicación de tasas y ordenanzas (las dos más importantes: la de Santillán y de Gamboa) que debían regular tanto el sistema de trabajo y de tributos en las encomiendas, como la constitución de los *pueblos de indios*, con las cuales se pretendía dar ese paso: *de lo animal a lo humano*.

EN RESUMEN: los mapuches fueron percibidos en un comienzo como un pueblo que rendía culto –gracias a la influencia incásica– al sol, a la luna o al Pillán. No obstante, estaban *ciegos por el demonio*, dominados por él y obligados a venerarle. Carecían de toda vida

<sup>7</sup>En Chile encontramos los mismos argumentos en el “Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra...” del Obispo de La Imperial Reginaldo de Lizárraga (1599) y en la ya mencionada “Petición en derecho para el rey nuestro señor en su Real Consejo de las Indias, para que los rebeldes enemigos de Chile sean declarados por esclavos...” de JUAN DE VASCONES. Este último nos dice: “...finalmente recibieron la fe católica (los mapuches) y hay precisa obligación de conservar en ella a los ya reducidos a ella, atendiendo a que el bien espiritual se ha de preferir a todos los otros bienes, por lo cual no sería lícito al príncipe cristiano desamparar la administración de las provincias, donde gloria a Dios, está la religión cristiana plantada y multiplicada, así entre españoles como entre naturales”. En CDHCH, T.V: 52.

política, de allí que fuera necesario transformar su vida social, para que siendo hombres pudieran recibir la nueva fe.

## LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE Y LOS JESUITAS

Un segundo momento, en la aproximación a lo religioso mapuche está determinado por un hecho histórico: la obra misionera queda en manos de los jesuitas. La comprensión que tiene esta orden sobre la *gracia* y los *signos visibles de la Iglesia* (sacramentos), da pie para una mirada más positiva sobre el universo simbólico y ritual indígena. Este segundo momento tiene que ver, además, con las consecuencias que se derivaron de la *primera evangelización* y del alzamiento mapuche de 1598.

Entendemos por primera evangelización el proceso de sacramentalización, sobre todo bautismal, que se realizó entre la población mapuche en el siglo XVI. Este proceso queda claramente atestiguado en la actividad pastoral de los obispos de Concepción, como también en la de los misioneros franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas. Con el alzamiento de 1598, los mapuches levantados en armas pasaron a ser considerados apóstatas<sup>8</sup>, justamente por haber sido objeto de esa primera evangelización. Este punto era de la mayor importancia, ya que permitía legitimar la guerra —a sangre y fuego— como también esclavizarlos. Hubo un consenso, en primera instancia, entre todos los sectores de la Iglesia en esta calificación y en la necesidad de subyugar a los mapuches<sup>9</sup>.

En este contexto entraron los jesuitas a la tierra de Araucanía (la primera misión es de 1608, en la zona de Arauco). Su posición frente a la evangelización de los mapuches ROMPE, NO OBSTANTE, CON LA LÓGICA DE LA APOSTASÍA<sup>10</sup> Y CON LA NECESIDAD INMEDIATA DE SU

<sup>8</sup>A decir verdad el calificativo de apóstatas es usado tempranamente como queda confirmado en un documento del año 1569 (CDIHCH T.I: 251-254). Dos años más tarde en un documento de la Audiencia de Lima sobre la guerra de Chile se califica a los mapuches alzados de “bárbaros infieles y apóstatas” (CDIHCH T.I: 323-327). En 1572 el Virrey Toledo lo usa para referirse a los mapuches (CDIHCH T.I: 443-448). Lo que sucede es que no existía un consenso en esa fecha, el que sí se logra en 1599.

<sup>9</sup>Véase el parecer de MELCHOR CALDERÓN, *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*, en CDIHCH, T.V: 23-43.

<sup>10</sup>De la misma opinión era el militar y cronista del siglo XVII, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. Para él las enseñanzas de la Iglesia habían caído en el vacío, los mapuches, permanecían así sin un “verdadero conocimiento de nuestro Dios y Señor” (1863: 324). De allí que no era posible aplicarles el calificativo de apóstatas. Vefía que la causa que había impedido la evangelización era la guerra y la esclavitud. Otra razón esgrimida por este autor apunta al desempeño de la Iglesia y de sus doctrinas. Veamos, por ejemplo, un pasaje de su obra donde hace hablar al cacique Quilalebo: “Estos pateros (repitió el buen viejo), en quienes teníamos puestas nuestras esperanzas de que hallaríamos en ellos segura protección y amparo cierto, ERAN PEORES QUE

REDUCCIÓN A LA CORONA ESPAÑOLA. Para ellos la cristianización sería posible sólo cuando se pusiera fin a los *agravios* (servicio personal; esclavitud, etc.) que cometían los españoles con los indígenas.

La primera figura jesuita que se destaca es la del padre Luis de Valdivia. La polémica con el franciscano Pedro de Sosa –sobre el uso o no de la fuerza en la evangelización; sobre si son o no apóstatas– sintetiza la doble mirada sobre lo mapuche y permite comprender las tensiones que sufrirán los jesuitas en su labor misionera. Tensiones que están asociadas a su peculiar forma de comprender la gracia divina, que los llevó a valorar las tradiciones culturales y religiosas de los mapuches. Hay, entonces, una continuidad con el pasado (por ejemplo, sus análisis son semejantes, como veremos enseguida, en lo referente al papel del demonio) y una discontinuidad radical, por qué no decirlo, en la propuesta evangelizadora. Esta discontinuidad es un cambio de lógica: ya no de oposición, sino de pertenencia<sup>11</sup>.

Una aproximación, para acercarnos al modo de tematizar lo *religioso* mapuche, es el análisis del Confesionario del padre Luis de Valdivia, publicado en 1606<sup>12</sup>. Valdivia, era un gran conocedor de la lengua y de las costumbres de los mapuches. Su larga experiencia indiana, sus diálogos con los caciques, son por todos conocidos, al igual que su postura sobre la guerra y el servicio personal. Todo esto es motivo suficiente para hacer de su obra una llave maestra, por decirlo así, para adentrarse en la temática propuesta. Por otro lado, nos permitirá conocer la *evolución* y los *pecados* más persistentes en los mapuches.

Empecemos con el primer mandamiento.

“As nombrado para reverenciarle al Pillán, al Sol, Ríos, o Cerros pidiéndoles la vida” (1887: 5).

---

LOS PROPIOS SEGLARES NUESTROS AMOS; como nuestras poblaciones y rancherías estaban de ordinario sin la asistencia de los indios tributarios, por estar trabajando en sus tareas, los contenidos padres doctrineros, con pretexto de enseñar a rezar a los muchachos y chinas, se entraban en las casas con descoco y hacían de las mujeres lo que querían, por engaños y dádivas, y cuando se resistían constantes, las mandaban ir a la iglesia para que aprendiesen a confesarse, y en las sacristía, adonde los pateros se revistían para decir misa, las entraban atemorizadas y les decían que en aquel lugar en que estaban, si no consentían con lo que el patero o el sacerdote les decía, que el PILLAN ALGUE (que quiere decir el demonio) las había de castigar severamente, y que si hablaban palabra, o revelaban lo que al oído les decía, y lo que hacían, las habían de quemar vivas, porque en lo que en el acto se trataba, era caso de inquisición si se divulgaba: y de suerte, dentro de las iglesias violentaban muchas doncellas, forzaban casadas y reducían a su gusto las solteras, y esto lo tenían por costumbre y como por lei establecida” (1863: 308). No obstante, estos juicios tan negativos se dan opiniones, por parte de Pineda, que evidencian que los mapuches aceptaban el evangelio, como lo demuestra parcialmente la misma *obra evangelizadora* del cronista.

<sup>11</sup>Este cambio es posible porque la orden jesuita piensa a la cristiandad a partir de un nuevo eje: el Papa. Con ello, todas las culturas pueden expresar la verdad de la fe según sus propios códigos.

<sup>12</sup>Vamos a utilizar la edición facsimilar del *Arte vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*, Julio Platzman, Leipzig, 1887.

Como se puede apreciar, se trata de saber si subsiste el culto a la *naturaleza*, a través del sol, las aguas o la tierra (cerros). Estas *divinidades* serían fuente de vida, de allí su veneración. La jerarquía que se establece es clara: primero el Pillán, después las demás<sup>13</sup>.

Al igual que Bibar, el culto a las divinidades mapuches se asocia con la borrachera, la fiesta —un acto comunitario— y el autosacrificio (sacarse sangre):

“¿As te sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al Pillán? ¿has hecho otra cosa destas? ¿qué cosas de qué manera?” (1887: 5).

Después de estas inquisiciones, se pasa a un *pecado* que está muy presente en el Confesionario, la hechicería:

“¿Cuando no llueve has creído que ay Indios hechizero que es el Señor de las aguas que haze llover? ¿Embiaste a buscar y ofrecerle paga para que te hiziese llover para coger tu comida?”.

“¿Haste curado con algun hechizero? ¿Has lo llamado, o hecho llamar para tus necesidades?”.

En la obra de otro jesuita, el padre Diego de Rosales, encontramos referencias *al señor de las aguas*, al parecer su importancia era grande. Pero, indudablemente, la pregunta apunta a develar esa categoría de personajes que el Confesionario traduce como *CALCU CHE, gente hechicera*. *CALCU*, el mal; *CHE*, gente, gente del mal, del demonio. Así, de nuevo, encontramos al demonio que actúa, en la cultura mapuche, a través de sus agentes —los hechiceros— para intervenir en los ciclos de la naturaleza (lluvia), en la salud de las personas o en otras *necesidades*.

No denunciar a estos personajes era un pecado más:

“Sabes que alguno sea hechicero” (1887: 13).

La delación era necesaria, urgente, porque el hechicero puede que:

“...enseñe contra la ley de los cristianos, o viva mal”.

<sup>13</sup>Esto queda muy claro en el famoso diálogo del padre Luis de Valdivia con los caciques de Arauco, en el año 1605: “Pidióme el cacique Avilú, que era el más principal de todos, les dijese lo que a los otros caciques les avia predicado la noche antes, y era lo que yo mas deseaba; pero apenas dije, que no avia más que un Dios, que era Criador del Universo, y Señor de los hombres, me atajó diciendo: A nosotros no nos esta bien tener otro Señor, que a nuestro Pillán, que fue quien nos crió, y hizo hombres. Huélgome hijos, les dije yo entonces, que agora contradigáis la Ley de Dios, porque así la estimareis mas despues, que yo os convenza de su verdad; y si no la pudiere yo defender con razón, reprobada entonces vosotros. Y para dejaros convencidos, decidme vosotros primero lo que creéis acerca de vuestro Pillán, y vereis como es mentira, y solamente verdad lo que yo os predico.

Levantose aqui Avilu muy sobervio, y saliendo en medio de todos empezó a gloriarse, que su Pillán se lleva al Cielo a sus Ulmenes, y a los conas, que pelean contra los Españoles, y que por su mandado las almas de otros se aparecen en su muerte a los caciques para llevarlos al paraíso de deleites, y que Pillán estima tanto a los valientes, y guerreros, que pone allá en el Cielo su sangre junto al sol, donde la ven ellos, quando hay arboles” (en LOZANO, PEDRO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754 - 1755, T.I: 382 y ss.).

Pero, si los hechiceros son sujetos que median con el demonio, cualquiera podía hacerlo con sus antepasados, otra fuente de poder, y por tanto de culto:

“¿Has ofrecido a los muertos algún maíz o chicha pensando que vienen a comer y beber?”.

La importancia de los antepasados podía disminuir si sus cuerpos eran trasladados a las iglesias. De allí que el retorno a sus antiguos cementerios era una práctica deseada por los mapuches, pero considerada pecaminosa por la Iglesia:

“¿Has desenterrado y hurtado de la Iglesia algún difunto para enterrarlo junto a tu casa como tus antepasados lo hacían?” (1887: 6).

Otras dos fuentes de poder (de significación) son inquiridas por el Confesionario. La primera, externa al sujeto y que manifiesta la persistencia de una oposición (izquierda/derecha):

“¿Quando viste al pajarero Loyca, o Meru, o otros que te pasan por la mano izquierda creíste que había de venir algún mal?” (1887: 6).

La segunda, interna al sujeto: sus sueños (traducido como *DEUMA*):

“¿Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos y creídoslos?” (1887: 6).

Lo que el misionero quiere destacar con la doctrina era que la única fuente de poder era el Dios cristiano:

“¿Has te encomendado y llamado a Dios en tus necesidades, y peligros de alma y cuerpo?” (1887: 7).

Mas, en estos puntos el Confesionario es contradictorio, al menos desde la perspectiva mapuche, ya que las fuentes de poder de las que se vale el mundo indígena son, en cierto modo, validadas (como anti-valor) por el mismo Confesionario. De allí que se produzca una verdadera competencia demostrativa entre el poder de los *patirus* (el misionero) y el poder de los hechiceros (que el confesionario no designa como *MACHI*). Efectivamente, hay numerosos casos en que la labor de los misioneros consistía en evidenciar que el Dios cristiano y sus símbolos eran más poderosos que las divinidades o símbolos mapuches.

Complementemos estos puntos con la postura de dos notables misioneros jesuitas del siglo XVII, Alonso de Ovalle (1969) y Diego de Rosales (1877-78). Veremos a través de ellos cómo comienza a gestarse un principio reflexivo más complejo, que da cuenta de diferencias y de distinciones de planos y niveles (por ejemplo entre *MACHI* y hechiceros, etc.).

### Alonso de Ovalle

Para este misionero nacido en Chile, los mapuches eran un pueblo dado a la “guerra y que tanta estimación ha hecho siempre de esta profesión, y por estar tan retirados del comercio de los otros indios de la América, parece que lo menos que se acordaron era

todo lo que tocaba a la especulación de los dioses... y así cuidaban muy poco del culto y religión que otros les dan. Véase esto muy claro, pues jamás he oído decir que se hayan visto entre estos indios templos, que adoren ídolos, ni en las tierras que de nuevo se conquistan se dice jamás que se halle nada de esto; y así tampoco he sabido nunca que después de hechos cristianos estos indios de Chile, los hayan cogido en idolatrías” (1969: 347). Este poco cuidado en lo religioso no significa, para Ovalle, que los mapuches sean *ateístas*, ya que “tienen algún conocimiento, aunque imperfecto y confuso, de alguna deidad que después de esta vida premia y castiga en la otra, a la cual tienen por cierto han de pasar y pasan después de la muerte”. Ovalle llega a esta conclusión no a través del discurso de los mapuches, sino que la deduce de sus costumbres:

“Es muy claro argumento de esto el cuidado que tienen de poner a los muertos en las sepulturas comida y bebida, y también vestidos, que es como darles viático y hacerles el matolaje, para el largo camino que han de hacer; de lo cual también se colige que suponen la inmortalidad del alma” (1969: 347).

Ovalle cita una carta de un cautivo español –Francisco Almendras, quien permaneció en tierra de indios por más de cuarenta años– donde se menciona la creencia en el: “Güenupillán, que es su Dios, y que éste tiene muchos güecubes, que son sus ulmenes, sus grandes caciques, a quien manda, y también a los volcanes” (1969: 348).

El demonismo para Ovalle está asociado al uso de *arte mágica* y *hechicería*, lo que se daría sobre todo en *algunos viejos* y *viejas*. El respeto que gozarían sería propio del temor:

“...por el mal que les pueden hacer con sus encantos y usos del veneno, de que viven con gran recelo; y así, en cayendo un indio enfermo, luego piensan que le han hecho mal y entra en sospecha de que en tal bebida o comida le dieron las yerbas ponzoñosas para matarle; y los machis, que son los curanderos o médicos, es muy ordinario atribuir a esto el achaque y enfermedad del doliente, haciendo notables demostraciones de esto en las curas que hacen con sus yerbas, que son muy eficaces contra venenos” (1969: 347).

Para el padre Ovalle los machis no son una clase que se deba identificar con los hechiceros (los *CALCU CHE* de Luis de Valdivia), no obstante, “que algunos de estos machis tienen fama y opinión de hechiceros” (1969: 347). El poder de los hechiceros, no se reduce a provocar la enfermedad y a la muerte. También consultan al demonio:

“...reciben de él sus oráculos y respuestas; y así suelen amenazar con tempestades, truenos, lluvias o secas, y de hecho se suelen ver algunos efectos de estas amenazas, y por esta causa vienen a dar los indios al demonio este modo de culto, más de temor que le tienen que de amor o reconocimiento de alguna deidad que en él reconocen” (1969: 347).

Por último, señalemos que para Ovalle la resistencia de los mapuches a *recibir el evangelio* nacería más de la “rebeldía y repugnancia de la voluntad, que del entendimien-

to, porque este fácilmente se convenciera a dar asenso a las verdades de nuestra ley, si la voluntad se resolviera a tragar las dificultades de su observancia, tan opuestas al apetito sensual. Esto es lo que les hace la guerra, haber de reducirse a vivir con sola una mujer, dejando la poligamia que tan asentada y recibida está entre los gentiles y otras costumbres como ésta, propias de su ceguera y opuestas a la verdad y pureza que profesa la religión cristiana” (1969: 355).

### Diego de Rosales

Diego de Rosales, misionero por largo tiempo en la frontera y en el interior de la tierra, plantea que el demonio tiene un lugar central en la vida de los mapuches, “él les habla y les da entender”, sin que *lo conozcan* o le *den adoración*. El pueblo mapuche vive, entonces, *engañado* por el demonio sin saberlo. Por ejemplo, “tienen algunos barruntos de el Diluvio, por haberles dejado el Señor algunas señales para conocerle” (se refiere al mito del TREN-TREN y KAI-KAI) pero “el demonio se la mezcla con tantos errores y mentiras, que no saben que haya habido Diluvio en castigos de pecados, ni se persuaden a eso, sino a un diluvio de mentiras, que el demonio les ha enseñado y persuadido, cuya tradición ha pasado de padres a hijo” (1877 T.I: 3-4).

Reconoce, al igual que los autores ya citados, la ausencia de idolatrías, por “ser estos indios los más bárbaros de las Indias, porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos ni ídolos que adorar, y así no saben de religión, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones. Sólo invocan al Pillán, y ni saben si es el demonio ni quien es; mas, como se les aparece a los hechiceros y les habla, les da a entender que alguno de sus parientes o caciques difuntos, y como a tal le hablan, sin hacerle adoración” (1877 T.I: 162).

La afirmación anterior de Rosales sobre una ausencia de ritos no implica que éstos no existan en otros ámbitos, ya que “en muchas cosas observan muchos ritos y ceremonias que usaron naciones muy capaces y políticas”. Menciona, a modo de ejemplo, el papel *sacerdotal* desempeñado por los BOQUI-BUYES —“los sacerdotes de el demonio”—, el sacrificio de ovejas cuando capitulan las paces, y “en los entierros de sus difuntos” (1877 T.I: 178-179).

Si en Ovalle la hechicería es propia de algunos ancianos, en Rosales esta categoría debe ser generalizada a toda la sociedad ya que “lo que más que enseñan a sus hijos y a sus hijas es a ser hechizeros y médicos, que curan por arte del diablo” (1877 T.I: 168).

En la guerra también los mapuches manifiestan “grandes abusiones y supersticiones para ganar, y así muchas invocaciones del demonio” (1877 T.I: 169-170). No obstante, la resistencia y éxitos militares de los indígenas son explicados por Rosales de un modo tal que altera la lógica demoníaca. En primer lugar, “no se rebelan contra el Rey, que el Rey es justo y bueno, ni contra Dios, que la palabra de Dios no les haze mal ni agravio

ninguno. Contra los que se rebelan es contra hombres que siendo cristianos y debiéndoles dar buen ejemplo, viven sin Dios y sin ley y no cuidan de que sus indios sean cristianos ni aprendan las oraciones y los misterios de nuestra santa fe, sino que todo su cuidado lo ponen en enriquezer y hacer rebentar a los indios en el trabajo... que si los hubiera tratado cristianamente a los principios, no se hubieran alzado... que van heredando el aborrecimiento a los españoles de sus antepasados y acrecentándole, porque siempre hay agravios y malos tratamientos” (1878 T.ii: 89)<sup>14</sup>. En segundo lugar, los mapuches son para Rosales un instrumento y azote de Dios para castigar los españoles (1878 T.ii: 309), “como a los de su pueblo les dejaba Dios algunas gentes que no podían sujetar para cuando pecasen les sirviesen de azote, así permite Dios que siempre haya entre estos indios algunas provincias rebeldes a quienes la potencia española no pueda sujetar para que la sirva de instrumento de Dios para su castigo” (1878 T.ii: 273). Esta última interpretación de la guerra mapuche persistió incluso hasta el siglo XVIII, por parte de los jesuitas<sup>15</sup>.

Como se puede ver, las primeras generaciones de jesuitas tienen un mismo esquema para interpretar el papel del demonio. El poder de éste se expresa en su comunicación engañosa, en su capacidad de subvertir las señales del Señor y los vigorosos aliados con que cuentan: los CALCU-CHE, los BOQUIBUYES y las MACHIS. No obstante, nos parece notable que los jesuitas no hayan considerado la guerra mapuche y sus éxitos como fruto de una alianza con el demonio, lo que permite comprender su postura sobre el modo de pacificar a los mapuches<sup>16</sup>. Rosales no justificaba la guerra como medio para evangelizar. En este punto anticipa una *teología de la liberación* que pone a la persona, en cuerpo y alma, como el centro antes que a la Iglesia misma:

“...no se ha de hacer mal por conseguir algún bien, que San Pablo tiene por género de blasfemia sentir lo contrario, y así, aunque se interese la salvación de todos los infieles y del mundo entero, no se puede hacer guerra injusta a ninguno. Por lo cual, si los infieles no se pudieran salvar sino tomando ese medio de entrarles, haciendo guerra, aunque sea injusta, menos inconveniente era que quedase la puerta cerrada al Evangelio, y todos ellos en su infidelidad, que quererla abrirla contra el Evangelio y sus leyes” (1877 T.i: 450).

<sup>14</sup>En otra obra Rosales es más radical “No hay indio de éstos que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo... cuando se veían victoriosos, decían que, como Dios conocía su causa y su inocencia, aunque eran muchos sus pecados en otras materias, les favorecía a ellos y castigaba a los españoles” (“Manifiesto apolojético de los daños de la esclavitud...”, en AMUNÁTIGUI, DOMINGO. *Las encomiendas en Chile*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1907, pág.: 227).

<sup>15</sup>Véase OLIVARES 1874: 48.

<sup>16</sup>Para fray Pedro de Sosa, de la orden de San Francisco, en cambio la “rebeldía de los indios... se funda... que en su natural no se conoce haber tenido otra adoración, más de consultar al demonio; y como discípulos de tal maestro no tienen rey ni guardan más ley, razón o justicia que las fuerzas” (*Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reyno de Chile* (1616), en JOSÉ TORIBIO MEDINA, Biblioteca Hispano-Chilena, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1963, T.ii 177).

Por otro lado, el hecho que los mapuches “en muchas cosas observan muchos ritos y ceremonias que usaron naciones muy capaces y políticas”, dejaba abierta la puerta para la introducción de nuevos ritos, los ritos cristianos. Del mismo modo, el reconocimiento de *barruntos* de verdad y de *señales para conocerle* (al Dios cristiano) llevaría a los jesuitas a la búsqueda de una *inculturación* del evangelio. Este último punto nos parece de enorme relevancia y crucial para la comprensión de la obra jesuita. Suponía que los indígenas de Chile no habían estado privados de la gracia, de allí que esos *barruntos* señalados por Rosales, serían potenciados por la obra evangelizadora. El mejor ejemplo fue la consideración del mito del TREN-TREN y KAI-KAI como una aproximación pertinente al relato del Génesis. En los textos de Febres, siglo XVIII, este tema logra su concreción.

Es preciso señalar que mapuches y misioneros vivían en un mundo *maravilloso, extraordinario*, donde lo sagrado (con todas sus ambivalencias) se manifestaba casi cotidianamente. Dios, la Virgen, los santos y el demonio, por parte de los españoles; el Pillán y los antepasados, por parte de los mapuches, eran *actores* de primera línea, gracias a su comunicabilidad y al poder de los hombres para *manipularlos*. Esta realidad hacía posible el encuentro en un diálogo que sólo se interrumpía con la interpretación de los signos de lo maravilloso.

Un SEGUNDO MOMENTO de la tematización de lo religioso mapuche realizada por los jesuitas, se vincula al de los *frutos* de la obra misionera: ¿se han cristianizado o no los mapuches? Para responder esta pregunta nos valdremos principalmente de la obra del padre Miguel de Olivares —uno de los misioneros más competentes— escrita a fines de la década de 1730<sup>17</sup>.

En primer lugar, nos dice que: “...ahora sólo la pluralidad de mujeres es el mayor impedimento que hay para reducir a estos indios de la tierra adentro, desde el río Biobío hasta el estrecho, porque el que deja sus mujeres se acomoda a todo. No tienen al presente repugnancia al nombre de cristianos, antes se precian de él y los caciques se llaman don Pedro, don Juan, don Francisco, etc.; y por eso ahora no esconden los niños cuando los padres los van a ver y a hacer misión, antes los traen todos; ni tienen repugnancia de enterrarse en la iglesia, aun en la tierra adentro. Esto es de los indios de guerra, que los amigos yanaconas y encomendados todos son cristianos, casados con una sola mujer y se confiesan todos los años, que aunque tengan sus vicios y pecados como hombres, saben bien arrepentirse y hacer penitencia de ellos” (op. cit.: 90). En otro trabajo hemos puesto en evidencia que dicha cristianización fue posible por una evangelización que privilegió la dimensión ritual-simbólica de los mapuches (Foerster 1991a).

En segundo lugar, esta cristianización del mapuche se ve limitada al no estar reducidos a la *ley de Dios*: “Más sujetarse estos indios a los misioneros o a sus consejos

<sup>17</sup>La obra del padre Miguel de Olivares que usamos es la *Historia de la Compañía de Jesús en Chile 1593-1736*, en Colección de Historiadores de Chile, T.VII, 1874. Existen dudas sobre el autor de este texto. Según el padre Gabriel Guarda, habría sido escrita por el misionero jesuita Juan Bernardo Bel.

para vivir según la ley de Dios, o políticamente o con algún viso de cristiandad, eso nunca lo consiguieron los misioneros jesuitas, ni clérigos ni otras religiones. Estos indios, desde que se alzaron para destruir las ciudades (fines del siglo XVI), han vivido a su ADMAPÚ; esto es, AD costumbre, MAPÚ tierra, según la costumbre de su tierra o usanza” (op. cit.: 492). La ya mencionada poligamia era prueba de ello. También alude a las fiestas o CAHUINES; el sanarse con sus MACHIS; las consultas al DUGUTHUE para saber quién les hizo daño; y, como “no se sabe que estos indios adoren o reconozcan alguna deidad, ni que a alguna ofrezcan o hagan sacrificios”, sólo temen “a lo que llaman huecubu que no saben tampoco qué cosa sea: más piensan o creen que este huecubu les causa la muerte, les acarrea los males; que les hace ahogar en los ríos, y si ellos se ahorcan, es porque los brujos les introducen este huecubu” (op. cit.: 493).

Esta idea de no reducción a la vida política, como paso necesario de conversión, dominará la visión de los jesuitas en las últimas décadas. En 1708 el Procurador General de la Provincia, Antonio Covarrubias, era claro en este diagnóstico:

“...lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separados en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulentos en armas”<sup>18</sup>.

Y si bien el demonio tiene en esto su parte, su papel se ha desplazado, ya que los “...diablos son los jefes (españoles) que los maltratan y obligan a servir sin paga; diablos los soldados con sus escándalos y robos; diablos los españoles estancieros que entran con arrias continuas de vino, y emborrachan y desnudan a los indios comprándoles con este cebo del vino sus hijos, hijas y criadas contra apretadas cédulas de S.M.; y estuviera mejor a los misioneros pelear con todos los diablos del infierno que con estos de la tierra” (Covarrubias 1861: 280).

En tercer lugar, no se puede dejar de mencionar la posible influencia *conceptual* que se derivaba tanto de la introducción de palabras europeas, como de la traducción a palabras indígenas —en los catecismos, confesionarios o sermones en la lengua mapuche—, a *conceptos* cristianos. De la lectura de los textos del padre Luis de Valdivia queda de manifiesto la primera alternativa. La segunda estuvo igualmente presente. En el COMPENDIO DE LA HISTORIA CIVIL DEL REYNO DE CHILE (Madrid, 1795) del padre Juan Ignacio Molina, se menciona por primera vez un panteón que debe haber sido el fruto de una seria reflexión y propuesta pastoral por parte de la orden jesuita:

“Ellos reconocen un Ente supremo, autor de todas las cosas, a el cual dan el nombre de PILLÁN: esta voz deriva de PÚLLI O PILLI (la alma) y denota el espíritu por excelencia. Lo llaman también GUENU-PILLÁN, el espíritu del Cielo; BUTAGEN, el gran Ser; THALCAVE, el Tonante; VILVEMVOE, el Creador de todo; VILPEPILVOE, el Omnipotente; MOLLGELU, el Eterno; AVNOLU, el infinito, etc.

<sup>18</sup>En Claudio Gay. DOCUMENTOS, 1861, T.I: 280.

El gobierno universal del PILLÁN es modelado sobre la policía araucana. Él es el gran TOQUI del mundo invisible, y como tal tiene sus APO-ULMENES, y sus ULMENES, a los cuales entrega la administración de las cosas inferiores...

A la primera clase de estos dioses subalternos pertenece el EPUNAMUN, que es el Marte de ellos, o sea el Dios de la guerra; el MEULEN, Dios benéfico, y amante del género humano; y el GUECUBU, ente maligno y autor de todos los males, el cual no parece diverso de el ALGUE” (op. cit.: 84-85).

Carvalho y Goyeneche señala con justeza el carácter arbitrario o novedoso de este sistema:

“BUTANGEN, VILVEMBE, VILPEPILVO, MOGIGELU, AUNOLU, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, y hacerles entrar por los principios de nuestra religión” (1879, Segunda Parte: 137).

EN RESUMEN: en un primer momento, los jesuitas consideran a los mapuches *faltos de fe* y del “conocimiento del verdadero Dios”, *les sobran los errores* (Rosales). Estos últimos se ligan a la *invocación* de los antepasados (PILLÁN) o de elementos de la naturaleza (sol, luna) y al predominio de los hechiceros (CALCU-CHE) y de las MACHIS. La presencia del demonio los tiene engañados —sin saberlo—, los confunde y los domina. Su poder empero era limitado<sup>19</sup> y, posteriormente, será relativizado por su encarnación en el español o soldado. No obstante, por considerar los jesuitas que los mapuches no están privados de la gracia, valorizan una parte de sus tradiciones o ADMAPU (mitos, ritos, costumbres ancestrales) y gracias al proceso de evangelización, realizado con gran esfuerzo y recursos —humanos y materiales—, se logra que acepten ser bautizados (con ello se hace visible la Iglesia). Su cristianización, sin embargo, no era total, pues persisten la poligamia, los CAHUINES y MACHITUNES y no viven en reducción.

<sup>19</sup>Ya hemos dicho que ese límite se expresa en su no intervención en la guerra, pero no en lo relativo a provocar daño y muerte en las personas. En el Sínodo de 1626 se añade la prohibición del juego de la chueca porque “hacen muchas idolatrías, invocando el demonio la noche antes y hablando con él y ofreciéndole cosas para que les haga ganar, usando de muchas ceremonias diabólicas con la bola con que han de jugar, y adorando y reverenciando al demonio con reverencia sola debida a Dios” (OVIEDO 1964). Por otro lado, aunque las MACHIS y sus ritos fueran *invenciones del demonio* (Sínodo de 1626) o *ceremonias diabólicas* (Sínodo de 1688 y de 1763), no hubo, al parecer, campañas de represión generalizada contra ellas. Esto permitió que dichos ritos gozaran, tanto en la zona central como en la Araucanía, de suficiente prestigio como para que se recurriera a ellos, sobre todo cuando fallaba la medicina europea (DOUGNAC 1981: 93-107).

## LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE Y LOS FRANCISCANOS

El tercer momento en la tematización de la religiosidad mapuche surge con la problematización de los padres franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Chillán<sup>20</sup>. En este período se vive una época donde los aires de la Ilustración Católica se dejan sentir fuertemente en las orientaciones y en la comprensión de la fe y de la religión (sobre todo en sus funciones: *civilizadoras, moralizadoras y educadoras*).

Al principio la visión de los franciscanos era muy negativa: los mapuches vivían, a pesar de la evangelización efectuada por los jesuitas —caracterizada como sacramentalización bautismal—, en las más *densas tinieblas de la gentilidad* (Ascasubi 1861: 314):

“Creen que hay un diablo no más, al cual dan el nombre de Pillán, teniéndolo por un señor muy poderoso y cruel y autor de los rayos, de los volcanes y temblores. Se persuaden que les cría y conserva sus sementeras y ganados y así cuando experimentan alguna calamidad en ellos o en las personas acuden a él por medio de los adivinos, genhuenes, genpirus u otros formando juntas de rogativa y sacrificando animales, chicha y otras cosas. Le llaman arrojando al cielo humo de un cigarro o escupiendo hacia arriba la sangre chupada de el corazón de el carnero sacrificado clamando al mismo tiempo que baje en remolino negro o azul para su remedio asegurando algunos que se le aparece en varias figuras y les dice el motivo de su enojo y el modo de aplacarle”<sup>21</sup>.

Otra manifestación de su gentilidad era el papel que desempeñaban los MACHIS, que mantenían un “pacto explícito con el demonio”, con el Pillán:

“...cuando tienen o padecen alguna epidemia la atribuyen a enojo del Pillán, y por esto consultan a sus adivinos o machis que llaman, que son unos hombres que visten en la misma conformidad que las indias, los cuales con signos, visajes, brincos y saltos, les dicen lo que quiere el Pillán... Asimismo estos son los médicos que curan al mismo tono sus enfermedades” (Sors 1921, N.43: 184).

Los franciscanos no encuentran diferencias entre los mapuches bautizados por los jesuitas y aquellos que no lo están:

“...unos y otros tienen una misma ignorancia de las verdades católicas y reglas de moralidad, adoptan unos mismos ritos, supersticiones y errores, y conducen una vida igualmente brutal y libertina” (Ascasubi 1861: 326).

<sup>20</sup>Como se sabe desde 1756 se dedicaron a los pehuenches y posteriormente asumirán las misiones de los jesuitas, al ser éstos expulsados de Chile.

<sup>21</sup>En *Fundación, situación y ejercicios de el Colegio Misionero de Chillán*, Archivo Nacional, Fondo Antiguo, Vol. 23, Pieza 2, sin firma, 1789.

Hay entonces, por parte de los franciscanos, un reconocimiento de la perdurabilidad o resistencia cultural mapuche: “A las costumbres heredadas de sus antiguos llaman ADMAPUS, y sin embargo de la extravagancia de muchas guardan una adhesión a ellas invencible”<sup>22</sup>. En palabras de otro fraile: “son tan tenaces en observarlos (los ADMAPUS), que aunque vieran muchos milagros en contrario no les hicieran impresión alguna” (Sors 1921, N.43: 190).

El ADMAPU, como dirá en 1784 el Obispo de Concepción, Francisco José de Marán, “no se funda sobre otro código que el tradicional, que viene difundido de unos en otros, siendo para su política mucho más eficaz e imperiosa la costumbre de sus mayores, que los mismos principios de la luz natural y que las legítimas consecuencias de la razón”<sup>23</sup>. Alejados, por tanto, los mapuches de la *luz natural* y de la *razón*, su ADMAPU no tiene más fundamento que la pulsión del cuerpo:

“...no he visto otra nación que use menos de la noble parte racional que tiene: todos sus ritos y costumbres son bestiales... en todo se gobiernan por los sentidos del cuerpo” (Sors 1921, N.43: 179).

De acuerdo con este diagnóstico, los padres franciscanos rechazaron los métodos misioneros jesuitas por considerarlos inapropiados por su ineficacia para dar a conocer las “verdades católicas y las reglas de la moralidad”<sup>24</sup>.

Los mapuches eran además *insolentes* y *descarados*, en la medida que “hasta en los ranchos más inmediatos a la casa misional... se ponen hacer sus MACHITUNES solemnes y viven casados a la usanza hasta los mismos bautizados” (Ascasubi 1861: 364). También manifestaban “indiferencia y frialdad, o por mejor decir el desprecio con que miran todo lo que pertenece a la santa religión que profesaron con el bautismo” (Ascasubi 1861: 364).

El tema del bautismo es relevante, porque evidencia la evaluación que los franciscanos hacían del trabajo misionero anterior, y de cómo los mapuches habían distorsiona-

<sup>22</sup>En *Fundación, situación y ejercicios de el Colegio Misionero de Chillán*, Archivo Nacional, Fondo Antiguo, Vol. 23, Pieza 2, sin firma, 1789.

<sup>23</sup>“Relación de las misiones de Chile y sus Fronteras...”, 28 de agosto de 1784. Archivo Nacional, FJ. Vol. 96, parte 4.

<sup>24</sup>El método misionero de los franciscanos tenía como eje central la conversión de las personas. Se trataba de producir sujetos cuyas verdades y comportamientos fueran iguales o idénticos a los de la cultura española. No se trataba de que emergiera una nueva cultura gracias a los signos visibles de Iglesia (rito y sacramento). El sujeto privilegiado de este proceso fueron los niños (por su *inocencia*), los que gracias a la educación recibida en las escuelas garantizaban su fidelidad futura a la Iglesia, a Cristo. Se daba así origen a una *minoría*, a una *elite*, que debería apoyar y potenciar el trabajo misionero. La evangelización de los adultos no se descartaba, aunque lo que más se acentuaba era que abandonaran sus ADMAPU, o la *corrupción de sus costumbres*. Para hacer posible estos procesos la presencia del misionero y sus símbolos (la capilla, las alhajas, la escuela, etc.) era capital. En torno a la misión debía erigirse una nueva comunidad: la de los *verdaderos cristianos* (opuesta a aquella construida por los jesuitas: *bárbaros bautizados*).

do el significado del sacramento del bautizo. En un informe de Espiñeira a las autoridades del Reino, agosto de 1767, se indicaba que:

“Si piden con instancia misioneros, no es con el fin de sujetarse sinceramente a su catecismo y doctrina, sino de no inhabilitarse al interés temporal, comercio y amistad de los españoles y obtener de los ministros de Gobierno las licencias y pases de sus conchavos, y tener en los misioneros autorizados intercesores de éstas y semejantes temporalidades. Por no impedirle a tales pretensiones y agasajos que les suministra la incauta piedad de los bautizantes, y aún ellos descortésmente erigen como deuda o como paga la alianza temporal con los padrinos y el crédito con los mismos misioneros y reales ministros, *móviles ordinariamente únicos* de sus afectos, admiten, y aún aclaman a los misioneros y les presentan a sus párvulos hijos al bautismo, como una simple ceremonia en que a su entender nada arriesgan, antes se utilizan e instan para que se los bauticen y tal rebapticen, sin otro respeto ni atención a las obligaciones contraídas por aquel sacramento de sujeción y obediencia a la ley Divina y Eclesiástica que la dan y dieron poco más o menos sus mayores” (Manuscrito Medina, Vol. 194, pág.: 65.).

Sors incluso señalaba una mayor distorsión en la significación del rito bautismal por parte de los mapuches:

“...es necesario para la debida inteligencia, saber que los indios, como bárbaros y sin instrucción, hacían tan poco caso de estas correrías (las efectuadas por los padres jesuitas), que según me han asegurado personas fidedignas, testigos de vista y oídas, tuvieron el atrevimiento de decir a los padres jesuitas, en varias ocasiones, que para qué emprendían tanto trabajo en bautizar a tantos chiquillos, que bastaría les bautizasen sus miembros viriles, con lo cual saldrían todos sus hijos bautizados y con esto excusaban cansarse en ir a sus tierras todos los años a bautizarles sus chiquillos. ¿Quién ha oído jamás semejante insolencia? ¿Quién ha visto tan sacrílego pensar?” (1921, N.43: 194).

El sistema misionero propuesto por los franciscanos evitaría dichas distorsiones, el sacramento al fin tendría su correlato de verdadera significación.

Por último, si los mapuches muestran una resistencia cultural, un desprecio o indiferencia hacia la nueva religión, hay que añadir ahora una carencia capital: “el no reconocimiento de Dios y de su autoridad”<sup>25</sup>, lo que explica su dificultad para asumir el cristianismo, y de donde:

<sup>25</sup>Para el Obispo de Concepción, Francisco José de Marán, los mapuches eran un pueblo paradójico, ya que: “Jamás se han visto pueblos, ni gentes por más bárbara que sean, que entre sus delirios, sus errores, y sus ceguedades, no reconozcan algún culto y no hayan tenido o tengan particular objeto de su culto, aún en el más ridículo insecto. Solo los indios descubiertos, y conocidos de esta frontera, y parcialidades internas del sur, han estado y están en tan extraña barbarie... De este doloroso principio, y el de su dispersión, ninguna civilidad, ni subordinación formal, proceden inmediatamente los ningunos adelantamientos de la religión y del Estado, no

“...se sigue no hacer el menor aprecio de su salvación, ni aún la conocen, porque después de muertos ni esperan bien ni temen mal alguno. Esta es la raíz fundamental de todo su daño y de que no se reduzcan a nuestra Santa Fe y obediencia de nuestro Soberano” (Sors N.46, 1922: 357).

Con ello se establece una doble acción de hacer *TABULA RASA* por parte de los misioneros franciscanos. Por un lado, nada hay en la cultura del indígena que sirva como semillas del Verbo y, por otro lado, que lo realizado en el pasado reciente por los jesuitas (la aceptación del bautismo) carece de todo valor, ya que sus logros se reducen a un solo resultado: *bárbaros bautizados*<sup>26</sup>.

Con el correr de los años, los franciscanos del Colegio de Chillán atenuaron sus juicios y comenzaron a valorar la experiencia jesuita. El mejor exponente de este cambio de actitud fue el misionero fray Melchor Martínez (1964). Sus opiniones las conocemos gracias a su participación en el debate —en la primera década del siglo XIX— sobre si era o no lícito el bautismo a los párvulos mapuches cuando sus padres los ofrecían *libres y espontáneamente*. Lo que estaba en cuestión era si se debía volver a utilizar los métodos de los padres jesuitas en la evangelización.

El problema de bautizar a los párvulos radicaba en que los bautizados —alejados de la tutela del padre misionero— quedaban “en peligro próximo de apostasía, y de ser imbuidos y criados en los errores de su padre”, de *errores contra la fe* (1964: 240). Para Melchor Martínez no hay tal riesgo, porque:

“...los indios gentiles, padres de los bautizados, no conocen religión, secta, doctrina y errores en pro ni en contra de la cristiana, con que seducir a sus hijos, antes bien, sucede lo contrario y lo digo convencido de mil experiencias que los hijos cristianos instruyen y mueven a sus padres y a otros gentiles al conocimiento de Dios, a despreciar varios abusos que tienen, a respetar y hacer observar algunas máximas morales; y, por último, estamos llenos de ejemplares, en que muchos gentiles han abrazado nuestra religión persuadidos por sus mismos paisanos; sin que yo tenga noticia de que cristiano alguno haya sido seducido por los gentiles” (1964: 240).

---

siendo posible hacerles formar una justa idea de la superioridad y dominación de la deidad, ni de la excelencia de los que en la tierra hacen sus veces” (*Relación de las misiones de Chile y sus Fronteras...*, 28 de agosto de 1784. Archivo Nacional FJ. Vol. 96, parte 4).

<sup>26</sup>El Informe de Ascasubi de 1789 resume así el estado y frutos de las misiones franciscanas del Colegio de Chillán: “de las quince misiones que están a cargo de este nuestro colegio en las dos jurisdicciones de Chile y de la plaza de Valdivia, comprenden ciento veinte y tres parcialidades, cuyo número de almas de todas edades y ambos sexos, según la prudente calculación... asciende a 9.960, de las cuales 8.070 se componen de gentiles y de bárbaros bautizados por los jesuitas, que aún no se han reducido a vida cristiana, sino que viven envueltos en las funestas tinieblas de la infidelidad... Los 1.890 restantes son cristianos con sujeción a la iglesia, instruidos suficientemente en la doctrina de la fé y de la moral: los adultos y los párvulos con obligación a concurrir a la misión para instruirse... Cumplen con el precepto eclesiástico de la confesión anual 865 personas, y con el de la comunión 756” (1846: 388-389).

En otro lugar Melchor Martínez insiste en este punto señalando que no son *herejes*, ni *libertinos* (1964: 265); sí gentiles “bárbaros, incivilizados, ignorantes y todavía neófitos o novicios en el cristianismo” (1964: 241).

Este estado de cosas se debe —en parte también— a la obra evangelizadora pasada: “...no es tan absoluto y general el abandono como se pondera, pues yo he hallado y tratado en la tierra a muchos indios cristianos de aquellos tiempos, que conservan el conocimiento de Dios, y las máximas principales del catolicismo, desprecian los abusos de sus compatriotas, permanecen casados con la única mujer que recibieron según el rito de la Santa Iglesia, desean y claman por la restitución de sus queridos padres misioneros, dispuestos a confesarse y arrepentirse de sus desórdenes; como en efecto he confesado y auxiliado a muchos de éstos en la hora y peligro de muerte: todo esto se entiende fuera del territorio de misiones fijas. En las dos provincias de la costa y de los llanos, teatro frecuente de los Padres Jesuitas en sus correrías, desean todos los indios que los Padres Franciscanos restablezcan las misiones transeúntes” (1964: 241).

Más aún “se puede decir absolutamente que en la actualidad conocen al verdadero Dios, a Jesucristo, a la Santa Cruz y las principales obligaciones del cristianismo; efecto y fruto todo esto de los inmensos trabajos de los antiguos y actuales misioneros ...pero hallamos la grande y común dificultad de reducir a práctica los preceptos, a que en fuerza de nuestra creencia estamos obligados” (1964: 244)<sup>27</sup>.

Esta imagen tan positiva del mapuche la extiende incluso a los no cristianos: “Los mismos gentiles, que por varios respetos humanos no quieren abrazar la religión católica, ayudan mucho a los que no son cristianos, para que sean buenos y cumplan con sus obligaciones” (1964: 266). Melchor Martínez da un ejemplo de cómo un cacique —que vivía con doce mujeres y llamado por él LA CAMPANA— convocaba a toda su gente a la Iglesia, pero él se quedaba afuera, y era “cosa increíble y exageración, lo mucho que favorece la causa de Dios” (1964: 267).

<sup>27</sup>Son interesantes las observaciones de Melchor Martínez sobre el por qué los mapuches piden el bautismo: “Aquí viene advertir que estos indios para que le bauticemos sus hijos nos ofrecen dádivas, corderos, gallinas y amistad particular para en adelante; advertencia con que se ocurre a una objeción de cierto informante mal informado, que dice ofrecen sus hijos al bautismo por intereses temporales.

Ni quieren tampoco que sean bautizados para que queden libres de algunas enfermedades, sino para que se salven y suban al cielo de que están bien informados; o cuando alcanzan a explicarse tan bien suelen decir que para que sean buenos, y porque sus mayores así lo acostumbraban que es la razón que a ellos les mueve mucho” (pág.: 250).

En otras palabras, el bautismo se ha transformado en ADMAPU.

## LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE BAJO LA REPÚBLICA: FRANCISCANOS Y CAPUCHINOS

Para las autoridades republicanas la evangelización continuó siendo un asunto de Estado. La función *civilizadora* de la religión cristiana, uno de los temas centrales de la Ilustración Católica, motivó a las autoridades el promover y financiar las misiones en la Araucanía, con el fin de integrar al Estado las aún independientes agrupaciones mapuches<sup>28</sup>.

El 11 de enero de 1832 se decretó el restablecimiento del Colegio de Chillán. Dos años antes, por medio de una ley, se le habían devuelto los bienes a dicho Colegio. La restauración de la obra misionera, que a mediados de 1832 contaba con doce padres, tomó cuerpo bajo el mandato del Presidente Bulnes. Éste se dirigió a la Propaganda Fide en Roma pidiendo la ayuda de una orden extranjera para auxiliar a los Padres de Chillán. Su solicitud fue atendida prontamente (Noggler 1989: 96). En agosto de 1837 llegaron veinticuatro FRANCISCANOS ITALIANOS, a cargo de Alfonso Vernet (sacerdote español), los que se integraron al Colegio de Chillán, siendo repartidos entre el Colegio, las misiones de Valdivia y el archipiélago de Chiloé, región esta última donde ocuparon el Colegio de Castro.

Una nueva solicitud del gobierno de Chile a la Congregación de Propaganda Fide en Roma —a través de su ministro en Roma, Ramón Luis Irrazábal— hizo posible la llegada de los primeros doce CAPUCHINOS ITALIANOS (octubre de 1848). Se les hizo entrega de las diez estaciones misionales situadas al sur del río Cautín hasta el río Maipué (Noggler 1980: 98). Con ello se ponía fin a una unidad en el trabajo misionero entre los mapuches: por un lado, los franciscanos del Colegio de Chillán a cargo de las misiones al norte del Cautín y los capuchinos italianos al sur del mismo río.

Los franciscanos del Colegio de Chillán repiten los juicios negativos respecto de la

<sup>28</sup>En agosto de 1839, Mariano Egaña, Ministro de Culto, presentó en el Congreso Nacional un plan, cuyos contenidos centrales se enuncian después de una afirmación geopolítica tajante:

“Existe enclavada en nuestro territorio una nación bárbara y belicosa..., que no ha podido ser sojuzgada en cerca de trescientos años... Para incorporarla al seno de la Patria... debemos recurrir a medios más justos, más generosos (que las fuerzas de las armas)..., promoviendo su conversión y civilización... (hay que) proporcionarles las ventajas de la religión cristiana y de la civilización... para gloria de Dios y exaltación de su Santo Nombre” (SCL, XXVI, 401).

Un año más tarde en la 25ª Sesión Ordinaria de la Cámara de Diputados, Pedro Palazuelo, diputado por Itata y Doctor en teología, definió un plan más concreto: la vuelta de los jesuitas para que tomaran en sus manos la evangelización de los mapuches, teniendo como centro Tucapel, y desde allí se encaminaran a las áreas de Arauco y Valdivia.

Tanto para Egaña como para Palazuelo los temas de la unidad territorial y de la seguridad nacional eran centrales. Preocupaciones semejantes las encontramos en instituciones como la Facultad de Teología de la Universidad de Chile, la Sociedad de Agricultura y en el Gobierno (Salinas 1980, cap. 5.5).

religiosidad mapuche que habían caracterizado a los padres franciscanos en los inicios de su actividad misionera entre los indígenas.

Para Palavicino, con doce años de trabajo apostólico entre los mapuches, “la religión de Jesucristo, objeto primario de las misiones, es esencialmente civilizadora; que apoderándose del corazón del hombre, establece en él la verdadera moral, le infunde sentimientos de humanidad, le enseña a ser justo y honrado, en una palabra, le instruye en los deberes que tiene para con Dios autor de su existencia, para consigo mismo, y para los demás hombres sus semejantes, que esa senda de la verdadera civilización misma” (1860: 40). Como se puede apreciar, se identifica conversión con civilización: “la conversión y civilización de la Araucanía, lo... considero lo mismo” (1860: 73-74).

Ahora bien, el mapuche no tendría:

“...creencias o errores positivos contrarios a nuestra religión santa, no es idólatra, no hay en él como en los pueblos del Ceylan por culto religioso esa mistura informe de tradiciones, y ritos extravagantes... el araucano no alcanza a tanto es verdad, pues no tiene religión ninguna, no tiene culto, no tiene ministros que pudieran desempeñarlos; pero no es menos cierto que es idólatra de sus costumbres opuestas al cristianismo, a lo que es obstinadamente adherido, siendo tal vez igualmente difícil hacer olvidar sus dioses a aquellos pueblos idólatras, que el araucano las costumbres de sus antepasados y los usos de la tierra con que se han amamantado, y que tanto favorecen sus pasiones; y quizás sea más difícil en éstos por la torpe indiferencia con que rehusan no sólo toda discusión religiosa pero ni pensar en ello” (1860: 50-51).

Respecto al desarrollo de la evangelización Palavicino es igualmente drástico: “Siglos han pasado, centenares de misioneros han acometido sucesivamente la heroica empresa de convertir al araucano, y el araucano siempre es araucano, es decir siempre es infiel, siempre apegado a sus costumbres, siempre bárbaro en ella” (1860: 55).

¿Cuáles son estas costumbres? Nuevamente la mentada poligamia, las *consultas a sus adivinos a quienes prestan una ciega fe*, las borracheras *por la que nada reservan*, los malones, y sus *quillatunes* (1860: 97-98).

En el CONFESIONARIO DE FRAY ANTONIO HERNÁNDEZ (el manuscrito es de 1843) se encuentra desplegada esta mirada: el Pillán es identificado con el demonio y a éste se le rinde culto: “¿Has ido tú también, cuando le han hecho junta al Pillán o diablo, en otra parcialidad?” “¿Con la sangre del corazón has ofrecido sacrificio a esa cosa, llamada Pillán, o al diablo?”; las MACHIS y sus ritos son duramente condenados. No obstante, las preguntas sobre estas dimensiones son pocas (no más de una página) comparándolas con aquellas referidas a la conducta moral y sexual de los mapuches (más de cinco).

Pasemos ahora a los capuchinos italianos. En la MEMORIE INEDITE DELLE MISSIONI DEI FF.MM. CAPPUCINI NEL CHILI (1890) se resume brevemente el estado religioso de los mapuches al momento de su llegada a Chile:

“Cuando a principios de 1849 llegamos a las encantadoras selvas de la Araucanía, encontramos a los araucanos infieles muy ignorantes... y apegados a sus supersticios-

nes. Ante todo no tenían una idea clara de Dios, que llaman HUGHMAPU y PILLIAN. Pero sobre todo tenían miedo a GUECUBÚ, es decir el espíritu maligno, que ellos creen autor de todas las calamidades”<sup>29</sup>.

En la gramática araucana del padre Octaviano de Nizza se menciona por primera vez la voz NGENECHEN, se le tipifica como “el gran Dios de todo el mundo, el cual se halla en el sol. Desde ahí ve todas las cosas, lo gobierna todo y da la vida o la muerte. No le dan culto alguno, le guardan sólo mucho respeto, gloriándose de conocerlo”. Junto a NGENECHEN, los mapuches reconocerían a otros dos *dioses* el PILLÁN y el HUECUFÚ. El primero “es solamente el dios de ellos, de su nación y de su tierra, no haciendo ningún caso de todos los otros que viven en otros lugares. Le consideran también como dios bueno, le respetan mucho y procuran no disgustarle, porque enojándose hace temblar el mundo, tronar los volcanes, haciendo que arrojen un humo muy negro y tupido, y que salgan grandes llamaradas, las que según ellos son producidas por los indios que el PILLÁN sentenció en aquel lugar, y también por los brujos que allí son detenidos por mandato de los adivinos”. El segundo dios *invisible* es el HUECUFÚ: “es el dios malo de ellos, y por eso a él únicamente le ofrecen todos los sacrificios, la mayor parte sangrientos y bárbaros. A él le hacen rogativas, que duran tres días y tres noches consecutivas a toda pampa, esté bueno o malo el tiempo. Le dedican sus fiestas, sus bailes, sus cantos, su música para agasajarle, tenérselo por amigo, creyendo que en consideración de todo lo que hacen en su honor, no les dará daño, no les mandará la peste, no les hará secar sus siembras, no los hará enfermar y por fin no les hará morir”<sup>30</sup>.

El demonismo de los capuchinos no fue tan radical como podría deducirse de la cita anterior, por la sencilla razón de que el concepto central para tematizar la religiosidad mapuche era el de superstición<sup>31</sup>. Una y otra vez se le utilizaba para dar cuenta de los ADMAPU de los mapuches. Naturalmente esto era un cambio importante, no obstante implicaba nuevamente el gesto de desvalorar o de restarle importancia a las tradiciones religiosas de los indígenas. En efecto, para los capuchinos las supersticiones son manifestaciones equivocadas que deben ser superadas por la nueva fe, para lo cual “no es suficiente la explicación de la verdad”, sí en cambio “una prolongada educación” (Memorie 1890: 9).

Se perciben en la labor apostólica de los capuchinos italianos puntos de encuentro con lo realizado por los jesuitas. Participan en algunos de sus ritos, no temen competir con las machis en la sanación de los enfermos, se involucran en las redes sociales de la reciprocidad y también se presentan frente a los mapuches como una orden religiosa cuyo centro no es la autoridad local (el Gobierno de Chile), sino el Papa.

<sup>29</sup>Estamos usando una traducción efectuada por el padre Ambrosio Ferroni (1984), la que se encuentra manuscrita en la Biblioteca del Museo de Temuco. La cita corresponde a la pág. 7.

<sup>30</sup>En Augusta 1934: 228

<sup>31</sup>Véase la *Memorie inedite* págs.: 7, 10, 15 26, 59, 62, 90 y 97.

No podemos dejar de mencionar el hecho de que todos los juicios que se hacían con respecto a los mapuches que aún se mantenían independientes, no eran los mismos frente a los huilliches (adscritos a las misiones de Valdivia y Osorno) a quienes se los consideraba *cristianizados y civilizados*<sup>32</sup>.

EN RESUMEN, nos encontramos, en el ámbito franciscano, con una tematización donde la religiosidad mapuche casi desaparece u ocupa un lugar secundario. Su *infidelidad* es abrumadora por el apego a su ADMAPU, de allí que la reducción a la vida *política* (ahora entendida como *civilización*) aparezca como central. Para los capuchinos, en cambio, el concepto central era el de superstición, la idea de reducción deja de tener importancia valorándose en cambio la educación.

Con la llegada de los capuchinos bávaros, a fines del siglo XIX, se da inicio a una nueva etapa. La tematización de la religiosidad mapuche irrumpe de forma positiva, aunque de manera contradictoria.

Noggler (1980) señala algunos niveles de *acomodación* de los capuchinos a la realidad de la Araucanía, en los cuales la dimensión religiosa es central:

1. Acomodación en la lengua: se refiere básicamente al conocimiento de los primeros misioneros del MAPUDUNGÚN.

2. Acomodación en obras literarias: apunta a la traducción de un pequeño catecismo, un devocionario, un libro con oraciones para la Comunión y un apéndice al Ritual Romano. También menciona la revista quincenal *El Araucano*.

3. El reconocimiento de *la religión autóctona* como *Antiguo Testamento*: eminentes misioneros “enseñaban al pueblo mapuche que el Padre celestial de los cristianos era idéntico con el NGENECHEN”, que el relato bíblico del diluvio correspondía al TREN-TREN mapuche y, el sacrificio del NGUILLATÚN a los sacrificios de Israel en el Antiguo Testamento. Por otro lado, “un ensayo que se hizo en el año 1928 en San José, si bien fue un acto aislado, marca seguramente el punto culminante en la acomodación. Por inspiración del P. Sebastián Englert... se celebró en San José de la Mariquina... una *Misa-Nguillatún*” al cual asistió el obispo Guido Beck (1980: 55).

<sup>32</sup>En la “Relación de las Misiones de Chile, hecha por el muy reverendo padre Angel Vigilio de Lonigo” (en el *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, Vol. 2, 1984 págs.: 199-240), escrita en 1862, se precisa: “Coloqué un religioso en cada una de las Estaciones misionales que distan treinta, cuarenta y hasta sesenta millas una de otra. Me elegí un padre por compañero y fijé mi residencia en San José de la Mariquina por estar situada en los confines de Araucanía y cuyos habitantes, a *diferencia de las demás misiones*, están aún sumidos en las tinieblas del paganismo, conservando altiva su independencia” (pág.: 209). Años más tarde el presbítero JOSÉ MANUEL ORREGO en su *Memoria sobre la civilización de los Araucanos* (Imprenta de la Sociedad, Santiago, 1854), consideraba que las misiones en la provincia de Valdivia “se hallan entre jente ya civilizada y cristiana” (pág.: 2).

4. Lucha por los derechos vitales del indígena: “Una acomodación menos llamativa y a la que está obligado todo el que quiera anunciar el mensaje salvífico a gentes de otra lengua y cultura, consiste en hacer suya las preocupaciones y necesidades del pueblo por evangelizar”, en este contexto se mencionan las numerosas intervenciones en favor de justicia, *por sus derechos vitales*, etc.

Hemos dicho que la valoración de la *religión autóctona* por los capuchinos bávaros es contradictoria, porque nos parece que estos niveles de *acomodación* no han sido persistentes, sobre todo en su punto tercero. Sólo podemos recordar la tenaz lucha que dio la orden capuchina contra el líder indígena Manuel Aburto Panguilef, en la década de 1920-1930, por promover la religiosidad mapuche<sup>33</sup> y también las exigencias a las autoridades de gobierno para que no permitieran “el ejercicio de las antiguas costumbres indígenas, como el MACHITÚN, REHUETÚN, NGUILLATÚN y otros que se suelen celebrar con grandes excesos”<sup>34</sup>.

Como es sabido la labor misionera al norte del Cautín continuó en manos de los franciscanos (Colegios de Chillán y de Castro). ¿Qué sucedió en esa área, la más reacia y contraria a la obra apostólica? Gracias a la revista anual el MISIONERO FRANCISCANO (en adelante MF) podemos aproximarnos a una respuesta. Veremos en el Capítulo IV la reacción de los mapuches frente a la Pacificación de la Araucanía (1860-1881); lo que nos interesa aquí es la manera cómo los franciscanos observan ese cambio y la actitud que ellos tendrán.

Una situación que ellos constatan como positiva para sus fines era reparar en “...un espectáculo verdaderamente consolador ver a nuestros amados indios mansos y dóciles para oír nuestra palabra de misionero, ser instruidos en los misterios de la Religión cristiana y recibir los sacramentos que son la fuente de eterna salud” (MF, Año II: 374).

En la relación que dio de su visita a las misiones el Comisario General Benedicto Díaz, publicada en extenso por el MISIONERO FRANCISCANO, dice:

“Quisiera ser un ilustrado escritor, o como se dice por aquí, escritor de primera fuerza, para poder referiros con todos sus tintes o colores las conversiones o diálogos que sostuve con los hijos de Caupolicán y de Lautaro, legendarios guerreros de la Araucanía, salvajes hasta la ferocidad, hoy convertidos en mansos corderos” (Año IV: 193).

Los mapuches vivían la Pacificación como un trauma, sobre todo aquellos que se resistieron con las armas, trauma que los llevó, al menos en un primer momento a una valoración muy negativa de su presente. El cacique Ignacio Marivilu, en un diálogo con el Prefecto Bórquez, le muestra un

<sup>33</sup>Véase Foerster, Rolf y Montecino, Sonia 1988, Cap. 1, especialmente págs. 42 y ss.

<sup>34</sup>Declaración pública de la Unión Araucana de su Congreso de Quecheregua. En el *Diario Austral* de Temuco, 6 de abril de 1926.

“...antiquísimo documento... en que el jefe de las fuerzas de Valdivia suplica al bisabuelo de mi interlocutor, llamado también Ignacio Marivilu, no hostilice a los españoles que pasan por su territorio, le pide su amistad y lo recomienda al Rey de España. ESTO ÉRAMOS ANTES, PADRE, ME DIJO; AHORA NO VALEMOS NADA” (MF, Año VII: 186-187, el subrayado es nuestro).

Esta *docilidad* o *mansedumbre* —la sintomatología del trauma— también encontraba eco en algunos caciques. Ellos se encargaban, a instancia del padre misionero, de convocar y llevar a sus *KONAS* y familias para que éste pudiera desempeñar su función apostólica. Así, por ejemplo, en octubre de 1892, los caciques Antonio Painemal y Domingo Coñuepán recibieron la orden de ir al pueblo de Cholchol con toda su gente para celebrar el IV Centenario, con el fin de “darles a conocer el gran beneficio que Dios les ha hecho con el descubrimiento de América, el cual al mismo tiempo les proporciona el poder gozar de las inapreciables ventajas de la civilización” (MF, Año I: 239-240).

En el nuevo contexto que generaba la Pacificación, el misionero ya no era un sujeto que contemplaba de un modo pasivo las costumbres de los mapuches. Ahora tenía el poder de impugnar de forma violenta, si venía al caso, el *ADMAPU*. Si a esto se añaden las consecuencias traumáticas de la Pacificación, podemos entender por qué el Prefecto Felipe Bórquez no dudó un instante en arremeter contra un *MACHITÚN* que se le hacía a un enfermo en la comunidad del cacique Luis Curimanque:

“No pude permanecer indiferente ante este espectáculo salvaje y la índole supersticiosa de la raza araucana. Sin decir agua va, agarré los *CULTHUNES* que tenían las indias y los arrojé en un foso que circundaba el recinto de la *RUCA*. Pregunté a los que estaban allí, si el enfermo era cristiano o no. Todos afirmaron que no lo era. Inmediatamente le administré los sacramentos del bautismo y confirmación, supliqué en seguida a un chileno español que estaba presente se hiciera cargo del enfermo, hasta que obtuviera la salud” (MF, Año VII: 302).

Si en el pasado un misionero hubiera hecho tal cosa, es muy posible que la comunidad indígena reaccionara violentamente. En cambio, vemos ahora una actitud distinta por parte de los mapuches.

¿Cómo respondían los franciscanos cuando los mapuches les informaban lo que estaban viviendo con la Pacificación? Veamos un caso. En la visita del Comisario General de Misiones a Temuco (febrero de 1895), se presentaron frente a él doce caciques y ochenta mocetones:

“A todos recibió nuestro Prelado con amabilidad y caridad, dándoles familiar conversación. Ellos a su vez le referían el triste estado en que se encontraban; las injusticias que con ellos se han cometido quitándoles sus tierras y dándoles por gracia una miseria de terrenos. El M. Rvdo. les contestaba a todo esto que se conformaran con la santa voluntad del Señor; exhortándolos a que se hicieran cristianos los que no lo eran y a perseverar en la práctica de las buenas obras según las enseñanzas de la Iglesia” (MF, Año IV: 151-153).

Este mensaje de conformismo y de resignación para encarar el drama de la expoliación, contrasta con la denuncia que hacen los Prefectos en sus Memorias Anuales a las autoridades del Estado. Esta contradicción se puede explicar si se considera que el misionero se sentía como un padre del indígena transformándolos en niños, de allí que se asumiera como su padre frente a las autoridades. El argumento central en la defensa del indígena era que sus tierras les fueron dadas por Dios:

“Con razón lloran los pobres indios que se ven hostilizados por los HUINCAS, que les han quitado los terrenos que Dios les dió y que sus padres defendieron con las aceradas puntas de seculares lanzas” (MF, Año III: 862).

El recurso a la autoridad era complementario con la búsqueda de soluciones parciales a los problemas.

La resistencia mapuche a la evangelización (¿mejor dicho, a sus implicancias?) se dejaba sentir, de una manera explícita, en la abierta negativa de los caciques a abandonar sus mujeres, que eran la base de su poder y de sus vínculos con los vivos y con los muertos. Los testimonios sobre este tema son numerosos. Demos un ejemplo que, además, servirá para entender algunos de los motivos que explican tales resistencias:

“El cacique Marileo (de Lumaco) es uno de aquellos indígenas aferrados a sus antiguas costumbres. Hombre de un talento natural que comprende perfectamente las ventajas de la Religión, conoce que la poligamia es la ruina de su raza y la degradación abominable de los pueblos; pero no tuvo fuerza de voluntad para aceptar el matrimonio cristiano. Hombre que está a las puertas de la eternidad; pues cuenta más de ochenta años, aunque no los representa; y todavía tenía en su casa nueve mujeres”.

En un momento el misionero casi logró convencer al cacique que abandonara a ocho de sus mujeres y se casara con la más joven que era, además, cristiana, empero

“Después del medio día se levantó una furiosa tormenta en la casa de Marileo. Cuando las otras mujeres conocieron que iban a ser repudiadas, se convirtieron en fieras furiosas. Era de ver a ocho indígenas lanzar tales improperios contra Marileo y sobre todo contra mí. Creció tanto el alboroto que, sobreponiéndome a toda consideración que se debe tener a las mujeres, las reprendí severamente y obligué a Marileo que se hiciera respetar como cacique y como hombre de honor. Un solo grito dió, pero con tal fuerza y furor que todas ellas corrieron a encerrarse a la RUCA y desde allí sólo oímos el murmullo de aquellas mujeres enfurecidas contra el sacerdote que les llevaba la salud del alma y el bienestar de ellas mismas” (MF, Año V: 520-521).

La persistencia de la poligamia entre los mapuches llevó al Prefecto de las Misiones del Colegio de Castro a pedir (Memoria Anual de 1897) a las autoridades del Gobierno y del Congreso Nacional que se dictara una ley prohibiéndola, *bajo severas penas*. Justificaba dicha medida por los “males que la poligamia ha causado y causa entre los araucanos... Desoyen la voz de los misioneros; corrompen la niñez; se aumenta la

pobreza; no pueden legitimar sus hijos; no pueden bautizarse ni casarse católica ni civilmente; impiden con este horroroso crimen que la enseñanza católica que da vida y felicidad al hombre y a la sociedad, pueda producir aquellos saludables efectos, por los cuales el hombre se vence a si mismo, morijera sus costumbres y su alma adquiere vida sobrenatural y eterna” (MF, Año VI: 974).

La poligamia era, según reconocieron los padres franciscanos, un *mal* más propio de caciques que de KONAS<sup>35</sup>, que al no ser erradicado impedía al misionero bautizar a las *cabezas* de la sociedad indígena<sup>36</sup>. No obstante, todas las relaciones de visitas que encontramos en el MISIONERO FRANCISCANO son claras en referir que los caciques no impedían que sus hijos y también sus *subalternos* fueran bautizados.

Pero si bien el bautismo era aceptado de un modo general en todas las zonas que recorrían los franciscanos, en algunas áreas se le rechazaba por considerársele causante de una vida corta, de pobreza y de más de una calamidad:

“Existe entre los indígenas una superstición diabólica que ocasiona graves prejuicios a la propaganda de la fe católica. Dicen ‘que los bautizados viven poco, que luego se mueren, que se empobrecen, que la casa de los cristianos está llena de calamidades’ ” (MF, Año V: 517).

En otros casos se eludía el bautismo por las consecuencias que suponía en el más allá. Un anciano cacique de la zona de Lautaro dio un bello testimonio a los misioneros: “Le interrogamos si era bautizado y nos contestó con toda intrepidez que no lo era. Le hicimos ver el objeto de nuestra visita que era bautizar a todos los indios de aquellas reducciones y que con este fin, los visitábamos en sus propias casas instruyéndolos en cosas buenas para que pudieran ver a Dios, muriendo cristianos. Una india que escuchaba esta conferencia, le dijo un tanto impresionada: Yo también he oído decir que los que mueren con bautismo se van a un lugar muy bonito en donde hay mucha luz y que en aquel lugar no se trabaja para alimentarse; por el contrario, los que mueren sin bautismo se van a un lugar muy oscuro. Todo esto lo dijo en lengua indígena. Entonces el viejo indio incorporándose y como fuera de sí, dijo: Todos los caciques de mi tiempo, todas mis mujeres, todos mis hijos y mocetones que han muerto sin bautismo estarán en ese lugar que Uds. llaman oscuro; yo también quiero irme a ese lugar para estar junto con mis mujeres, hijos y mocetones; con bautismo estaría lejos de ellos, no quiero bautizarme” (MF, Año III: 732).

El atributo de belleza que encontramos en este testimonio radica, entre otras cosas, en el grado de solidaridad y de amor de un cacique a sus antepasados, a sus mujeres e

<sup>35</sup>“Es muy raro encontrar un cacique con una sola mujer” (MF, Año VII: 187).

<sup>36</sup>No todos los caciques se negaban a abandonar la poligamia, hubo algunos que sí lo hicieron: “Pedro Cayumanque (de Ranquilco) fue el primero en cumplir con su palabra. Hizo más: despidió a las dos mujeres que tenía y se casó con otra joven araucana que ya era cristiana” (MF, Año VII: 214).

hijos; valores que son, además, cristianos. Para los misioneros que lo escucharon fue “terrible... ver a un hombre obstinado en su ignorancia, sin querer salir de ella”. En el afán de tratar de convencerlo fue “ponerle a la vista las terribles penas con que Dios castigaba a los que desprecian la voz del Señor”; no obstante, *todo fue inútil*.

La capacidad aculturativa de la obra misionera, sus intentos por transformar las costumbres mapuches, el deseo de generar una nueva identidad, se vieron, en parte, limitados por el desarrollo y peculiaridad con que se fue configurando la presencia franciscana en la región de la Araucanía. Podemos resumir nuestra hipótesis del siguiente modo: los franciscanos abandonaron su objetivo central en la Araucanía, la conversión de los mapuches, para dedicarse de forma cada vez más creciente a la atención de los hispano-criollos, a los chilenos. Posiblemente esto se debió a que las misiones fueron erigidas en su casi totalidad en los fortines, los que al poco tiempo se transformaron en pueblos o en pequeñas ciudades. La atención de pobladores y de colonos chilenos acaparó la atención de los misioneros, como lo señaló el misionero de Cholchol en diciembre de 1897:

“No obstante nuestras ocupaciones diarias, todavía nos queda tiempo para ir a buscar a nuestros mapuches” (MF, Año VII: 15).

Ese *todavía nos queda tiempo* alude a un tiempo marginal. El abandono de la función misionera con respecto al mundo indígena queda claramente manifiesto en la visita del Comisario General al pueblo de Nacimiento en 1895. Los notables del pueblo, reunidos en torno a una mesa, le preguntaron al Comisario:

“¿Es verdad R.P. que se piensa suprimir esta Misión? Nadie ha pensado en eso, Sr., le contesté; no somos tan tontos para que, así no más, abandonemos el trabajo de más de medio siglo... Una palabra más y disculpe. Aunque V.P. nos ha dicho que no se ha pensado ni se piensa en suprimir esta Misión, yo, aunque poco inteligente en estos asuntos, preveo que puede pensarse más tarde, porque en los límites de esta Misión ya no hay indios que civilizar, por cuanto los pocos que hay ya son todos civilizados y cristianos. Por tanto para prevenir todo acontecimiento desagradable, deseamos y pedimos a V.P. que esta misión se convierta en Convento; así solamente estaremos tranquilos. Cuatro años hace, le contesté, que resolvimos con el Discretorio del Colegio de Chillán convertir esta misión en Convento” (MF, Año IV: 195-196).

El cambio en el foco de atención hacia las zonas urbanas no habría representado un problema si los mapuches se hubieran transformado en pobladores; el asunto era que cada vez se alejaban más de los pueblos por la política de radicación reduccional. Y, por otro lado, los intentos de que visitaran de forma periódica los establecimientos misionales no daban ningún resultado<sup>37</sup>. Los llamados de atención del Prefecto Felipe Bórquez, en su

<sup>37</sup>En una Circular del Prefecto Buenaventura Ortega, con fecha 8 de diciembre de 1892, se aconseja a los

Memoria Anual de 1897, son pertinentes, al menos en lo que respecta al problema educacional:

“...esa gran cantidad de ciudadanos chilenos quedan, por las enormes distancias en que viven, privados de instrucción, pudiéndose afirmar que ni un cinco por ciento de la población indígena sabe leer y escribir.

La pobre raza araucana, con la radicación oficial que se le ha hecho, ha quedado fuera de los centros de población en donde hay escuelas fiscales o municipales” (MF, Año VII: 176).

Los antecedentes de las escuelas misionales son elocuentes, reflejan con claridad el cambio de orientación de los padres *misioneros*: sólo el 10% de los alumnos eran mapuches.

No obstante, los franciscanos no justificaban este estado de cosas. Reclamaban a las autoridades la escasez de recursos que les impedía lograr sus fines misioneros. La importancia de estos reclamos radicaba, además, en que los padres constataban que por la grave situación que estaban viviendo los mapuches, la *labor evangélica* era insuficiente. La denuncia del Prefecto Felipe Bórquez —en su Memoria Anual de 1897 dirigida a las autoridades de Gobierno— bien puede ser considerada como profética:

“El araucano, tal como está hoy día, es un paria en el suelo que lo vio nacer.

Nada favorable se ha hecho en bien de ellos; viven aislados y pobres; les han quitado sus terrenos, estrechándolos tanto que dentro de muy poco tiempo tendrán que mendigar el pan cotidiano, o emigrar del país que con tanto heroísmo defendieron durante tres siglos. Los araucanos, declarados por la ley menores de edad, encuentran toda clase de obstáculos para poner a salvo sus diminutos intereses. No hay día en que no veamos numerosas partidas de indígenas en las Oficinas Fiscales, pidiendo amparo y protección para poder vivir en el terreno que Dios y la naturaleza les habían donado.

Siendo los araucanos los primeros pobladores de estas regiones, sus derechos eran inviolables. Ellos, antes que los colonos extranjeros y los rematantes de terrenos fiscales, deberían ser preferidos por el Estado. Mas, lo que no se ha hecho hasta ahora

---

misioneros que: “En todas las Casas misionales, dependientes de esta Prefectura, convocadas oportunamente por el Superior de cada Misión, o por el que hiciere sus veces, se reunirán por turno las reducciones de indígenas pertenecientes a las respectivas Misiones, en los siguientes días o festividades del año: primero de enero, Pascua de Resurrección, fiesta de N. P. San Francisco, de Todos los Santos, de Purísima y del Patrono, o Titular de cada Misión, en cuyo día la reunión será lo más general posible, es decir, de todas las reducciones. En estas reuniones, los Misioneros atenderán a los indígenas, principiando por el dueño de casa o administrador, se les hará rezar, algunas explicaciones sencillas de la materia que se juzgare más conveniente o necesaria, se les hará asistir a la Santa Misa y otras sagradas funciones que tuviesen lugar; se bautizará y, si es posible, se confesará los niños que traigan y después de hacerles una frugal comida se les despedirá con caridad y paternal cariño el mismo día de su venida para que no sufran perjuicio, hasta acostumbrarlos poco a poco al cumplimiento de sus deberes religiosos” (en MF, Año II: 398-399).

en este sentido, podría el Supremo Gobierno retribuirles en adelante con otros bienes que harto necesitan...

La sola predicación evangélica en el araucano no es suficiente para convertirlo en hombre útil a la sociedad; hay necesidad de agregar otros medios que la religión y la ciencia aconsejan” (Memoria Anual de 1897, en MF, Año VI: 971).

Lo que aconsejaba el Prefecto a las autoridades, a través de su Memoria Anual, era la necesidad urgente de escuelas de instrucción primaria en las mismas reducciones indígenas, las que deberían ser “vigiladas periódicamente por los Misioneros respectivos o por los Visitadores Fiscales” y, para cuyo financiamiento, “debería tenerse presente que con la expropiación de los terrenos que fueron de los indígenas se ha enriquecido el Erario nacional... Si estas construcciones demandaran crecidos gastos al Estado, en la forma que dejo expuesta, o que V.S. no lo creyera realizable ni oportuno, hay todavía otro medio más fácil y económico. Es el siguiente: podrían establecerse grandes internados en nuestras Casas Misionales asignando el Supremo Gobierno una subvención conveniente para proporcionarles alimento y vestido durante el año escolar. Otro tanto harían con las niñas indígenas las Hermanas Terciarias, cuyo amor y decisión para educar a la mujer araucana es tan conocida” (MF, Año VI: 973).

Por otro lado, los franciscanos tan críticos en el pasado del método de *correrías apostólicas* (recuérdese los conflictos con los jesuitas) hacen de él ahora el método fundamental o único, como consecuencia inevitable del establecimiento de las misiones en los pueblos. Además, las correrías o *visitas anuales* no estaban destinadas exclusivamente a los mapuches, sino a todos aquellos que no vivían en los pueblos (el misionero permanecía por lo general unos pocos días en cada lugar)<sup>38</sup>.

De este modo, los franciscanos comienzan a preocuparse de la situación miserable a la que han sido arrojadas las comunidades indígenas (por la República), y por el hecho que la labor misionera —inseparable para los franciscanos de la función civilizadora— era incapaz de revertir tal estado de cosas. Pero, los franciscanos no perciben que esa incapacidad se afincaba, en parte, en el giro que ellos mismos habían dado al privilegiar cada vez más el trabajo apostólico y educativo con los hispano-chilenos, con los HUINCAS.

Si nos hemos exployado más allá de lo debido sobre la obra franciscana (que posee puntos en común con la capuchina) ello tiene un propósito claro: la persistencia de la actual religiosidad mapuche se debe no sólo a las transformaciones internas que sufrió al adaptarse a las nuevas condiciones que le impuso el sistema reduccional, sino también a

<sup>38</sup>Demos un solo ejemplo, de los muchos que se encuentran en el *Misionero Franciscano*: “Concluida la misión (en el pueblo de Lumaco) nos preparamos a las correrías entre las reducciones indígenas. Visitamos las reducciones que se dilatan entre Lumaco y Purén y a las inmediaciones de una y otra ciudad. En esta ocupación, fin primordial de nuestro instituto, estuvimos ocupados seis días... el resultado de nuestros trabajos es el siguiente: 103 bautismos de indígenas y 21 matrimonios, el Superior bautizó 310 niños españoles” (MF, Año III: 989-990).

que los intentos de la Iglesia Católica por modificar o eliminar parte de ella, fueron debilitándose, por decirlo así, a través del tiempo, llegándose, en algunas zonas, a un franco abandono.

CONCLUSIÓN FINAL. Desde una mirada contemporánea no nos puede sorprender cómo la Iglesia Católica y sus *intelectuales* vieron y tematizaron lo religioso mapuche. Nos sorprende, en cambio, la falta de comprensión del desarrollo de la Iglesia entre los mapuches, sobre todo del período jesuita que, como se señaló, produjo una revolución en el ámbito ritual, al introducir el bautismo. Es un hecho que aún hoy las iglesias —incluyendo ahora a las protestantes— no valoran positivamente el modo *tradicional* de cómo los mapuches articulan su relación con lo sagrado, núcleo desde donde responden a las preguntas sobre el sentido y la identidad. Sin embargo, la reducción de parte de sus creencias y prácticas sagradas a lo demoníaco o a simples supersticiones, no impidió el *encuentro religioso*. Veremos en los siguientes Capítulos las consecuencias de ese proceso en el presente.

La imagen de la religiosidad mapuche, que propagó la Iglesia, configuró posiblemente una representación de ella que ha sido muy difícil de superar. Nuestra hipótesis podría resumirse a los siguientes términos: si bien los mapuches, por pertenecer al universo de los *indios*, fueron calificados de infieles, muy pronto se percibió una serie de diferencias que hacía necesario distinguirlos de otros pueblos indios de América. La diferencia más radical fue la ausencia de idolatrías, incluso, para algunos, de todo culto y de toda forma de religiosidad. Esto nos puede explicar que, a diferencia de las áreas andinas y mesoamericanas, no existiera, al menos en el siglo *xvi*, en Chile un intento de sincretismo con las tradiciones indias<sup>39</sup>. Pero también que la dimensión ritual, tan cara a la manifestación y articulación de lo sagrado, pasara inadvertida, tanto para la Iglesia y a sus intelectuales como también para muchos estudiosos del pueblo mapuche.

<sup>39</sup>Recordemos las recomendaciones de José de Acosta “no conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino sólo los ídolos que hay en esos templos. Cuando esas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios que están acostumbrados” (1984: 589). Como es obvio dichas recomendaciones no tenían sentido si no existían templos ni ídolos.

## CAPÍTULO II

### La etnohistoria religiosa mapuche

La reconstrucción de lo que fue la religiosidad mapuche en el pasado (siglos xvi a xix), ha sido una tarea de esta centuria. Reseñaremos brevemente las posturas de cuatro investigadores. Con ello el lector podrá darse una imagen de cómo la religiosidad indígena se fue modificando, y también de cómo emerge una problemática —la etnohistoria religiosa mapuche— con nuevos conceptos, orientaciones y preguntas.

A comienzos de siglo, dos estudiosos de los mapuches postularon transformaciones —dentro de un esquema evolutivo— de su religiosidad. Ricardo Latcham fue uno de ellos; el otro fue Tomás Guevara<sup>1</sup>.

Para Latcham, en la religiosidad mapuche del siglo xvi coexisten dos cultos: el totemismo y el de los antepasados, no reconociéndose “ninguna deidad, ni buena ni mala y tampoco tenían nada que se asemejase al culto divino” (1924: 570).

Por totemismo Latcham entiende el objeto, ser, o fenómeno del que ha derivado su nombre cierto grupo de individuos, unidos por consanguineidad real o ficticia. Es, a su vez, el nombre distintivo del grupo y, por último, la marca, señal o divisa empleada colectivamente por el agregado para exteriorizar su nombre (1924: 303). La ejemplificación de esta institución entre los mapuches fue dada por Latcham a partir de una serie de datos etnográficos proporcionados por cronistas y viajeros, como son el sistema de

<sup>1</sup>Para un examen crítico del paradigma teórico analítico de LATCHAM y GUEVARA véase R. Salas, 1990.

apellidos heredados por la madre, la terminología de parentesco matrilineal<sup>2</sup>, las pinturas corporales y los ritos relacionados con la pubertad, entre otros. Para ser fiel a este autor hay que precisar que el totemismo no fue visto por él como una manifestación religiosa, sino mágica, en la medida que permitía al grupo totémico controlar lo que el tótem tutelaba:

“Entre los araucanos... se formaban sociedades esotéricas o 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...eran muchas veces coextensivas con los totems; pero no todos los del grupo totémico eran miembros de ellas. Sus adeptos eran todos iniciados y cada uno 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 HUENÚ o CO tenía a su cargo la distribución de las lluvias y tiempo de escasez o de superabundancia, era hacia ellos que miraba la colectividad para que normalizara la caída de agua” (1924: 479).

Concluamos que el tótem era un ser epónimo o tutelar, protector de todos los que llevaban su nombre y al cual se podía influir por medio de ritos y ceremonias mágicas, exclusivas de los grupos totémicos.

El culto a los antepasados es para Latham *la verdadera religión para los araucanos* y no el culto al tótem (1924: 460). La diferencia está en que el segundo “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”, mientras que el primero se dirige “a los pillanes o espíritus de los antepasados, quienes según las creencias de los indígenas... gobiernan las fuerzas naturales que podían favorecer o perjudicarlos” (1924: 460-461). Sin embargo, los dos cultos eran difíciles de separar y distinguir, “generalmente se mezclaban de una manera muy íntima y se practicaban en el mismo lugar y al mismo tiempo” (1924: 461). Esta situación se derivaba posiblemente de que el tótem, según este autor, era un protector y un aliado del antepasado fundador (1924: 305).

El Pillán entonces era el espíritu del antepasado, el fundador de la tribu. No era un ser único, sino múltiple y cuya personalidad variaba según el grupo y el tótem. Era protector y auxiliador. No tenía los atributos de una divinidad, ni fue deificado, aunque a veces se le mitificaba (1924: 305). Latham considera, así, que al Pillán no se le adoraba; empero, se le hacían rogativas, basadas “sobre la reciprocidad o un supuesto

<sup>2</sup>Investigaciones recientes sobre el sistema de nombres propios y de la terminología de parentesco nos presentan un panorama diferente al señalado por Latham sobre la organización social de los mapuches en los siglos XVI-XIX (Faron 1956, Foerster 1980, Silva 1984). El punto más crítico es la interpretación del dato de que los nombres-apellidos de los hijos no coincidían o eran diferentes a los del padre. Silva se lo explica por la existencia de un sistema de doble filiación; Foerster por la identificación parental, del GÜI, entre las generaciones alternadas (LAKU) (véase para esto último el Cap. III, 2.2.).

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”.

Latcham distinguió en el culto de los espíritus dos fases distintas, “una destinada a apaciguar las ánimas de los muertos recientes, a quienes debían contentar para impedir que volvieran o que les hicieran algún daño, la que podemos llamar preventiva, y la otra el verdadero culto a los antepasados. Este culto se dirigía a todos los espíritus de los antepasados que habían descendido del fundador clan o la tribu; pero en especial a éste o más bien a su espíritu (PULLI), quien, como padre de todos, gobernaba y dominaba a los demás” (1924: 589).

Los araucanos reconocían, además de los espíritus de los antepasados, otras clases de espíritus casi siempre malévolos, muchos de ellos convertidos en seres mitológicos; a éstos no se le ofrecían cultos, ni tenían parte en sus proyecciones de la otra vida (1924: 610-611).

Éste es, a grandes rasgos, el cuadro que nos presenta Latcham de las creencias de los mapuches a la llegada de los españoles. Los cambios que se produjeron en ellas fueron provocados tanto por factores internos (la transformación del matriarcado) como externos (influencia del cristianismo). El totemismo y su culto se relacionaban con el sistema de filiación matrilineal; al declinar éste y predominar el patriarcado, el totemismo fue desapareciendo, y con ello también se fue borrando “la noción concreta de Pillán, hasta convertirse 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” (1924: 609-610). La voz NGUENECHEN es aprehendida de los europeos “dándole todos los atributos de su antiguo Pillán a quien ha reemplazado” (1924: 602)<sup>3</sup>. Y si los NGUILLATUNES eran antes rogativas dirigidas al Pillán, hoy lo son a NGUENECHEN, NGUENEMAPU o Dios, siendo “seguro que bajo estas nuevas denominaciones... sigue el mismo culto de los antepasados” (1924: 605). El antiguo culto al totemismo subsistiría hoy en día, como vestigio del pasado.

En resumen, para Latcham los cambios producidos en la religiosidad mapuche se orientan a un predominio cada vez más sostenido del culto a los antepasados; el Pillán, que era su representación, se transformó en un antepasado nacional. Y si el término Pillán actualmente no se utiliza, subsisten sus significados bajo la denominación NGUENECHEN (el cual no puede ser visto como una divinidad, ya que los mapuches nunca la tuvieron).

El segundo autor de comienzos de siglo es —como se dijo— Tomás Guevara. En su obra, muy fecunda, se encuentra una teoría acerca de la religiosidad indígena que no difiere sustantivamente de la de Latcham. Sus diferencias radican más que nada en la cronología, es decir, en la ubicación temporal de las manifestaciones del totemismo y del

<sup>3</sup>Casamiquela concuerda en este tema con Latcham: “Prácticamente todos los atributos adjudicados al antiguo PILLÁN adornan al moderno NGUENECHEN, y viceversa” (1964: 184).

culto de los antepasados, del significado del término Pillán, como también de las influencias externas.

El totemismo para Guevara “no subsistió a contar del siglo xvi para adelante como institución establecida con la uniformidad de otras razas, sino como fórmula, símbolo, de un estado totémico muy lejano” (1925: 277).

Las creencias religiosas de los mapuches en el siglo xvi eran una “confusa mezcla de reminiscencias totémicas, de formalidades relativas a los antepasados y manifestaciones trucas y sin coherencias del culto del sol” (1925: 394). El culto solar se debió a influencias incásicas, no pasando de ser “representaciones inconexas y fragmentarias, por la distancia del centro de irradiación” (1925: 405). Con la Conquista, el culto a los antepasados se transformó en dominante:

“...dilatación que traspasaba en mucho a los restos del totemismo y a la influencia del culto solar, tenía en la época de la Conquista la veneración que los araucanos tributaban a los antepasados. Muchas creencias y prácticas constituían un ritual metódico para mantener fresca la memoria de los mayores e inclinar la voluntad de sus espíritus en favor de los deudos vivos... Esta veneración por los predecesores se robusteció inexorablemente durante el apogeo del patriarcado, en los siglos xvii y xviii y ha permanecido hasta el presente” (1925: 414-417).

Junto a las almas de los antepasados “la teogonía indígena colocaba en el espacio otros espíritus o genios potentes, con voluntad propia, que obraban también directamente en los destinos humanos... figuraba como primera categoría y poder el que los araucanos han llamado Pillán” (1908: 291). Sus manifestaciones visibles eran el trueno, el rayo, los relámpagos; era el dueño de las nubes, lluvia y el viento; las erupciones volcánicas expresaban su ánimo, siendo “reverenciado de un modo que sobrepasaba en mucho a la veneración que discernía a los otros espíritus” (1908: 293). En su obra de 1925 Guevara hace derivar al Pillán del culto de los antepasados:

“Los indios asimilaban el nombre de Pillán al de los araucanos que habitaban la tierra de la segunda existencia, reproducción de la primera. En todos los pueblos en estado de barbarie, aún en los que han alcanzado a la última etapa de su desarrollo, se reproduce en la jerarquía del otro mundo la del gobierno del primero. Por consiguiente, hasta fines del siglo xviii, mitad del siglo xix, ha dominado entre los indígenas la creencia de que el Cacique de una agrupación al emigrar a la otra tierra y convertirse en Pillán se constituía en Jefe de los muertos y de su sección familiar” (1925: 433).

Entre los hombres y los espíritus mediaba “una casta de adivinadores mágicos, hombres y mujeres, que tenían el don de conocer las intenciones de los espíritus y aún de influenciarlos para que produjeran la lluvia o la hicieran cesar, para que extinguieran las epidemias o indicaran el culpable de algún daño” (1908: 285). Los individuos de esta casta participaban en la ceremonia del PILLANTÚN donde se imploraba el favor de los antepasados (el PILLANTÚN se transformó después en el NGUILLATÚN) (1925: 438).

Lo fundamental para Guevara respecto de las antiguas y modernas representaciones religiosas de los mapuches, era el dualismo de espíritus buenos y malos presente en ellas, figurando en el primer grupo los de sus antecesores y los que concedían beneficios; se reputaban maléficos los que conspiraban constantemente contra la felicidad y la vida de los hombres (1908: 294 y 1925: 435).

La última transformación de la religiosidad indígena, que señala Guevara, se debe a la influencia del cristianismo: la voz Pillán se asimiló a la de demonio y los significados del Pillán se los otorgaron a NGUENECHEN, aunque ampliándose sus atributos:

“Pillán se ha ido borrando de la memoria del indio como individualización de fenómenos múltiples y poderosos. Esta concepción antigua ha sido reemplazada por la del demonio del catolicismo... hay que notar que en el estado religioso contemporáneo del mapuche figura una potestad superior, de naturaleza una y múltiple, que se denomina, indistintamente NGUENEMAPÚN (gobernador de la tierra) y NGUENECHEN (gobernador de los hombres)... tiene el don de la ubicuidad, pero reside particularmente en los picos de los Andes y en las altas cumbres del centro y de la costa. Por eso las machis en sus invocaciones mencionan los cerros elevados, que conocen con nombres especiales con que los distinguen.

La circunstancia de fijar su mansión donde mismo habitaba Pillán, induce a creer que la nueva creación ha surgido de epítetos dados a la antigua, con atributos más amplios que le ha impuesto una mentalidad superior.

Interrogados algunos indios de notoria autoridad en el conocimiento de sus tradiciones religiosas sobre la diferencia entre Pillán y NGUENECHEN, han contestado sin vacilar: *Es el mismo*. Esta aseveración atestigua que se trata de un espíritu idéntico, que ha cambiado de nombre en épocas diversas... de manera que este nuevo nombre incorporado al cuadro de las concepciones religiosas del indígena, representa para unos al Dios del cristianismo, aunque menos abstracto, y para otros, a un espíritu de gran poder, únicamente de los mapuches” (1908: 298-299 y 1925: 436-438).

En los últimos años Bengoa y Bacigalupo han vuelto sobre estos temas. El primero resume su visión en un ensayo acerca de los desencuentros y estereotipos de la sociedad chilena: “En el sur de Chile —como en otras partes de América— los españoles se encontraron ante un pueblo que no sólo no trabajaba, sino que no tenía Rey ni Dios. La ausencia de religión fue el elemento probatorio principal de la barbarie y salvajismo de los naturales. Y, efectivamente, los mapuches no poseían —ni poseen— religión, en el sentido estricto del término. Su relación con la divinidad no pasa a través de un marco rígido de mediaciones prescritas. Así como no había centralismo político, tampoco existía entre los mapuches un sistema religioso centralizado, aunque sí se daba una fuerte relación con el ser superior. Los pillanes, fuerzas animistas —al parecer— de la naturaleza, presidían la vida y muerte de los hombres; probablemente hubo una transformación creciente de las creencias a consecuencias del contacto. Desde una visión principalmente animista, en la que el ser superior era al parecer dual, se fue transitando a la concepción

de NGUENECHEN, Dios abstracto, relativamente fuera del mundo, el que se alcanza a través del rito propiciatorio del NGUILLATÚN; esto es, a través de un acto chamánico de transpor-tación” (1986: 129).

Ana María Bacigalupo, en base a las hipótesis de evolución religiosa elaboradas por Mircea Eliade, interpreta así el desarrollo de las creencias indígenas: “partiendo de la idea de un ser supremo inicial, omnisciente, creador del mundo y del hombre, se evolucionaría a una etapa animista donde el primero no gozaría de actualidad religiosa, para resurgir en tiempos de catástrofes cósmicas” (1988: 239). El culto animista está asociado al Pillán, su primera vinculación a las almas de antepasados (caciques y guerreros) lo caracteriza como un espíritu múltiple; posteriormente “evoluciona hacia la unicidad del antepasado mítico de la etnia”, convirtiéndose “paulatinamente en una deidad”, para concluir insertándose “dentro de NGUENECHEN, un concepto híbrido (español-mapuche) que, sin embargo, mantiene o adopta elementos ahora con sentido etno-céntrico, considerados como parte de la idiosincrasia mapuche” (1988: 249).

Al reseñar a estos autores, sólo hemos querido mostrar la temática de los cambios en la religiosidad indígena antes del siglo xx. Se puede considerar que las preguntas levantadas por esta problemática aún no están resueltas. Notemos también que las reflexiones de Latcham y Guevara se ubican temporalmente en un período de transición histórica: entre lo que fue el estado pre-reduccional y el reduccional. La consecuencia que produjo la radicación y subordinación de los mapuches a la sociedad chilena no era aún visible para ellos.

# CAPÍTULO III

## Elementos introductorios a la religiosidad mapuche contemporánea<sup>1</sup>

Sueño que estoy en la luz de mi Padre  
(el Río Lleno)  
y mis cántaros descansan en su mesa de plata  
Sueño que me abraza el canelo  
que camina en el viento  
(soplido de su aire sostengo su silbo)  
En la cascada sueño que las machis ancianas  
me enseñan sus cantos  
la sabiduría de escuchar la Tierra  
Los antepasados me llaman  
Y he soñado estos sueños, ya lo sabes abuela  
que vives en el cielo inmenso rocoso  
¿Pero y este cuchillo y estas banderas  
moviéndose  
y esta alegría en mis ojos?  
¡Levanto mi Rewe! bailan bailan  
los remedios de Nahuelbuta.

ELICURA CHIHUAILAF

## INTRODUCCIÓN

Presentamos en este capítulo una síntesis de la religiosidad mapuche contemporánea, realizada a base de resultados obtenidos por numerosos investigadores y a nuestra propia experiencia en terreno, en distintas zonas del territorio mapuche-huilliche.

El supuesto desde el que partimos es el siguiente: lo humano, en toda sociedad, sólo es posible por el establecimiento de un límite, de una frontera, es decir, de oposiciones constituyentes tales como naturaleza/cultura, profano/sagrado, etc. En la sociedad mapuche el límite se representa en la mitología (EPEU y NÜTRAM) y en las creencias (ADMAPU) y se vive en el rito<sup>2</sup>. Este último, cuando adquiere un sentido sacrificial (NGUILLATÚN), simboliza la contradicción entre la vida y la muerte y, a través de ella, la oposición

<sup>1</sup>La parte segunda relativa a los ritos del nguillatún fue escrita en conjunto con Hans Gundermann.

<sup>2</sup>Para GEERTZ los límites se reducen a tres planos, en que el caos "amenaza irrumpir en el hombre: en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral.

naturaleza /cultura, immanencia/trascendencia, de “modo que cada una nos remite a la otra y todas ellas en conjunto al problema del sentido y del valor” (Morandé 1984: 78). La institucionalidad de lo religioso al estar nucleada en el plano del rito, supone la existencia, por un lado, de una comunidad que lo realiza y, por el otro, de una tradición que constantemente se reactualiza. A manera de hipótesis proponemos que a partir de la *Pacificación de la Araucanía* (1860-1882) comenzó a redefinirse la representación del límite y de la institucionalidad religiosa mapuche. Para los mapuches, tanto en el pasado como en el presente, lo sagrado es sinónimo de poder (de *don*) y lo profano sinónimo de carencia (de conflicto, de lucha entre el bien y el mal, de precariedad). En este escenario no sólo los ritos son fundamentales, sino también aquellas instancias más *personales* de acceso a lo sagrado: el PEUMA (sueño) y los PERIMONTÚN (visiones). Así también la evangelización de los mapuches puede ser entendida como un proceso de sincretismo y de síntesis que revoluciona el simbolismo mapuche.

El conjunto de afirmaciones anteriores define el campo que abordaremos en estas páginas. En primer lugar, describiremos las representaciones y los principios de articulación que subyacen en las creencias, en los mitos, en los ritos, etc. En segundo lugar, trataremos las funciones simbólicas que establecen los ritos. En tercer lugar, analizaremos la institucionalidad necesaria para el desenvolvimiento de lo religioso<sup>3</sup>. En cuarto lugar, veremos el *impacto de la evangelización* y, por último, estudiaremos la relación entre religiosidad e identidad. Al final presentamos un anexo que da cuenta de la conexión entre sueño (PEUMA) y religiosidad mapuche.

---

El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradoja ética insoluble constituyen, si son bastante intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podemos orientarnos efectivamente en ella; son desafíos a los que de alguna manera debe tratar de afrontar toda religión por ‘primitiva’ que sea y que aspire a persistir” (1987: 97).

<sup>3</sup>Los mapuches contemporáneos utilizan la expresión FEYENTÚN para referirse justamente a las creencias en “Dios, en los WEKUFÉ, en ANCHIMALLEN, en WITRANALWE y en el NGUILLATÚN” (Harcha 1978: 168). Armando Marileo titula su manuscrito sobre la religiosidad de su pueblo MAPUCHE-FEYENTÚN.

# 1. REPRESENTACIONES, SIMBOLISMO, PANTEÓN Y MITOLOGÍA

En este suelo habitan las estrellas  
En este cielo canta el agua  
de la imaginación  
Más allá de las nubes que surgen  
de estas aguas y estos suelos  
nos sueñan los antepasados  
Su espíritu —dicen— es la luna  
El silencio su corazón que late.

ELICURA CHIHUAILAF

## 1.1. Las Representaciones

El orden del universo, del mundo, aparece con claridad cuando consideramos a lo sagrado como una síntesis entre lo condicionado —el mundo cotidiano y temporal— y lo incondicionado, el mundo mítico y atemporal. Esto es posible por el empleo de símbolos que están relacionados con las clasificaciones esenciales, a cuyo mérito se debe que todas las cosas se encuentren ordenadas (Cazaneuve 1972).

En la sistematización del universo clasificatorio mapuche destacan las obras de Louis Faron, Ester Grebe y Tom Dillehay. En los últimos años contamos, además, con la reflexión de intelectuales mapuches como Martín Alonqueo, Armando Marileo y Juan Ñanculef.

Faron realizó su trabajo de campo en áreas cercanas a Temuco en la década de 1950. Constató una serie de oposiciones complementarias cuyo simbolismo estaba asociado a la *moralidad religiosa*. Para él, el principio ordenador del sistema fue el de *izquierda y derecha*; esta oposición daría la orientación a las de sagrado/profano, bien/mal, superior e inferior, etc. Sus cuadros son los siguientes (1964: 181 y 184):

Figura 2

| IZQUIERDA       | DERECHA               | IZQUIERDA | DERECHA          |
|-----------------|-----------------------|-----------|------------------|
| malo            | bueno                 | oeste     | este             |
| muerte          | vida                  | norte     | sur              |
| noche           | día                   | invierno  | verano           |
| enfermedad      | salud                 | frío      | caliente         |
| WEKUFE          | espíritus ancestrales | luna      | sol              |
| brujo           | machi                 | agua      | sangre           |
| REÑI (infierno) | WENUMAPU (cielo)      | habla     | lengua ritual    |
| KAI-KAI         | TREN-TREN             | océano    | tierra           |
| pobreza         | abundancia            | abajo     | encima           |
| hambre          | saciado               | azul      | amarillo         |
|                 |                       | negro     | blanco           |
|                 |                       | laico     | sacerdote        |
|                 |                       | pecado    | expiación        |
|                 |                       | (fuera)   | campo ceremonial |

La conexión puede ser literal o analógica. En el primer caso, las expresiones PIUKEMAN (PIUKE: corazón; MAN: derecha) es equivalente a KUME PIUKE: *buen corazón* (KUME: bueno); WESA (el mal) con WELE (izquierda) son términos intercambiables: WESA LONKO o WELE LONKO: mala cabeza o cabeza loca. En el segundo caso, los mapuches determinan analógicamente el significado, por ejemplo, el canto de un pájaro será una buena señal si su sonido viene del lado derecho, y un mal augurio si viene de la izquierda.

Una segunda observación de Faron (1964: 186) fue que el orden izquierdo contenía las categorías *inferiores* y el derecho las *superiores*. Se introdujo así un principio de jerarquía:

Figura 3

| IZQUIERDA           | DERECHA             |
|---------------------|---------------------|
| mujer/niños         | hombre              |
| KONA                | LONKO               |
| joven               | anciano             |
| linaje subordinado  | linaje dominante    |
| receptor de regalos | donador de regalos  |
| receptor de mujeres | donador de mujeres  |
| incesto             | matrimonio          |
| WINKA               | mapuche             |
| reducción           | congregación ritual |

Una simple mirada a la Fig. 3 evidencia cómo las *categorías mentales* valoran y dan sentido a las prácticas sociales más esenciales de la sociedad mapuche, como el sistema de linajes (patrilineales y patrilocales), las alianzas parentales regidas por el *operador matrilateral* (casamiento preferencial con la hija del hermano de la madre) y el *congregacionalismo ritual* (Faron 1964 y 1969).

María Ester Grebe amplió de una manera notable el sistema clasificatorio a otras esferas de la cultura mapuche: el espacio, el tiempo, los colores, los instrumentos musicales, la mitología, etc. Identificó el dualismo como el principio ordenador de la visión cósmica mapuche. El dualismo, para esta autora, es un “sistema interpretativo integral del universo” que “postula la existencia de dos principios heterogéneos, disímiles e irreductibles, los cuales estarían presentes tanto en las configuraciones culturales complejas como en sus elementos constituyentes o aspectos particulares de su realidad...(y) cuya base reside en la conjunción de dos principios opuestos que forman parejas de oposiciones —tales como bien/mal, hombre/mujer, vejez/juventud, etc. Es condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico la yuxtaposición o síntesis de dichas polaridades” (Greve 1974: 47)<sup>4</sup>. A diferencia de Faron considera que la “connotación negativa del lado izquierdo y positiva del lado derecho son subproductos de una orientación espacial de la cultura mapuche hacia el este, punto cardinal óptimo hacia el cual se dirigen las rogativas rituales; por lo tanto, al enfrentarse hacia el este, el lado izquierdo

<sup>4</sup>No se debe confundir esta filosofía de reminiscencia oriental, que proyecta Grebe a la cultura mapuche, con el dualismo estructural.

se ubica hacia el norte (punto cardinal negativo) y el lado derecho hacia el sur (punto cardinal positivo)” (Grebe et al. 1971: 10). Este modelo tiene sentido al interior de la topología espacial de algunos ritos, donde las cosas son ordenadas por ese esquema; pero cuando se pasa a la vida cotidiana del sujeto, el paradigma de orientación debería regirse por oposiciones como izquierda/derecha. Consciente, posiblemente, de esta dificultad, Grebe et al. señalan a continuación: “A nuestro juicio, el punto de partida de las parejas de oposiciones mapuche reside en el par antitético bien y mal” (Grebe et al. 1971: 10). Lamentablemente, no explican por qué es éste el punto de partida y no otro; podría ser por la valoración que ellos hacen de la creencia generalizada de un conflicto permanente entre las fuerzas del bien y del mal (Titiev, Faron).

A partir de nuestra experiencia de terreno, nos parece que el modelo de Faron está más cerca de la realidad, porque homologar el universo de los seres y de las cosas a la clasificatoria del bien y del mal puede llevar a pensar —por ejemplo— que *el terror* que siente el mapuche frente al WEKUFÉ (mal) es análogo al color negro, que Grebe et al. clasifican en la misma categoría. Hay, además, un cierto relativismo en la oposición bien/mal: el negro —para seguir con el mismo ejemplo— es utilizado en algunos NGUILLATUNES para pedir lluvias cuando hay amenaza de sequía; los adornos de plata, altamente valorados, dejan de serlo en determinados contextos rituales. Los ejemplos de desdoblamiento son infinitos<sup>5</sup>. Incluso, las mismas divinidades pueden ser *buenas* o *malas*. Por otro lado, muchas de las oposiciones son pensadas como complementarias (hombre/mujer; día/noche) o antagónicas (incesto/matrimonio; bien/mal). Las primeras pertenecen propiamente al campo del *dualismo*, no así las otras<sup>6</sup>.

Nos parece que en este ámbito queda aún mucho por investigar. Los trabajos de Mege (1987) sobre los textiles, y los de Gumucio (1989) sobre las plantas y sus modos de comprensión en sistemas significantes, nos dan suficientes evidencias de que las lógicas clasificatorias son enormemente más complejas que las simples oposiciones de bien/mal o izquierda/derecha.

Pero, independiente de cuáles sean los ejes pertinentes o la armadura del sistema, lo que debe quedar claro es que para el mapuche todo fenómeno, acontecimientos, cosas, objetos, etc., estarán contenidos dentro de una totalidad<sup>7</sup>. Éste es un punto que nadie

<sup>5</sup>Sobre este punto véase más adelante el apartado 5.1. PILLÁN y WEKUFÉ.

<sup>6</sup>Mege ha calificado el dualismo de Faron y de Grebe de *ingenuo* por reducir la significación a “una única oposición entre dos términos a partir de un criterio simple, eligiendo además un único contexto de significación... se supone una monosemia para cada término, reduciendo toda la riqueza polisémica de cada uno a una sola proposición, sin ambigüedades, sin acepciones. Supone, en definitiva, a la cultura mapuche basada en mecanismos semióticos de una simpleza absurda, donde lo derecho e izquierdo, lo bueno y lo malo, día y noche, etc., darían cuenta de todos sus contenidos y sutilezas, reduciéndola a una especie de positivismo lógico, chato y unívoco” (1987: 123).

<sup>7</sup>Para Lévi-Strauss el pensamiento salvaje se define por su coherencia interna y por su capacidad de extensión prácticamente ilimitada (una “devoradora ambición simbólica”) (1972a: 319).

discute. Un segundo consenso en la capacidad del pensamiento clasificatorio es posible por el uso de la analogía. Si esto es así, un supuesto esencial del sistema clasificatorio mapuche tiene que ser precisado ahora, si no poco o nada entenderemos de lo que viene a continuación. El sistema ubica en un mismo plano distintos niveles de la realidad natural y cultural. Esta capacidad de generar analogías entre los fenómenos naturales y los culturales es lo que caracteriza al pensamiento mítico (Lévi-Strauss 1972a, Godelier 1978, Habermas 1987). Las consecuencias de ello son enormes: la “recíproca asimilación de la naturaleza a la cultura y, a la inversa, de la cultura a la naturaleza, surge, de una parte, una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, incluso en la red de comunicación de los objetos sociales, y en este sentido humanizada, y, por otra parte, una cultura que, en cierto modo naturalizada y cosificada, se rezuma en la trama causal objetiva de poderes anónimos... Tal interpretación según la cual todo fenómeno está en correspondencia con todos los demás fenómenos por la acción de poderes míticos, no sólo posibilita una teoría que explica y hace plausible narrativamente el mundo, sino también una práctica con que el mundo puede ser controlado de forma imaginaria” (Habermas 1987: 76). En otras palabras, el sistema clasificatorio al estar acoplado con el sistema mítico y ritual, es un sistema cerrado (“La tierra de los mitos es redonda”, Lévi-Strauss) y totalizante, nada puede escapar de su sistematicidad analógica (sus significantes flotantes hacen casi desaparecer lo azaroso); es analítico y sintético, en la medida que los mitos remontan el sistema a una “historia pasada, pero siempre viva, hacia la génesis abolida, pero eternamente copresente de las razones de ser del orden actual del universo” (Godelier 1978: 380); y, por último, práctico, porque los ritos se fundan en una acción que hace posible el control y/o la transformación (imaginaria) del mundo<sup>8</sup>.

La imposibilidad de separar los planos de la naturaleza y de la cultura tiene otras dos consecuencias. La primera, “que el concepto de mundo quede investido dogmáticamente de determinados contenidos que escapan así a una toma de postura racional y, con ello, a la crítica”. La segunda, que al dominar las imágenes míticas del mundo “el ámbito del conocimiento y de las orientaciones de acción, no parece posible deslindar con claridad un ámbito de lo subjetivo, pues ni las intenciones ni los motivos quedan separados de las acciones y de las consecuencias de éstas, ni los sentimientos separados de sus manifestaciones normativamente fijadas, estereotipadas” (Habermas 1987: 80-81).

Ahora bien, ninguno de los autores mencionados nos explica la relación entre el sistema clasificatorio y la religión. Pedro Morandé en América Latina y René Girard en

<sup>8</sup>Al ignorar las prácticas mágico-religiosas la distinción entre acción teleológica (intervención instrumental orientada a un fin) y acción comunicativa (relaciones interpersonales), “la impericia, que es causa del fracaso técnico o terapéutico de una acción realizada para conseguir un determinado fin, cae bajo la misma categoría que la culpa debido al error normativo-moral que representa una interacción que viola las ordenaciones sociales vigentes; a su vez el fallo moral queda entretejido con el físico, lo malo queda conceptualmente tan entretejido con lo dañino, como lo bueno, con lo sano y lo provechoso” (Habermas 1987: 77).

Europa, nos dan un principio de interpretación. Para ambos el eje es el sacrificio, sólo esta *institución* permitiría constituir el orden cultural: “Gracias a la víctima, en cuanto que parece salir de la comunidad y la comunidad salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un afuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado” (Girard 1982: 116)<sup>9</sup>.

## 1.2. Cosmovisión

A partir de catorce testimonios de MACHI Grebe, Pacheco y Segura construyeron el siguiente esquema del cosmos: siete plataformas cuadradas iguales que están superpuestas en el espacio. Su creación se realizó en forma descendente, “tomando como modelo la plataforma más alta”. Las plataformas se pueden agrupar en cinco de cielo (WENUMAPU: MELIÑON, KELAÑON, EPUÑON, KIÑEÑON, ANKAWENU), una de tierra (MAPU) y una de infierno (MINCHEMAPU). Hay plataformas del bien y del mal. Las del bien son las cuatro primeras y “son el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados”. Las de mal son dos: ANKAWENU y MINCHEMAPU, son zonas oscuras, extrañas y caóticas, donde residen “los espíritus maléficos (WEKUFES) y los hombres enanos o pigmeos (LAFTRACHE)”. Por último, “la contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo se sintetiza” (Grebe et al. 1972: 49). Dillehay, por su parte, añade que cada uno de estos niveles “tiene su dimensión horizontal orientada por los cuatro puntos cardinales. Cada punto cardinal representa un grado menor de lo bueno, partiendo del este como punto de referencia inicial. Las superficies verticales se interceptan unas a otras a través de la dirección este-oeste. Al ascender los planos, un ancestro pasa desde la esquina ubicada en la parte este (muy bueno) hacia la esquina de la parte oeste (muy malo) del próximo nivel más alto hasta que se alcanza el mundo del WENUMAPU” (1990: 90). Una última observación de Dillehay se refiere a la ubicación de los elementos tróficos (pertenecientes a la nutrición) en el WENUMAPU: los carnívoros al MELIÑON;

<sup>9</sup>Para Girard “cualquier cambio, incluso mínimo, en las formas de clasificación y de jerarquización de las especies vivas y los seres humanos amenaza con descomponer el sistema sacrificial” (1983: 46). La descomposición tiene que ver con la pérdida de las diferencias (entre violencia impura y purificadora), ya que “no son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad” (1983: 57).

Para Lévi-Strauss en cambio, la constitución de los sistemas clasificatorios es posible gracias “al paso de la cantidad continua a la cantidad discreta”: “un sistema discreto resulta de una destrucción de elementos o de su sustracción a un conjunto primitivo” (1972c: 59). Para Girard este paso es dado por las sociedades gracias al sacrificio, que destruye o sustrae a la víctima de la comunidad, de allí que Girard se pregunte “¿Puede la diferencia cultural estar fundada en el asesinato?” (1984: 200).

carnívoros y herbívoros al KELAÑOM; herbívoros y plantas al EPUÑOM; y, por último, las plantas, seres inorgánicos, agua, al plano del KIÑEÑOM (1990: 88 y 101).

Esta formalización sobre el cosmos posiblemente corresponda a lo que Faron llamó el *special language* de oficiantes rituales y de MACHIS (1964: 98, 102). Un saber, por lo tanto, cuya forma de transmisión es selectiva y restringida a un número limitado de individuos (como NGUILLATUFE, MACHI, DUNGUMACHIFE), pero sin que lleguen a representar, por este hecho, castas o cofradías de sacerdotes y especialistas<sup>10</sup>.

Por otro lado, no existe constatación etnográfica, en el pasado, acerca de este cosmos. Incluso hoy esta representación vertical es rechazada por algunos investigadores mapuches<sup>11</sup>. Sin embargo, otros como Alonqueo confirman esta visión: “Su espíritu de machi se remontará al séptimo cielo, allá donde está su gran protector que le dio el ser y el poder” (1985: 51). El REWE de la machi puede tener siete peldaños, eso significa “siete estados de cielo o poder, es la congregación que tiene sumo poder y de mayor jerarquía” (op. cit.: 53). Por último, “ahora mi espíritu remontará al séptimo cielo donde está mi Dios de fortaleza para unirme con Él” (op. cit.: 70). Dillehay, en su trabajo ya citado, concluye que “mis estudios del mundo etéreo y cosmológico de los mapuches confirman varios rasgos observados por Ester Grebe, Pacheco y Segura, especialmente lo referente a la organización espacial del mundo wenumapu”, añadiendo a continuación que en lo referente a la ubicación jerárquica y a la ubicación de *status* de los dioses mayores, de los espíritus y de los antepasados, existen en la actualidad “pocos mapuches que se acuerden de este aspecto de su cultura, y en algunos casos la gente ya no tiene suficiente conocimiento del pasado para reconstruir el molde completo” (1990: 89).

Volvamos al principio dualista teniendo en cuenta estos antecedentes y preguntémosnos sobre el alcance que tiene. Recordemos que el dualismo para Lévi-Strauss es “un

<sup>10</sup>Armando Marileo en un manuscrito aclara que la “cultura mapuche se mueve a través de dos tipos de conceptualizaciones o interpretaciones: a) KUIFI DUNGU KA KUIFI KIMÜN: lo auténtico, original y tradicional; b) WE DUNGU KA WE KIMÜN: popular, simple y/o actual”. Su reflexión la define como “auténtica”, de allí que su objetivo al escribir sea “orientar a nuestros hermanos mapuches y no mapuches en el uso correcto de estos conceptos” (sf).

Conviene aquí recordar un pasaje de la obra de Worsley, AL SON DE LA TROMPETA FINAL: “Estudí una tribu aborígen australiana en la que el conocimiento de las creencias y rituales de su cultura por parte de la mayoría de sus miembros era abismal: tan elemental y confusa como el de la mayoría de los miembros de la congregación de la Iglesia de Inglaterra. Solamente los especialistas del ritual y los líderes (y unos cuantos escépticos) poseían el saber esotérico o conocían su significado. V.W. Turner ha mostrado cómo, a menudo, el informador clave es un hombre que en nuestra sociedad sería profesor de teología. Con todo, como sociólogos no consideraríamos las verbalizaciones de un profesor de teología como una representación adecuada de lo religioso en nuestras sociedades” (1980: 29-30).

<sup>11</sup>Curaqueo ve en el uso de las distinciones cielo, medio cielo, tierra y bajo tierra una analogía con las categorías cristianas de cielo, purgatorio, tierra e infierno. Para él “este eje no existe entre los mapuches, donde más bien la clasificación tiene un sentido horizontal, a través del cual el muerto no asciende, sino que camina hasta llegar al KULCHENMAYEU, lugar donde llega después de haberse purificado” (1989-1990: 28).

principio de organización, susceptible de recibir aplicaciones muy diversas... En ciertos casos, el principio se aplica sólo a las competencias deportivas; en otros se extiende a la vida política; en otros abarca incluso la vida religiosa ceremonial. Por fin, puede extenderse al sistema de matrimonio” (Lévi-Strauss 1969: 116). El dualismo es una estructura binaria, qué duda cabe, pero puede recubrir una estructura ternaria: por ejemplo, entre los winnebago lo alto es representado por un polo —el cielo—, mientras que lo bajo exige dos: la tierra y el agua. Por otro lado, las “antítesis que sirven para expresar el dualismo pertenecen a dos categorías diferentes: unas son verdaderamente simétricas, las otras son falsamente simétricas; estas últimas no son otra cosa que tríadas disimuladas bajo formas de díadas, gracias al subterfugio lógico que consiste en tratar como dos términos homólogos un conjunto formado en realidad por un polo y un eje, que no son objeto de la misma naturaleza” (Lévi-Strauss 1972b: 140). La misma mitología mapuche se vale de este último tipo de estructura para superar oposiciones antagónicas (véase 1.4). Veremos a continuación cómo los mapuches representan a la *divinidad* bajo un principio mucho más complejo que el dualismo: la cuatripartición<sup>12</sup>. También comprobaremos, cuando abordemos los ritos, que no es posible sostener que en la tierra *el dualismo se sintetiza*.

### 1.2.1. Neyen-Pellú-Am

Construimos esta sección con los antecedentes entregados por Armando Marileo, un joven LONKO de Puerto Saavedra, quien en los últimos años se ha dedicado a estudiar y reflexionar, con sus mayores, sobre su cultura. Lo que nos interesa de sus aportes son las consideraciones sobre tres *conceptos* que están presentes en la cosmovisión mapuche: NEYEN (O NEWEN), PELLÚ (O PÜLLÜ) y AM.

El KÜME NEYEN<sup>13</sup> es un término que designa al *alimento* que da *vida* al hombre, a los antepasados y a la naturaleza; proviene del CHAU NGENECHEN, de allí que sea *soplo*, *alimento espiritual*:

“El mapuche concibe que todos los animales, las plantas, los ríos, montes y el hombre poseen un espíritu: aquel que les da la vida y el aliento” (Marileo, MS).

Es esta concepción de la relación naturaleza-espíritus-antepasados-divinidades la que obliga al mapuche a tener un respeto casi sagrado por el *medio ambiente*:

“...los ancianos inculcaban a sus hijos y nietos que para efectuar cualquier trabajo, romper la tierra o arar, cortar un árbol, sacrificar un animal debían pedir permiso al ELMAPUN CHAU NGENECHEN. Al mismo tiempo agradecer por lo que él ha dispuesto para sus hijos”. En otras palabras: “No se puede ocupar lo que es del WENU MAPU CHAU

<sup>12</sup>Las estructuras duales, ternarias o cuatripartitas se valen de ese principio general del espíritu que es el binarismo.

<sup>13</sup>Augusta traduce NEWEN, bajo forma sustantiva *la fuerza; el arma*; y como adjetivo: *firme* (1916: 147).

sin antes haber pedido permiso y haber orado, decían. Una mamá mapuche le enseña a su hijo que CHAU NGENECHEN se le debe agradecer y ofrecer los primeros frutos del año en recompensa de lo que ha dado” (Marileo, MS).

El WEDA NEYEN O KÜRÜF, son *las fuerzas del mal*. El KÜME O WEDA NEYEN “pueden habitar en el hombre que hará diferenciarse muy bien a la persona”.

Gumucio ha utilizado el concepto de NEWEN (NEYEN) para la comprensión de la cosmovisión. Su argumento parte de la creencia en el NGENEMAPU como principio ordenador (*lo que maneja la tierra*): “Todo gira en torno a este principio en un circuito de múltiples sendas donde intiman los polos de la inmanencia y de la trascendencia y por donde avanzan los Señores de la Tierra (como diría Elías Arze), hombres y mujeres del MAPU. Nos podemos aproximar a este mundo, aunque por necesidad imperfectamente, desde diversas perspectivas. Puede ser a partir de la dinámica rotunda del NEWEN, la fuerza física y espiritual que se nutre del fruto del campo y del huerto, y de la experiencia concreta del entorno natural, o puede ser siguiendo la senda vehemente y a la vez sutil del KIMÜN, el saber” (1989: 26).

El PÜLLÜ<sup>14</sup> “es otro espíritu del WENUMAPU CHAU NGENECHEN, éste habita en la tierra para acompañar al hombre y protegerlo del mal”. En otro lugar Marileo identifica al PÜLLÜ con la tierra o “con el suelo que se pisa o trabaja y también una fuerza o NEYEN, proveniente de la tierra”<sup>15</sup>. También el CHAU NGENECHEN puede ser interpretado como “un ser no corporal: es un KÜME NEYEN y KÜME PÜLLÜ”.

El AM es también un *espíritu*, pero particular a cada hombre, *es el yo invisible o no corporal*. Su existencia está concebida desde lo alto “por el KÜME NEYEN y protegida por el KÜME PÜLLÜ”. Cuando la persona muere “su AM se desprende del cuerpo y también del KÜME PÜLLÜ. En la otra dimensión este AM podría continuar su existencia a través del KÜME NEYEN como espíritu de los antepasados” (Marileo, MS).

Para Augusta el AM es “la sombra del muerto, a veces: el alma separada del cuerpo, o el muerto que subsiste de una manera indefinida, más material que espiritualmente (muerto que anda penando)” (1916: 7). Latcham nos proporciona un esquema que relaciona AM y PELLÜ a través del culto a los muertos. Éste tendría dos momentos, el primero sería el “cuidado y preocupación de tener siempre contentos y satisfechos a los espíritus de los muertos recientes (AM); porque éstos aún no se alejaban de la tierra, sino que continuaban residiendo en la vecindad del cadáver, y asistían a las fiestas y borracheras y aun a las reuniones caseras. En estas ocasiones eran generalmente visibles,

<sup>14</sup>PELLÜ, el alma, según Augusta (1916: 174).

<sup>15</sup>Nanculef, otro joven intelectual mapuche, precisa que el “PVLÜ, para nosotros los mapuches no es inmaterial, como lo es el espíritu para los católicos; para los mapuches tienen implícita relación con la tierra, es como la superficie de ella; es algo tenue pero material. Es común decir KELV PVLÜ para decir la tierra colorada. O escuchar en un funeral al despedir un muerto decir FUELA PVLÜ GETAUYMI, por decirle ahora serás como la tierra” (1990: 12).

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... 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 PÜLLI, los que solamente de vez en cuando volvían a visitar la tierra y aún así en forma invisible... Pero como estos PÜLLI 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 PÜLLI, y era en especial al espíritu de éste a quien iban dirigidas las plegarias y que era el verdadero objeto de culto. Él era el verdadero pillán, empleando este término en el sentido genérico que había llegado a tener al arribo de los españoles” (1924: 737-738).

Para Ñanculef “la aceptación mapuche real de AM, es que configura una especie de aire suspendido, una especie de nebulosa que se disipa y se transforma. Es como si tuviera dos tiempos; una posición de ser y otra de no ser; encendido-apagado, etc. El AM es como la naturaleza particular de ser de cada individuo; así, si éste fuera travieso en vida, sus travesuras se quedarán en el recuerdo colectivo y si llegare a penar, entonces se dirá que es su AM, que experimenta lo que el muerto en vida fue” (1990: 12).

### 1.2.2. Ngen

Con la VOZ NGEN nos introducimos en otra de las caras de la cosmovisión mapuche. Según Augusta “precediendo a nombre de cosas o personas significa su dueño”, por ejemplo, NGENKO, puede ser traducido como el *dueño de las aguas*; NGENPIN, el dueño de la palabra. También “precediendo a sustantivos o adjetivos predicados significa predominancia de la especie o cualidad respectiva sobre el sujeto”: KUTRAN NGEN: ser achacoso (Augusta 1916: 55).

Alonqueo nos proporciona nuevos antecedentes. Para él NGEN debe ser traducido como *ser*, y NGENÉN como “ser dueño, autor, dominar, dirigir”. Al combinarse con la voz CHÉN (formar gente) se forma la expresión NGENECHEN; éste sería “un sustantivo que significa Ser Supremo, la voluntad todopoderosa que domina, gobierna, dirige, guía, al ser inteligente o racional y al irracional del mundo creado”. De este modo, para Alonqueo NGEN “sirve como unión entre el Creador y lo creado; es un eslabón de la cadena de la creación”. Por último, entrega un listado de palabras “que tienen una íntima relación con la palabra NGENECHEN”:

NGENMAPU: ser dueño o autor de la tierra  
NGENKO: ser dueño o autor del agua  
NGENMAVIDA: ser dueño o autor de las montañas  
NGENWINKUL: ser dueño o autor de los bosques  
NGENKULLIN: ser dueño o autor de los animales  
NGENPIRRÚ: ser dueño o autor de los gusanos  
NGENNANTU: ser dueño o autor del sol  
NGENNUÑUN: ser dueño o autor de los pájaros  
NGENLAFQUEN: ser dueño o autor de las aguas  
NGENKERRUF: ser dueño o autor del aire, vientos, atmósfera (1979: 222-223).

Grebe define el concepto de NGEN como “espíritu dueño y guardián de la naturaleza”. Además, lo relaciona directamente con un relato sobre el origen del cosmos:

“Al crear el mundo, el Dios (FUTA-CHACHAI) y su esposa (ÑUKE-PAPAI) todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un NGEN. El NGEN era un cuidador del Dios (FUTA-CHACHAI) y su esposa (ÑUKE-PAPAI). Así aparecieron los cuidadores o dueños de los cerros (NGEN-WINKUL), del agua (NGEN-KO), del bosque virgen (NGEN-MAVIDA), de la piedra (NGEN-KURRUF), del fuego (NGEN-KÉTRAL), de la tierra (NGEN-MAPU). Luego, frotándose las manos hicieron al hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo” (1988b: 73).

Se añade a continuación, “la pareja dual de dioses dirige y da órdenes a los NGEN, cuya función principal es velar por la preservación del medio ambiente natural. Los NGEN son seres animados, activos, con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos” (op. cit. 1988b: 73). Se concluye que “los diversos NGEN parecen integrar una red de interrelaciones que posibilita una percepción ordenada de la naturaleza” (op. cit. 1988b: 75).

En resumen, la cosmovisión mapuche se organiza bajo distintos *conceptos* como los NEWEN, PELLU, AM, NGEN. A través de ellos se nos hará más fácil abordar otros aspectos de su vida religiosa.

### 1.3. Panteón

Sobre las diversas divinidades —su número, designación, atributos y jerarquía— no existe consenso entre los estudiosos. Trataremos, por nuestra parte, de aportar algunos antecedentes que aclaren el panorama.

Al parecer serían dos los principios ordenadores de las divinidades: el sexo (masculino/femenino) y la edad (vejez/juventud) y cuya “unidad tetralógica básica” está formada por cuatro dioses que componen una familia nuclear organizada de la siguiente manera:

|          | MASCULINIDAD | FEMINEIDAD    |
|----------|--------------|---------------|
| VEJEZ    | Dios Anciano | Diosa Anciana |
| JUVENTUD | Dios Joven   | Diosa Joven   |

(Grebe et. al. 1971: 4)

Una constatación de este esquema se encuentra en la obra de Robles Rodríguez<sup>16</sup>, escrita en la primera década de este siglo, más recientemente en Martín Alonqueo (1979) y Armando Marileo (sf). Estos dos últimos insisten, al comparar la religiosidad mapuche con la religiosidad cristiana, que el principio ordenador no es el trinitario, sino el de la cuatripartición. Hay, por otro lado, numerosos ejemplos donde este *modelo* se aplica: al WENUMAPU (los cuatro cielos), a la comprensión del *universo*, a las agrupaciones mapuches (picunches, huilliches, pehuenches, lafqueche), en el rito del NGUILLATÚN (número de bailes, de oraciones, etc.), en el MACHITÚN, etc. Es posible que la cuatripartición sea un *símbolo*, un *patrón* de los que Geertz plantea que *dan sentido* y una “forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales” (1987: 92).

Los mapuches conservan numerosas creencias respecto a una relación homológica entre lo divino y lo humano. Se llega al extremo de postular que los dioses desempeñan en el WENUMAPU las mismas actividades que los humanos en el MAPU: “se cree que en el espacio alto los dioses poseen tierras cultivables, pájaros y animales, habitan rucas y realizan actividades cotidianas similares a las del hombre y actividades rituales tales como el NGUILLATÚN” (Grebe et al. op. cit.: nota 8) (es muy posible que esta última actividad sea propia de los antepasados). Faron, por su parte, puntualiza que los dioses tienen mujeres e hijos y “la lógica mapuche parece atribuirle cualidades patriarcales a los dioses en orden de simplemente doblar el universo”. En el plano ritual, sin embargo, las mujeres e hijos de los dioses no son figuras importantes (1964: 51).

La unidad básica tetralógica estaría presente en las diversas “familias de divinidades de 4 ó 16 deidades antropomórficas o antroposociales, poseyendo cada una de ellas un determinado nivel jerárquico y función dentro de la configuración mítica total” (Grebe et al. 1971: 3). Los nombres y sus respectivas funciones serían:

<sup>16</sup>A NGENECHEN “se invoca conjuntamente por algunos a FUCHA-HUENTRO-GUENECHEN —el Viejo Hombre Dios; a CUSHÉ-DOMO-GUENECHEN —la Vieja Mujer Dios; a HUECHE-GUENECHEN —el Joven Dios; y, a ILCHA-DOMO-GUENECHEN —la Joven Mujer Diosa”.

Figura 4 (Sacado Revista Psiquiatría Argentina M. Ester Grebe et al. 1971: 184)

| CLASIFICACIÓN Y CANTIDAD DE DIOSSES                 | DIOSES ANCIANOS              | DIOSAS ANCIANAS     | DIOSES JÓVENES              | DIOSAS JÓVENES            | FUNCIONES   |
|---|------------------------------|---------------------|-----------------------------|---------------------------|---|
| Dioses antiguos: 4                                  | Antiku fcha                  | Antiku kuse         | Antiku weche wentrú         | Antiku ülcha domo         | Dioses más antiguos que dieron origen a los demás dioses y al mundo   |
| Dioses de poder máximo: 4                           | Ñidol wenu fcha              | Ñidol wenu kuse     | Ñidol wenu weche wentrú     | Ñidol wenu ülcha domo     | Dioses de máximo poder y jerarquía  |
| Dioses guerreros: 16                                | Meli weichán fta wentrú      | Meli weichán kuse   | Meli weichán weche wentrú   | Meli weichán ülcha domo   | Dioses guerreros auxiliares de Ñidol. Constituyen un ejército armado que combate el mal   |
| Dioses de la luna: 4                                | Kiyén fcha                   | Kiyén kuse          | Kiyén weche wentrú          | Kiyén ülcha domo          | Dioses lunares que dan la vida y determinan el sexo y la longitud vital de los seres humanos. Son auxiliares del machi y otorgan bienestar general y salud. |
| Dioses de las estrellas: 4                          | Wanlén fcha                  | Wanlén kuse         | Wanlén weche wentrú         | Wanlén ülcha domo         | Dioses de las estrellas, auxiliares del machi. Otorgan bienestar general, salud y suerte <sup>17</sup>  |
| Dioses jefes de los elementos naturales: son varios | Tralkán wenu pu lonko        |                     |                             |                           | Dioses jefes del trueno   |
|   | Tromül wenu pu lonko         |                     |                             |                           | Dioses jefes de las nubes   |
|   | Ayon wenu pu lonko           |                     |                             |                           | Dioses jefes de la luz  |
|   | Azul wenu pu lonko           |                     |                             |                           | Dioses jefes del color azul   |
| Dioses jefes de los puntos cardinales: 4            | Millarrika fcha wentrú       | Millarrika kuse     | Millarrika weche wentrú     | Millarrika ülcha domo     | Dioses del este. Dan la buena suerte y la abundancia  |
|   | 4 Willi mapu fta wentrú      | Willi mapu kuse     | Willi mapu weche wentrú     | Willi mapu ülcha domo     | Dioses del sur. Dirigen el viento sur y traen lluvia o sol  |
|   | 4 Lafkén fta wentrú          | Lafkén kuse         | Lafkén weche wentrú         | Lafkén ülcha domo         | Dioses del oeste. Dirigen al trueno, relámpago y lluvia   |
|   | 4 Pikún mapu fta wentrú      | Pikún mapu kuse     | Pikún mapu weche wentrú     | Pikún mapu ülcha domo     | Dioses del norte. Dirigen el viento norte y traen lluvia  |
|   | 16 Meli nillatufe fta wentrú | Meli nillatufe kuse | Meli nillatufe weche wentrú | Meli nillatufe ülcha domo | Dioses del centro terrestre que hacen rogativas durante el período del nillatún   |
| Dioses del volcán: 4                                | Pillán fcha                  | Pillán kuse         | Pillán weche wentrú         | Pillán ülcha domo         | En la actualidad poseen poca vigencia y sus funciones son ambiguas  |

<sup>17</sup>Estas mismas funciones son desempeñadas por *wuñefe kuse*, diosa anciana del lucero del amanecer, la cual no forma parte de grupos tetralógicos (nota de Grebe).

El espacio privilegiado de los dioses es el WENUMAPU: un mundo ordenado, simétrico y equilibrado. Por las funciones otorgadas a las divinidades se deduce que ellas “gobiernan integralmente el mundo sobrenatural y natural, poseyendo estrechos vínculos con los seres humanos a quienes otorgan toda clase de beneficios materiales y espirituales” (Grebe et al. op. cit.: 6). Empero, la comunidad creyente suplica, en última instancia, a NGENECHEN, ya que Él “sólo es capaz de controlar a los dioses menores” (Faron op. cit.: 53).

Si en el WENUMAPU reina el orden y equilibrio e imperan las fuerzas del bien, en el ANKAWENU (O RANINWENU) y en el MINCHEMAPU reina lo inverso, el caos, donde predominan las fuerzas del mal. Es un mundo de “espíritus malignos” conocidos bajo el término genérico de WEKUFES y, aunque no “forman grupos simétricos sino que aparecen como entidades solitarias y aisladas”, existe un “poder supremo de las fuerzas del mal (el que) reside en el MAPU-REI, jefe superior que reina en el ANKA-WENU y dirige a los espíritus maléficos” (Grebe et al. op. cit.: 6). El poder de los WEKUFES es el causante, entre otros males, de la enfermedad y de la muerte (véase 1.5).

¿Se puede generalizar este panteón a otras áreas mapuches? La investigación de Faron y de Gundermann en la región mapuche central y pehuenche, respectivamente, y la nuestra en la zona huilliche, ponen de manifiesto un panteón menos elaborado, sobre todo de las divinidades (no así de los espíritus malignos). Faron menciona las siguientes: NGENECHEN, KUPUKAFUCHA/KUPUKAKUSHE (dioses de la abundancia), HUILLIFUCHA/HUILLIKUSHE (dioses del viento del sur), LAFKENFUCHA/LAFKENKUSHE (dioses del mar, de los lagos, de los ríos), TRALKANFUCHA/TRALKANKUSHE (dioses de los truenos), ANTUFUCHA/ANTUKUSHE (ANTU: sol), KUYENFUCHA/KUYENKUSHE (KUYEN: luna). A ellas hay que agregar los antepasados míticos (1964: 50-65).

En el área pehuenche (Alto Biobío), en la posición apical del panteón, hay una pareja de dioses que rigen los destinos del cosmos, estos son el CHAU (también llamado CHACHAU (padre), NGENECHEN (dueño o tutor de los hombres), ANTU-REY-FUCHA y ANTU-REY-KUSHE (anciano, a rey sol). Como divinidades menores están los PEWENFUCHA/PEWENKUSHE (PEWEN: araucaria araucana), CHOÑOIFEWUCHA/CHOÑOIFEKUSHE (divinidades que habitan en los fogones), MAWIDANGENECHEN O MAWIDANEMAPÚN (MAWIDA: montaña), WUNELVEFUCHA/WUNELVEKUSHE (WUNELVE: venus), KETRIREIFUCHA/KETRIREIKUSHE. En el último peldaño del panteón se ubican los antepasados (Gundermann 1981).

En la zona de los lagos (Villarrica, Calafquén), el cacique de Coñaripe, Rosamel Antimilla Punulef, le relata a Mayo Calvo que: “El señor que nosotros le pedimos se llama MAPUNGENECHEN... se calcula que es él quien manda y administra la tierra. MAPU-tierra, NGENECHEN-Dios; Dios de la Tierra. El MAPUCHAO es el Dios del Cielo y el MAPULLUNQUE es como la Virgen” (1980: 55).

Kuramochi y Nass, en una investigación reciente en el área precordillerana (altura del lago Calafquén), mencionan el siguiente panteón: “Dios Padre, Dios Madre, los

antepasados, los espíritus protectores de Dios y los NGEN de los montes, aguas y montañas” (1988: 45).

### 1.3.1. *Ngenechen, ¿un Dios creador y único?*

El conjunto de los autores mencionados enfrentan una problemática difícil de resolver. Se trata de la forma, significación e importancia de NGENECHEN (ÑENECHÉN, CHAO, etc.). Cooper se refirió a él como a la divinidad creadora de la naturaleza y del hombre. Guevara (1908), Latcham (1924), Métraux (1973) y Dowling (1973) vieron en este rasgo una clara influencia de la evangelización. Faron, por su parte, constató “la posición apical de NGENECHEN en el panteón” (1964: 50); a igual conclusión llegó Grebe. No obstante, estos dos últimos autores consideran que dicha *creencia* es “inconsistente con gran parte de las creencias mapuches” (Faron op. cit. loc. cit.) o deja a la “estructura politeísta... incólume” (Grebe et al. 1971: 4). Alonqueo da una explicación distinta y congruente con apreciaciones de otros investigadores (Keller 1955):

“...el pueblo mapuche no emplea la palabra creador, sino la palabra autor o dueño. Pero los cronistas y escritores traducen esta palabra por Dios; por esta razón han dado amplitud a su imaginación para decir: Dios del agua, Tierra, Sol, gusanos, etc., y así decir que el pueblo mapuche tiene una multitud de dioses y, por lo tanto, es politeísta... para el mapuche no hay más que un solo Dios Soberano Creador, aunque nombre varias personas en Dios: FUCHA O FETA, KUSHE, WECHÉ WENTRU e ILCHA DOMO; así como los cristianos creen en la Trinidad, sin ser por ello politeístas... (nosotros invocamos) a Dios bajo las cuatro personas y el FILEU es el Espíritu de Poder y Sabiduría de Dios” (Alonqueo 1979: 223)<sup>18</sup>.

Armando Marileo, en una obra aún inédita, explicita que las distintas expresiones para nominar al CHAU NGENECHEN —al modo de Alonqueo— no se refieren a “dioses diferentes, sino que son cuatro formas a través de las cuales se representa al padre creador, dándosele una categoría humana”<sup>19</sup>. El CHAU sería “el principio de las cosas y el

<sup>18</sup>En otro lugar Alonqueo precisa más el concepto de FILEU: “Éste sería el espíritu de Dios-NGENECHEN que une a las cuatro divinidades, haciendo de todas ellas una” (1979: 161).

<sup>19</sup>Soublette al abordar la temática del Dios Creador mapuche cree necesario distinguir entre el pensamiento sapiencial y el mitológico. En el primero se “manifiesta una tendencia esquemática de índole matemática, la cual se traduce en figuras geométricas y estructuras numéricas cuaternarias”. En el segundo, “no hay esquemas matemáticos sino narración de acontecimientos de contenido simbólico”. Ahora bien, si se quiere “responder a esta interrogante por otras vías, es preciso recordar que el signo cruciforme del cultrún, que representa el gran todo y las instancias de su gestación geométrica... muestra que la tradición sapiencial mapuche concibe el acontecimiento cósmico de una formación o creación del universo a partir de la nada de las formas, aunque el proceso descrito (en una versión mítica) se parece más a un crecimiento espontáneo que a una creación por la acción de un demiurgo... Quizás la evangelización acentuó en la religión mapuche la línea de pensamiento que yo he llamado propiamente mitológica, por lo cual adquiriría en este relato del mito de la

final de ellas”, recibiendo denominaciones tales como ELCHEN CHAU, ELMAPUN, NGENECHEN, NGENEMAPUN CHAU<sup>20</sup>. Juan Ñanculef también rechaza la aseveración de la existencia de varios dioses —“es estereotipar nuestra religiosidad”—, para él el verdadero Dios es ELCHEN, *el que dejó la gente*. No obstante, “la mayoría del pueblo mapuche habla de NGENECHEN, que literalmente traducido no es lo mismo, pues significa el que administra la gente” (1990: 11-12). Por último, Domingo Curaqueo se opone a toda homologación de la divinidad mapuche con “la idea de un solo Dios, como lo conciben los cristianos”; NGENECHEN no debe ser entendido como un dios único, ya que dicha traducción fue “hecha por los jesuitas para enseñar la religión y explicar la existencia de un dios único universal” (1989-1990: 30-31).

Una tesis reciente sobre los símbolos oníricos de tres machis insiste en la centralidad de NGENECHEN. NGENECHEN O CHAO Dios es visto en los PEUMA de la MACHI Antonia como “viejo, con barba, con chalas, pelo no muy negro y sentado en la mesa”; en los PEUMA de Rita como “alto, pelo largo medio negro, barba larga, no muy viejo, con terno y ropa azul”; por último, en Carmen, “CHAO Dios es un hombre que no se mueve, con toda su cara, sin barba y no viejo. Él es como un cerro y como un volcán” (Baeza 1989: 38-44).

Para terminar este punto vamos a reproducir la *oración medular* del principal rito de la sociedad mapuche, el NGUILLATÚN. A través de ella se nos harán evidentes las múltiples dimensiones del Dios mapuche: creador, sostenedor, *alimentador*, protector, castigador, poderoso, etc., y de las obligaciones que se derivan de la relación DO UT DES:

“Señor, Padre y Dios nuestro, aquí están los productos de las semillas que habéis hecho brotar de la tierra; pues estamos rogándote con estos productos de las semillas y ofreciéndote, Señor, este don que nos diste para vivir. Señor, con tu mano generosa, nos habéis proporcionado abundantes semillas, las que se siembran en la tierra... Te imploramos y te suplicamos que des valor y aliento a nuestro corazón y mente y fuerza y muchas gracias a nuestra inteligencia y pensamientos, para resistir los males y tentaciones del diablo y de esta manera aceptar y continuar en la senda del bien para agradarte siempre”.

“Oh, Padre Generoso y Creador de los muchos animales, que pueblan la tierra... Ahí estáis, Padre Creador y Dispensador de la riqueza y fertilidad de la tierra... con tu gran riqueza de plata que distribuyes entre tus hijos que te la solicitan... Ahí estáis,

---

creación un lugar tan destacado el Dios Jefe y el hecho de formar un universo visible en colaboración con otras potestades celestes” (1988: 53-54).

<sup>20</sup>La traducción de estos términos dada por Marileo es la siguiente: ELCHEN: ELÚN = crear, dejar, hacer; CHE = gente, hombre. ELMAPUN: ELÚN = crea, etc.; MAPU: tierra, suelo, naturaleza. NGÚNEEN: sostenedor, manejar, gobernar, guiar voluntariamente. CHAU = padre. El término NGÚNECHEN CHAU, entonces sería: “Padre protector, sostenedor, gobernador, es decir, *ser superior*” (sf).

Padre Nuestro, en tu trono del cielo, desde donde presidís el destino de tus hijos que colocasteis en la tierra”.

“Señor misericordioso que estáis en el cielo, tú que eres nuestro Dios Creador y Poderoso, amparáanos, ten misericordia de nosotros; creemos que tú, Dios Creador, eres el dueño de todo lo que existe, y creemos firmemente que Tú existes y vives siempre y estás cuidándonos y vigilándonos desde lo alto con tu poderosa mano y divina providencia. Confiamos en ti, Señor, clamamos tu protección y misericordia, elevando nuestras súplicas y oraciones hacia ti, pidiéndote que derrames tus bendiciones, gracias y misericordias sobre nosotros, todos los que estamos congregados aquí en este lugar de oración. Padre del Cielo, Padre Eterno Dios del Cielo, diariamente renovamos y renovaremos nuestras súplicas, peticiones, ruegos y oraciones que salen de nuestro pobre corazón para alcanzar y tener fuerzas suficientes y valor para no ofenderte con nuestras malas acciones, y sólo te pedimos y te imploramos tu protección y amparo y te pedimos que nos inspires buenos pensamientos rectos para cumplir fielmente nuestras obligaciones y deberes y promesas que hemos hecho y hacemos ante ti y ante nuestros antepasados. Así te suplicamos, Señor, que nos sigas asistiendo, guiándonos y cuidándonos en todo instante y momento de nuestra vida y te rogamos que no nos mandes grandes castigos de lluvias, sequías y temblores y no nos mandes enfermedades y muerte, tanto para nosotros como para nuestros animales, porque es temible tu ira, Señor, y nunca hemos querido ni queremos ofenderte ni faltarte el respeto que mereces como Padre y Creador” (Alonqueo 1979: 43-48).

A través de esta oración se percibe con claridad que la imagen del Dios mapuche está asociada a un esquema de reciprocidad, donde la divinidad aparece como donante de “toda clase de beneficios”<sup>21</sup> y donde el mapuche debe hacer una serie de contraprestaciones —la más importante está definida como el respeto al ADMAPU y cuya máxima expresión es el rito del NGUILLATÚN— para restablecer la reciprocidad, so pena de castigos:

“Estamos de pie, rogándote con la fuente de sangre en nuestras manos: es la sangre de vida que te rogamos, con que te suplicamos, Señor. Padre Dios, Eterno, recibe y acepta esta oferta de sangre que te hacemos, porque tú la creaste y nos la entregaste para vivir y movernos. Estamos terminando nuestros ruegos con que te hemos agradecido sinceramente y muy humildemente por todos tus favores recibidos. Señor, hemos cumplido con nuestra promesa contigo y con nuestros antepasados, de honrarte y alabarte y servirte públicamente en este Campo Santo de oración, que nos dejaron nuestros antepasados para bendecir tu nombre, Señor” (Alonqueo 1979: 54). Ricardo Salas ve, por su parte, en las oraciones mapuches, un doble movimiento: el

<sup>21</sup>Ana María Oyarce señala, por ejemplo, que las prácticas abortivas no son comunes entre los mapuches, “dado el valor que poseen los niños y la idea de que son un don de NGENECHEN” (1989: 20).

primero, utiliza metáforas de la filiación (*padre, hijo*) para pedir alimento, buen tiempo; y, el segundo, se expresa en metáforas más telúricas-cosmológicas (*sol, Señor del Universo*) para “celebrar la fuerza del Ser Supremo para re-equilibrar el cosmos” (1991: 41).

En resumen, se podría sostener que en torno a NGENECHEN existe una tradición que se vale, para su representación, del esquema de la cuatripartición (Robles Rodríguez, Alonqueo, Grebe, Marileo), el cual puede ser reducido a un principio único (CHAO Dios, por ejemplo) con distintas manifestaciones en el cosmos.

### 1.3.2. *Los antepasados*

El papel de los antepasados ha sido tratado exhaustivamente por Louis Faron. Lo central es la creencia de que los antepasados son mediadores, intercesores, entre los hombres y las divinidades mayores. Este carácter supone una cierta deificación o sacralización de ellos: “El concepto de múltiples deidades es visto como una progresión del hombre hacia la deidad, expresada, por una parte, como un ordenamiento jerárquico de deidades mayores, menores e inferiores y, por otra parte, en el conocimiento de que todos los mapuches pueden con el tiempo transformarse en Halcones del Sol” (Faron 1964: 53).

Existen antepasados míticos (ANTUPAINKO) y auténticos (KUIFICHE). Los primeros son panmapuches, sin nexos de filiación con ningún grupo particular. Los segundos, en cambio, se relacionan con sus parientes a través de líneas de descendencia directa. En otras palabras, “la diferencia entre estos dos tipos de antepasados radica primariamente en una función del tiempo y en sus *status*, dentro de la genealogía de linajes” (Dillehay 1990: 81). En el plano ritual esto se refleja en que en el NGUILLATÚN “son los ancestros generalizados, los dioses regionales locales y el creador NGENECHEN, quienes comandan la atención de la gente. Los antepasados auténticos sirven a los grupos pequeños de gran homogeneidad y están más íntimamente involucrados en las ceremonias fúnebres y en la continua lucha entre el chamán y el brujo” (Faron 1964: 63).

Los antepasados recorren la tierra en compañía de los dioses y están “siempre vigilantes, alertas a proteger y ayudar a sus parientes vivos”. La responsabilidad (reciprocidad) por parte de los vivos hacia sus antepasados se sustenta en que para que los últimos gocen de “tranquilidad y beatitud eterna”, los primeros deben respetar y mantener sus tradiciones (ADMAPU). Así, cuando “...los vínculos que mantienen se relajan o se rompen a causa de alguna infracción al código moral causada por la negligencia de sus herederos, ellos peligran de ser atrapados por los brujos y forzados a realizar malos actos en la noche” (Faron 1964: 64). Faron explicita así la íntima relación entre estructura social y moralidad religiosa, haciendo de esta última “la fuerza integradora más importante que opera en la sociedad mapuche” (1969: 249).

El poder de los antepasados no proviene sólo de su función mediadora y paradigmá-

tica, sino también de que ellos “representan la historia total de su cultura, constituyendo de este modo las fuentes de conocimiento para todo el conocimiento y acción humanos” (Dillehay 1990: 76)<sup>22</sup>.

### 1.3.3. *Los mediadores*

En este apartado presentaremos algunos mediadores que están presentes en la vida religiosa de las comunidades mapuche-huilliche: María Guacolda (Lumaco, Piedra Santa)<sup>23</sup>, Mankian (Puerto Saavedra)<sup>24</sup>, Kallfü Malen (Loncoche)<sup>25</sup>, Tripaiantu y Nigishma (Isla Huapi, Futrono), Abuelito Huenteano (Pucatrihue, Osorno)<sup>26</sup>, etc. Ellos determinan o definen un espacio sagrado —al *encantarse* en un lugar— y son objeto de culto, generalmente, de forma anual o cíclica, de una o más comunidades. En torno a ellos gira un conjunto de relatos (EPEU y NÜTRAM) sobre sus características y poderes, sobresaliendo un tipo de discurso profético. Por ejemplo, las profecías de Mankian sobre el terremoto del año 1960; la de Kallfü Malen y del Abuelito Huenteano sobre la pérdida de la riqueza por la poca fe de los mapuches, etcétera.

En el pasado ya se constataba la existencia de piedras habitadas por espíritus poderosos. Las más conocidas fueron las de Retricura, Erquitue, Curalhue y Gupalcura (Guevara 1908); ubicadas en las rutas más transitadas, los caminantes les rendían culto, haciéndoles ofrendas, rogativas y pequeños sacrificios. Aun hoy día existen estas *piedras*. No obstante, nos parece que en torno a los *mediadores* se está produciendo un sincretismo religioso extremadamente rico, al incorporarse nuevas dimensiones simbólicas producto de la evangelización. El más sorprendente es el de Piedra Santa, no sólo por ser un homólogo cültico de Yumbel, sino también por hacer de su espíritu, María Guacolda, un correlato de la Virgen María, que ayuda y protege a los mapuches contemporáneos en su lucha por la subsistencia social, económica y cultural.

### 1.3.4. *Pillán y wekufe*

Como se recordará, en el Capítulo II presentamos un debate que se dio en las primeras décadas de este siglo sobre las transformaciones en la religiosidad mapuche. Uno de los puntos centrales giró en torno a las expresiones PILLÁN y WEKUFÉ. Böning (1974) y Schindler (1988) han vuelto sobre ellas. Algunas de sus conclusiones son de gran importancia para nuestro tema, en la medida que nos aproximan a la comprensión de

<sup>22</sup>Para la problemática sobre seres que no son ni vivos ni muertos (antepasados) véase 1.7.4.

<sup>23</sup>Foerster 1985b.

<sup>24</sup>Alonqueo 1985.

<sup>25</sup>Kuramochi 1986.

<sup>26</sup>Foerster 1985a.

*significantes* que tienen la capacidad de dar cuenta —por decirlo así— de lo numinoso (un término más amplio que lo sagrado).

Pillán: “A base de su detallada y cuidadosa investigación Böning llega al siguiente resultado: los mapuches llaman Pillán a lo vigoroso, a lo extraordinario, a lo poderoso, al inquietante fenómeno” (Schindler 1989: 185). De allí que pueda ser entonces soporte, de los antepasados, los que al retornar a la tierra lo hacen con dichos atributos (Curaqueo 1989-1990: 30).

Con no menos rigor Schindler trata el término WEKUFÉ concluyendo que: “1. ...no despierta en todas partes entre los mapuches sólo asociaciones negativas. 2. Como la palabra PILLÁN, WEKUFÉ se usa a menudo como adjetivo, o si se prefiere otra expresión, como atributo. También se le puede describir como epíteto. Al parecer, al igual que PILLÁN designa en su sentido fundamental una cualidad...(y) si alguien insiste en una interpretación, WEKUFÉ se podría traducir como *lo prodigioso, lo tremendo o lo demoníaco* en el sentido en que lo entendían los antiguos griegos o el poeta alemán Goethe” (op. cit.: 200).

Así, PILLÁN y WEKUFÉ evidenciarían la realidad ambivalente de lo numinoso. La investigación de Kuramochi sobre el WEKUFÉ confirma estos resultados: “Los entes malignos pueden manifestar su poder a través de fuerzas que pueden resultar benéficas o dañinas según sea la conducta de quien tiene contacto con ellas. En tal sentido, Kalfü Malen, la Doncella Celestial que es una niña cautiva por Dios en una montaña para protección de los hombres, proporciona fuerza, apoyo, a quien tiene fe en ella. Hay relatos que dan testimonio de su poder benéfico, así se dice sobre el apoyo dado a los de Temuco a través de un felino que les ayudó en las guerras de defensa en contra de los españoles. En algunos lugares se la invoca en los ruegos ceremoniales. Pero también puede ser una influencia maligna para quienes por burla o curiosidad merodean el lugar sagrado, y la gente puede enloquecer por tal razón (don Mariano Cheuquefilo, un informante nuestro, la llamó WEKUFÉ en una ocasión)” (1990: 45).

En esta misma óptica Larraín comprende a uno de los WEKUFÉ más recurrente en la vida cotidiana mapuche: el HUITRANALHUE. Figurado como un hombre que monta en un caballo blanco y ataviado con abundantes prendas de plata, puede ser tipificado como la “inversión del antepasado: no colabora en la sobrevivencia de los vivos, sino que se mantiene a costa de ellos”, pero su “mito advierte sobre los peligros de esta inversión del orden” (Larraín 1988: 85), además, “refuerza el culto a los antepasados y la concepción del orden cósmico basada en la supremacía de los muertos sobre los vivos, y el mundo sobrenatural sobre el natural” (op. cit.: 98).

Por último, y confirmando las observaciones anteriores, el poeta mapuche Leonel Lienlaf le explica a la periodista Malú Sierra que: “Los huincas no entienden: identifican el WEKUFÉ como algo malo. Relacionan a la MACHI con el WEKUFÉ: bruja. Hace cosas malas que no se pueden hacer. El NGUILLATÚN también se relacionó en un tiempo con el WEKUFÉ: el diablo. ¡El pobre WEKUFÉ salió perdiendo! Y no es así: es un *equilibrador*. WE quiere

decir *nuevo*. Es el nuevo equilibrador. KUFÉ es el que amasa. O KÚFÚN, que es echarse a perder. “*El que compone echando a perder*” (Sierra 1992: 84-85).

### 1.3.5. *El panteón huilliche*

Los estudios en el área huilliche (mapuches al sur del Toltén) son escasos. Nuestra investigación sobre las divinidades en la zona de San Juan de la Costa (Foerster 1985) puso en evidencia un panteón que en su ápice ubica a CHAO Dios, le sigue CHAO TROKIN, CHAO ANTU, PUCATRIHUEKECHE y Mamita Luna. Este orden está presente en las oraciones de las rogativas o LEPUNES que se llevan a efecto en la comunidad de Punotro.

Una de las divinidades que tiene mayor relevancia y que no se menciona directamente en las oraciones es el Abuelito Huenteao. Éste vive *encantado* en las rocas de las playas de Pucatrihue y su simbolismo presenta varias dimensiones: amo de las aguas y de los productos del mar, también del trueno, *profeta* (sus mensajes de desgracias se relacionan con el olvido de las costumbres ancestrales), mediador entre los hombres y CHAO Dios y, por último, *maestro* que enseñó a los humanos el LEPÚN (NGUILLATÚN). Tanto en el pasado como en el presente se le pide por “buenas cosechas, otros que llueva... las solteras, marido, éstos, mujer, etc.” (Cañas 1911: 289). La extensión de estas creencias llega hasta el lago Ranco por el norte, Chiloé por el sur y al este hasta la cordillera de los Andes.

En el área del lago Ranco (isla Huapi) la divinidad predominante es CHAO NGENECHEN. Sus atributos más destacados son:

#### 1.3.5.1. CREADOR DEL MUNDO Y DEL HUILICHE

La creación del mundo, *del cielo y de la tierra* es obra de Dios y fue realizada en un momento indeterminado. Actualmente, es común la alusión al relato del Génesis para describir el inicio del mundo. Un ejemplo es el siguiente:

“Dios dejó el PEWUNHUENTUE, que quiere decir donde se sacan la suerte. Quedaría así cuando se descubrió la seca. Yo he encontrado bíblicamente eso, en el primer Antiguo Testamento: dice que Dios descubrió la seca, las tinieblas y la oscuridad, así estaba todo el mundo, sobre eso vino. Trabajó seis días y el sábado descansó, ese es el día del reposo. El día domingo dicen que lo hicieron los hombres cuando llegó Cristo”.

La existencia del mapuche se remonta a la creación misma: “El mapuche vive desde que es mundo, antediluvianos somos nosotros. CHAO NGENECHEN nos creó y nos dio la tierra en que vivimos”.

Esta afirmación es la que permite, más que ninguna otra, la valoración del mapuche. Tiene además la virtud de dar a la identidad un fundamento trascendente al ponerla más allá de toda institución humana.

### 1.3.5.2. COMO DADOR DE LA SALVACIÓN

El Dios creador, el Dios Padre (CHAO NGENECHEN), preocupado por la suerte de sus hijos les envía dos *ángeles* (TRIPAANTU y NIGISHMA), que descienden desde los cielos (WENUMAPU) a la tierra (MAPU) para *encantarse* en la cumbre más alta de la isla llamada TREN-TREN. Desde allí anuncia, a los huapinos, los peligros y desgracias que se ciernen sobre ellos. En el pasado, gracias a los avisos recibidos por estos ángeles, los mapuches lograron salvarse de un caos cósmico: del diluvio:

“Dios Jehová mandó virtudes, ángeles a esta tierra, por eso, en su tierra los mapuches sabían que iba a venir el diluvio. El ángel que llegó primero a avisar, a la raya del sol a tocar las cornetas, el mapuche le puso TRIPAANTU, que quiere decir *la salida del sol de la cordillera*. Son dos ángeles, el otro se llama NIGISHMA”.

El lugar de salvación estará junto a los ángeles en el TREN-TREN: “Dios dejó al mapuche una arca natural que es el TREN-TREN; y esa palabra quiere decir que creció antiguamente, en el tiempo del diluvio”.

Los ángeles aparecen como mediadores entre los hombres y la divinidad. Son calificados como *abogados de los mapuches*, es decir, que defienden e interceden por el mapuche ante Dios.

El TREN-TREN es el espacio más precioso y protegido de toda la isla por su numinosidad, por su hierofanía, por manifestar lo sagrado. Es el lugar de los *dioses* y donde los antepasados fueron salvos, permitiendo así la continuidad de los mapuches.

Resulta entonces comprensible que el gran rito de fertilidad (NGUILLATÚN), que se realiza todos los años, comience con una peregrinación al TREN-TREN (se inicia con la puesta del sol, en su cumbre se sacrifica un cordero y se baila hasta el amanecer para regresar al alba al lugar donde se hará el NGUILLATÚN O LEPÚN).

No obstante, la preocupación y la bondad de CHAO NGENECHEN por los hombres adquiere una nueva dimensión cuando envía a la tierra ya no ángeles o profetas, sino que a su mismo Hijo: Cristo. Por medio de Él los salva del *pecado del mundo*:

“...que por el pecado del mundo mandó a su Hijo a la tierra, para encarnarse en una mujer”. Este acontecimiento sucede “después del diluvio, mil cuatrocientos años pasaron, ahí vino la fecha”.

Por último, la Virgen del Carmen, como madre, es la salvadora no sólo de los mapuches, sino de todo el país:

“La Virgen María es nuestra madre, porque nacimos de una madre. La Virgen del Carmen fue la salvadora de nuestro país cuando se iba a perder en la guerra. Ella nos guía y nos salva de toda enfermedad”.

### 1.3.5.3. ENSEÑA EL ADMAPU (EL SABER PERMANENTE)

Salvado el mapuche del diluvio, Dios envía profetas a enseñar las costumbres; la más

sagrada de ellas es la del NGUILLATÚN (*holocausto y música*), que es precisamente el rito que permite comunicarse con lo sagrado, con el Padre, con Dios:

“Después que llegaron los libros se vino a conocer la religión. Pero la religión ya estaba aquí, nuestras creencias tal como las hacemos nosotros. Jehová Dios había mandado profetas antiguamente, antes que Jesucristo... ésos vinieron a enseñar toda la música que existe en la raza mapuche ¿Cuándo fbamos a aprender solos eso?”.

#### 1.3.5.4. COMO DADOR DEL PEUMA (SABER CONTINGENTE)

El Dios creador y salvador es también un Dios sabio que conoce *todo*. Su bondad consiste, ahora, en transmitir su conocimiento y su sabiduría a los hombres a través del PEUMA (sueño):

“Los abolengos de nosotros no sabían leer, pero tenían anuncios en el sueño, ahí sabían lo que iba a pasar, las señas, cuántas cosas. Esa es una ciencia natural del hombre. En la Biblia también se encuentra el sueño, las cuatro revelaciones. En la prehistoria, los viejitos conversaban esas cosas a sus hijos, después, por intermedio de ellos le conversaban a otros y así cuánto se iba haciendo los abuelos lo conversaban e iba quedando como una conversa. Los abuelos sabían, porque Dios les había dejado el entendimiento. Por sueños se guiaban, por el sueño sabían todo, conocían los astros, si iba a haber un tiempo malo, si iba a llover o si iba a haber un calor, cuánta cosa”.

En otras palabras, un vínculo permanente de Dios con los hombres. Dios se revela en el sueño, les anticipa el futuro, para que así puedan desempeñarse, de un mejor modo, en sus vidas y en sus actividades agrícolas; les señala los problemas y las dificultades. Y como cada sueño encuentra en la realidad (futura) su confirmación, Dios se muestra como portador de signos de verdad<sup>27</sup>.

#### 1.3.5.5. COMO DADOR DE LA VIDA

Para el mapuche la tierra no se basta a sí misma, requiere de lo sagrado, de Dios, para que dé sus frutos. De allí la necesidad del rito anual, que tiene como fundamento simbólico una doble *creencia*: por un lado, que todo proviene de Dios (la fertilidad de las mujeres y de los campos, etc.); y por otro, un Dios poderoso que es capaz de detener los males que azotan a los campos: plagas y epidemias.

En el NGUILLATÚN, entonces, se dan “las gracias al Señor y también se pide por las necesidades; que tengamos buenas cosechas, que nos liberemos de las epidemias, de las plagas; que Dios tenga misericordia y que nos produzca el trabajo, que no haya enfermedades, por la salud y la vida. Como todo religioso, pedimos que pase un buen tiempo”.

<sup>27</sup>Para la relación entre sueño y religión, véase el Anexo I.

A modo de conclusión, sobre el Dios mapuche y huilliche, podemos decir que NGENECHEN (y sus diversas expresiones) es una divinidad que permanece dentro del cosmos (y no fuera). El cosmos es su creación, pero al que no se enfrenta, sino que lo impregna (hierofanías). No es un Dios trascendente en la medida que es identificable con fenómenos naturales (sol, montañas, etc.) y humanos (sexo, edad, y actividades); no actúa históricamente sino cósmicamente (véase más adelante), no es un Dios de exigencias éticas (lo que sí está presente en la oración de Martín Alonqueo) y, al depender de sacrificios, está sujeto a la manipulación ritual.

## 1.4. Mitología<sup>28</sup>

El estudio de los mitos mapuches<sup>29</sup> tiene como antecedentes históricos las obras de Lenz (1895, 1912), Gusinde (1920) y Guevara (1908, 1925). Recientemente ha sido abordado por Faron (1964, 1988), Lévi-Strauss (1970), Foerster et al. (1978-1979), H. Carrasco (1981, 1982, 1984, 1986, 1988, 1990), Y. Kuramochi y J. Nass (1988, 1991), A. Salas (1983), R. Salas (1991), Slater (1979, 1988) y Larraín (1988).

### 1.4.1. *Tren-Tren/Kai-Kai*

Hay un consenso en considerar al mito del TREN-TREN y KAI-KAI, con sus diversas variantes, como el de mayor relevancia, tanto por su difusión histórica<sup>30</sup> y contemporánea, como

<sup>28</sup>Recomendamos leer las distintas versiones míticas en el anexo correspondiente para una mejor comprensión de este apartado.

<sup>29</sup>Los relatos, discursos o *literatura* mapuche han sido clasificados por Lenz. Sus categorías aún tienen vigencia. Reconoce, en primer lugar, “el estilo retórico u oratorio (WEUPIN), usado en ceremonias religiosas y sociales, y la producción literaria (que carece de una denominación genérica); ésta la clasifica en una parte cantada (QŪLKATUN), considerada poética, y una parte en prosa, conformada por dos subtipos de narraciones según el argumento: los cuentos o relatos ficticios (EPEU) y las relaciones o cuentos históricos (NUT’AMKAN), base de la epopeya mapuche; los EPEU, a su vez, los clasifica en cuentos de animales, mitológicos y de origen europeo” (Carrasco 1988: 705). En la última década Hugo Carrasco distingue dos géneros en el *folklore literario mapuche*: los EPEU y los NŪTRAMKAN (1981: 29-33). En un trabajo más reciente clasifica los *relatos míticos* según el tiempo o la *gran época* en que ocurrió el *evento primordial hierofánico*, lo cual hace variar “a los seres presentes y a las circunstancias en que desarrollan sus acciones” (1990: 104). Sánchez, por su parte, incluye en los relatos orales de los mapuches pewenche dos PERIMONTUN, los define como NŪTRAM, precisando sus diferencias con los EPEU: sus protagonistas son “personas de carne y hueso... contienen también elementos míticos” (1988: 300).

<sup>30</sup>La primera versión que conocemos es del siglo XVII (Rosaes 1877, T.I). Tenemos la impresión que la obra evangelizadora de los jesuitas en la Araucanía ayudó al menos a su mantención al ser utilizada como un texto con validez histórica (Foerster 1991a).

por su relación con los sistemas de representación<sup>31</sup> y con las prácticas rituales (especialmente con el NGUILLATÚN).

Superando las interpretaciones psicológicas (Guevara) y naturalistas (Lenz), Faron relacionó dos variantes actuales del mito con el de Mankian y el de Tramaleufu-Winkaleufu. Según el autor: "Todas estas versiones se relacionan, de alguna manera, con nociones de moralidad, es decir, con ideas sobre el bien y el mal y la redención. Pero el punto esencial... es que se puede observar una función especial del mito en la vinculación que provee entre los vivos y los muertos" (1988: 9).

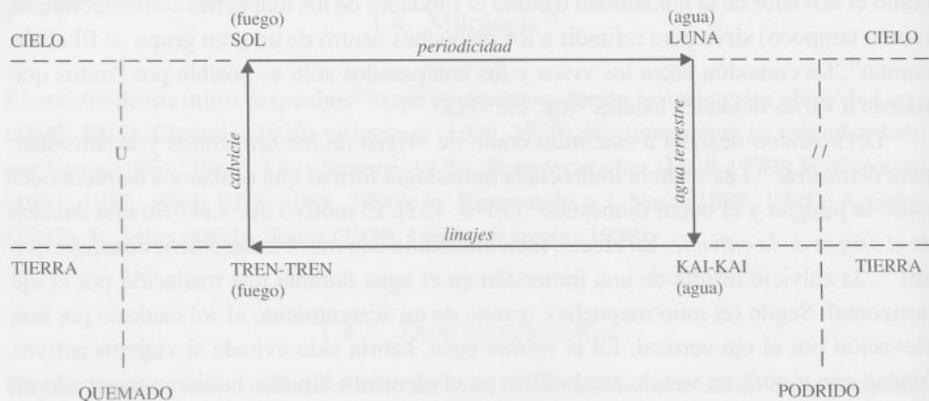
La demostración de Faron es convincente en lo que respecta a la moralidad (Faron 1964). En la vinculación entre los vivos y los muertos, TREN-TREN "no es descrito como el salvador de la humanidad o como el fundador de los mapuches contemporáneos (como tampoco) sirve para refundir a los mapuches dentro de un gran grupo de filiación común". La conexión entre los vivos y los antepasados sólo es posible por "mitos que rodean a varias deidades locales" (op. cit.: 11).

Lévi-Strauss designa a este mito como de *origen de los araucanos* y lo introduce para demostrar "...de manera indirecta la homología formal que acabamos de reconocer entre la piragua y el hogar doméstico" (1970: 152). El motivo que Lévi-Strauss destaca es *el origen de la calvicie*. En efecto, relacionándolo con mitos amazónicos concluye que allí "...la calvicie resulta de una inmersión en el agua durante una traslación por el eje horizontal. Según (el mito mapuche), resulta de un acercamiento al sol causado por una elevación por el eje vertical. En el primer caso, habría sido evitada si viajeros activos (nadan con vigor), en vez de zambullirse en el elemento líquido, hubieran navegado en una piragua que es una vasija de madera. En el segundo, la calvicie parece evitable para viajeros pasivos (la montaña le sirve de ascensor) que huyen del agua y se resguardan contra la proximidad del sol por medio de una vajilla (es decir vasijas) de madera. En efecto, los antiguos araucanos no desconocían la alfarería, pero hacían de madera su vajilla de mesa. De ahí que los misioneros a los que debemos las primeras versiones del mito se regocijaron con su inconsecuencia: ¿cómo es que platos hechos de un material combustible hubieran podido proteger de un cielo abrasador? Por el contrario, esta particularidad tecnológica nos parece calzar bien con una inversión mítica que asigna a vasijas culinarias, pero de madera, el mismo papel protector contra una calvicie de origen solar que, si nuestra hipótesis es exacta, los mitos amazónicos asignan por preterición a la piragua monóxila contra una calvicie de origen acuático. Por aquí se confirmaría, pues, la equivalencia de la piragua y el hogar doméstico, como mediadores respectivos entre aquí y allá sobre el eje horizontal o, en el eje vertical, entre lo bajo y lo alto" (op. cit.: 154). Lévi-Strauss concluye que: "El estudio de los mitos sobre el origen de la cocina nos condujo a concebir una oposición entre el mundo podrido que resulta de la disyun-

<sup>31</sup>Existen excelentes trabajos sobre este punto. Véase Riquelme y Ramos (1986), Gordon (1986) y Mege (1987).

ción del cielo y la tierra, y el mundo quemado que resulta de su conjunción. Para la mitología araucana estos dos mundos corresponden a los de KAI-KAI y TREN-TREN. Y todos los demás mitos que hemos discutido hasta ahora están penetrados por esta oposición fundamental que difractan, por decirlo así, sobre varias bandas, cada una de las cuales filtran un matiz de significado” (op. cit.: 154-155).

Foerster, González y Gundermann (1978-1979) continuaron las sugerencias analíticas de Lévi-Strauss, comparando distintas versiones del mito (Robles Rodríguez 1942; Koessler-Ilg 1954; Saunière 1975; Lehman-Nitsche 1918; Rosales 1877-1878) esbozaron el siguiente sistema de oposiciones:



La oposición cielo/tierra señala la posición que ocupan los diversos personajes presentes en las variantes del mito: Sol y Luna personajes celestes; KAI-KAI y TREN-TREN personajes terrestres. Las líneas de conjunción (U) o disyunción (//) que acercan o separan, respectivamente, los dos términos polares (cielo y tierra), dan origen a lo quemado (del lado de TREN-TREN) y a lo podrido (del lado de KAI-KAI). Ya se trate de lo celeste o de lo terrestre, en ambos casos encontramos la oposición fuego/agua que permite plantear la siguiente homología: Sol (fuego celeste) es a Luna (agua celeste) así como TREN-TREN (fuego terrestre) es a KAI-KAI (agua terrestre).

Las flechas que conforman el rectángulo aproximan, sociológicamente, a los personajes: Sol (hijo) a Luna, su madre; Luna (madre) a KAI-KAI, sus hijos transformados; KAI-KAI (hermano) a TREN-TREN, su hermana; TREN-TREN (hija) a Sol, su padre. Estos acercamientos, si se quiere abusivos, entre términos parentales dan como origen: en el caso de hijo a madre (esposos) a la *periodicidad*; en el caso de madre a hijos al *agua terrestre*; en el caso de hermana a hermana a los *linajes* (aunque ellos sean indirectamente); y en el caso de hija a padre a la *calvicie* (1978-1979: 37-38).

#### 1.4.1.1. KAI-KAI Y TREN-TREN Y LOS PROBLEMAS DE LOS MITOS DE ORIGEN

Hugo Carrasco analiza el mito del TREN-TREN y KAI-KAI en relación a la compleja problemática de cómo los mapuches dan cuenta de la creación del universo y de los hombres. Al no ser el mito en referencia un relato explícito sobre la creación, el autor postula, a manera de hipótesis, que puede “ser considerado como mito de origen en la cultura mapuche: 1) con la salvedad de que manifiesta la *segunda creación* o *segundo nacimiento* del pueblo mapuche (y no la primera, cuyo texto está casi perdido, deformado o simplemente puede no haber existido, por lo cual momentáneamente hay que dejarlo en suspenso); y 2) por su capacidad de generar y desprender nuevos mitos relativamente independientes: es muy probable que a partir de dos episodios del texto originario se hayan desarrollado los que ahora conocemos como mitos de Sumpall y de Mankian” (1986: 27).

Esta *carencia*, en la mitología mapuche, de un mito cosmogónico ha llamado la atención a más de un investigador. No obstante, existen algunos mitos mapuches que relatan en detalle cómo y de qué forma se creó el mundo (Bertha Köessler-Ilg (1954), Sperata de Saunière (1918) y Fritz-Contreras (1988)). Ahora bien, todos los autores reconocen que estos relatos manifiestan la influencia del cristianismo, sin que ello signifique la pérdida de la lógica mítica mapuche. Nos parece que esta problemática es semejante a la del Dios Creador. En ambos casos, la sociedad mapuche fue y es interpelada por el *encuentro religioso* (evangelización), obligándola a generar una respuesta adecuada, es decir, en continuidad y en ruptura con su pasado.

La relación entre este mito y la identidad cultural es obvia, toda vez que el mapuche tematiza la identidad como un don. Armando Marileo lo expone así: “Si la cultura mapuche surge después de la *gran inundación* dando origen a nuestro pueblo, como asimismo el hecho mismo produce otro elemento conocido también como el mito del Sumpall, es obvio entonces que el origen del NGUILLATÚN está en el EPEU del TREN-TREN y KAI-KAI, siendo ésta como principio de todos los aspectos culturales, religiosos y sociales del Pueblo Mapuche que posteriormente culmina con la derrota del rival (KAI-KAI), originando una forma propia de acercamiento entre los sobrevivientes y CHAU NGÜNECHEN y como premio de la fe y fidelidad es permitido ser el principio de una nueva cultura, el Pueblo Mapuche” (1989: 47).

#### 1.4.1.2. KAI-KAI Y TREN-TREN, LA CUESTIÓN SACRIFICIAL

Numerosas versiones de este mito hacen explícita la necesidad del sacrificio (con una víctima humana) para que la vida, la nueva vida cósmica, pueda constituirse. El conflicto entre KAI-KAI y TREN-TREN, que *mata* a los hombres (los transforma en animales o en rocas), finaliza sólo con la muerte ritual de una víctima. El origen, o la vuelta al orden, está marcado por un sacrificio necesario que hacen los hombres a las divinidades.

Una nueva lectura de este mito nos puede llevar a otras razones para comprender su

vigencia. Para ello es preciso un marco distinto para analizar la relación entre violencia y lo sagrado. Girard, rechazando todo desplazamiento del sacrificio al terreno de lo imaginario, localiza su función real como violencia de recambio: “Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial” (1983: 15).

KAI-KAI y TREN-TREN sería, en esta perspectiva, una metáfora de la sociedad mapuche que da cuenta de su propia violencia interna, de sus conflictos y rivalidades, de los celos y envidias, que llevaban a la comunidad a su disgregación (mimesis de apropiación). El sacrificio de la víctima reúne a la comunidad, la hace converger en contra de un mismo adversario al que todos quieren sacrificar (mimesis del antagonista), con la “convicción absoluta de que allí estaba la causa única de sus males... La vuelta a la calma parece confirmar la responsabilidad de esa víctima”.

Este conjunto de hipótesis, por un lado, torna más comprensible la relación de este mito con la estructura sacrificial del NGUILLATÚN y del MACHITÚN (en este último es donde con mayor claridad se percibe la transformación de la mimesis de apropiación en mimesis del antagonismo), y por otra parte, nos ayuda a entender esa suerte de “responsabilidad cósmica” mapuche (gracias al sacrificio, donde intervienen los hombres y los dioses, se restablece el equilibrio cósmico) que justifica la subordinación absoluta de todo hombre a la ley, al ADMAPU (a la muerte)<sup>32</sup>.

#### 1.4.2. *Sumpall y Mankian*

El origen de los mitos del Sumpall —como sostiene Hugo Carrasco— se desprendería del motivo de hombres transformados en peces que fecundan a las mujeres (EPEU TREN-TREN y KAI-KAI) y, el de Mankian, por la transformación de hombres en *peñas*. Aunque es difícil demostrar cuál de los relatos fue primero, lo notable es que todos ellos pertenecerían a un mismo conjunto mítico. Por nuestra parte, hemos demostrado que la mitología del Abuelito Huenteao, en el área huilliche, está igualmente dentro de ese campo (Foerster 1985a).

Hugo Carrasco también ha analizado en profundidad el muy difundido mito del Sumpall (1981, 1982). La oposición fundamental del conjunto de las variantes del mito “...puede definirse como quitar/dar y que en un ámbito se especifica por bienes económicos (carencia/posesión) y figuradamente sexuales (soltería/unión matrimonial), y en otro ámbito por vida cosmológica (muerte/vida) y figuradamente axiológica (mal/bien)” (1982: 117). Valiéndose del análisis estructural, que parte del supuesto de que el mito

<sup>32</sup>Para una ampliación de esta problemática véase más adelante el apartado 5.1.

funciona como un mecanismo simbólico de síntesis o de sublimación de contrarios, el autor concluye que la "...oposición quitar/dar en sus múltiples manifestaciones resume sintetizadamente la historia del pueblo mapuche en el presente siglo. Esta es una dramática realidad que la conciencia indígena supera (a nivel simbólico) en el relato mítico, en el cual al problema se le atribuyen propiedades factibles de ser controladas, lo que se expresa en el profundo anhelo de superarlas mediante la práctica de una costumbre tradicional querida y respetada: el TRAFQUIN" (op. cit.: 122).

Adalberto Salas ha contrastado el mito del Sumpall con los relatos sobre el TRÜLKE WEKUFÉ, poniendo en evidencia sus semejanzas y diferencias: "Tal como el Sumpall, el TRÜLKE WEKUFÜ debe buscar pareja fuera de su grupo, o sea, debe ir a la tierra a raptar a una mujer. Pero, en vez de proseguir normalmente el proceso matrimonial con el pago del precio de la novia, hay una interrupción y la segunda etapa no tiene lugar. No hay matrimonio, no se entrega la muchacha al TRÜLKE WEKUFÜ, sino por la fuerza se la rescata de su poder". Esta constatación lleva a Salas a preguntarse: "¿Por qué los terrestres cooperan con el Sumpall y no con el TRÜLKE WEKUFÜ? ¿Por qué el rapto llevado a cabo por el Sumpall se considera orientado hacia el matrimonio, y el rapto llevado a cabo por el TRÜLKE WEKUFÜ se considera como una agresión?". La respuesta, según Salas, debería buscarse en la connotación diferenciada entre el Sumpall y el TRÜLKE WEKUFÉ. El primero pertenecería, al igual que el hombre, al dominio de la *vida superior*, que exige cooperación y complementación; el segundo, en cambio, es un enemigo *declarado de la humanidad*, la unión con un humano es siempre monstruosa, de allí que no pueda existir cooperación alguna (1983: 33).

El mito de Mankian se asemeja al del Sumpall por una serie de motivos, a tal punto que es tratado como una variante de él. No obstante, nos parece que existen algunas diferencias muy significativas entre ellos. Una versión de Alonqueo nos permitirá dar cuenta de ellas (véase anexo Relatos Míticos). El relato se inicia dando cuenta de una serie de índices con credibilidad histórica (personajes, fechas y hechos reales) y de calificaciones del personaje (cacique principal, católico). Continúa con hechos de verosimilitud *mítica*. Mankian es un personaje a-huincado: aliado de los españoles en la guerra y que abandona sus antiguas creencias para profesar la religión católica; que no da *crédito* al poder de lo sagrado *mapuche* y que se burla de los *creyentes* en dicho poder. Mankian será un personaje castigado por desvalorizar lo sagrado mapuche. Se mofa de su capacidad de dar y lo hace *ambiguamente*, ya que pide una desgracia. Desvaloriza a lo femenino, a la madre, ya que el agua es un manantial que en la mayoría de las versiones se identifica con el rumor de la orina de una mujer. Su pueblo le permite que sea católico y ahuincado, pero lo sagrado (la madre) no acepta que se le subestime y será castigado por esto. Transformado en piedra, llorará sangre frente a su mujer (que simboliza la tradición y que *llora sangre* por imposición de la luna). Mankian se reconcilia con su pueblo al pedir ayuda al *Dios de su raza*, y el pueblo lo reconcilia con las divinidades y los antepasados gracias a los ritos que le dedican. De este modo, el relato de Mankian es

un paradigma. Es posible que esta reconciliación (la que queda más clara en la segunda versión entregada por Alonqueo, 1985) lo transforme en un Poder, en un mediador. Personaje *encantado*, *sagrado*, que como tal mantendrá esa ambigüedad: *pedra que reúne a ambos sexos, que produce temor y atracción, WUE atrapa mujeres y que da a cambio peces.*

Los mitos Sumpall y Mankian, a diferencia de otros EPEU, gozan en la actualidad de una capacidad de incorporar elementos *materiales* propios de la cultura huinca, por ejemplo Mankian puede andar en auto, en camión, o en avión (Carrasco 1988, Montecino 1986).

### 1.4.3. *Epeu de animales*

La rica tradición de los cuentos de animales ha sido estudiada —con métodos estructurales— por Fernando Slater. Se trata de relatos donde aparecen con mucha claridad diversos conflictos entre el puma (= tío paterno, MALLE) y el zorro (= sobrino, MALLE). De acuerdo con este autor: “Las inferioridades económicas y matrimoniales de Zorro y las apropiaciones excesivas de Tigre permiten expresar relaciones reales que han marcado a la sociedad mapuche. En los dos ámbitos (la caza y el matrimonio) se intenta significar un conflicto percibido en la distinción generacional, identificando a éste con las relaciones que fundan la caza y el matrimonio. El proceso mediador observado en ambos grupos de cuentos responde a una armadura común, pero en cada oportunidad se recurre a códigos distintos. Si consideramos que el rasgo básico, en todos los casos, es la competencia generacional, podemos concluir que los cuentos duplican un mismo sentido en dos niveles. En ambas ocasiones se tiende a negar un conflicto advertido por el grupo en su experiencia o, al menos, postergarlo al plantearlo de otra manera. Constituyen, de esta forma, una verdadera teoría” (1979: 142).

Los conflictos parentales entre el tío materno (WEKU) y su sobrino (CHOKUM) están simbolizados en el mito Tratrapai. Las diversas variantes tratan de resolver la tensión que sufre el intercambio generalizado (casamiento entre primos cruzados matrilaterales) en la sociedad mapuche (Foerster 1980).

### 1.4.4. *Relatos de viajes de los vivos a la tierra de los muertos o de los muertos a la tierra de los vivos*

Los estudiosos de la cultura mapuche no han dudado en colocar estas experiencias personales —visitas de vivos al más allá y *muertos* al más acá— en la categoría de EPEU (Lenz, Guevara, A. Salas, Contreras-Poblete), y hacer su análisis como un corpus *cerrado*, a la manera de los *mitos* (Slater 1988).

Al parecer, lo central de estos relatos es poner en evidencia que es preciso reconocer la oposición entre la vida y la muerte —vívida por el narrador— y que no hacerlo implica

que la vida social se vuelva imposible: "...los relatos superan la contradicción planteada por la existencia de dos grupos de parientes (los vivos y los muertos) en el momento en que su existencia y su oposición son reconocidas como necesarias para la vida social. Para que pueda haber sociedad se debe reconocer esta distinción, pues la confusión crea la ambigüedad social. De esta forma, la vida social al reconocer esta oposición, conecta la vida con la muerte y se establece, simultáneamente, como su mediadora. Ahora bien, el recorrido manifestado por los relatos concluye siempre en una situación de plenitud, la cual se logra con posterioridad a la inmersión en un estado confuso" (Slater 1988: 41). Los estados confusos o de no plenitud son aquellos como: no-muerte y no-vida; los plenos, son la vida y la muerte (entendida esta última como la vida en la tierra de arriba o WENUMAPU). El paso del primero al segundo "es provocado u orientado por mecanismos sociales (MACHI, parientes, acción ritual)... de este modo, es la sociedad la que logra efectuar el tránsito entre la vida y la muerte recobrando el orden alterado" (Slater 1988: 41)<sup>33</sup>.

Nosotros pensamos que a través de la mitología y con ella todo el sistema de representaciones adquiere un carácter de verdad profunda, incuestionada; el mito la sacraliza al remitirla a esa *realidad primordial* de los orígenes, de la creación y donde tradición y rito se encargan de reactualizarla permanentemente. Este problema será tratado a continuación.

<sup>33</sup>A conclusiones parecidas llegan Contreras y Poblete: "El viaje mítico (en cualesquiera de sus modalidades) se revela como proyectivo a un proceso de conjunción entre el mundo natural y sobrenatural y viceversa, apuntando a un proceso de mejoramiento a obtener para culminar en una disyunción de los mismos, reconociéndose —entonces— en los relatos una conjunción temporal" (1988: 2-3).

## 2. LOS RITOS

Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro  
contigo he velado Madre Tierra  
y en la mañana el agua fresca  
es una constelación  
Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro  
¡ya!, ha descansado el sol.

ELICURA CHIHUAILAF

### Introducción

En el apartado anterior hemos entregado diversos antecedentes que evidencian la necesidad que tiene la sociedad mapuche de practicar una serie de ritos. Nos parece que dos serían los argumentos centrales:

1. Los ritos realizan una representación dramática de los límites (de las diferencias), es decir, actualizan los sistemas de creencias, de mitos y de relatos referentes a lo sagrado y a los dioses.

2. Los ritos hacen posible la conexión o el encuentro entre lo sagrado y lo profano (oposición que se refracta a antepasados/vivos, etc.). El supuesto que está detrás de estas ideas es que lo sagrado es el ámbito del poder y de la plenitud; que lo profano, en cambio, es el ámbito de la carencia y de la impotencia. Esto explica que la oposición entre lo sagrado y lo profano tenga un carácter complementario y que constituya el principio capital de todo el orden cósmico. Entonces, por las características peculiares de cada uno de ellos y por su no menos indispensable comunicación, la sociedad requiere regular sus mutuas relaciones. Esto se logra a través de los ritos. Por medio de los ritos positivos, la naturaleza de lo sagrado y/o de lo profano deviene en su contrario, y por medio de los ritos negativos se mantiene a ambos dentro de su ser respectivo, es decir, se los aísla (Mauss 1970, Caillois 1984).

Los ritos más estudiados de la sociedad mapuche son el NGUILLATÚN y el MACHITÚN. En ambos el objetivo principal es la mediación entre lo sobrenatural y lo humano, expresada ya sea en acciones simbólicas destinadas a la obtención de medios de existencia —cuya dotación no depende nunca por completo de las capacidades humanas, sino de un orden divino (NGUILLATÚN)—, o a la restitución de la salud y el equilibrio síquico y social subvertido por la irrupción de fuerzas malignas que manipulan la enfermedad y la muerte (MACHITÚN).

Partiremos describiendo los ritos funerarios (2.1). En éstos pueden identificarse acciones tendientes a crear y actualizar las relaciones con los antepasados, lo que los

aproxima a los ritos propiciatorios; pero, al mismo tiempo, acciones que buscan mantener la integridad del componente *espiritual* del difunto, que es víctima potencial de los seres del mal en su tránsito al WENUMAPU. Esto último los acerca al MACHITÚN, cuya finalidad es también la restauración de la persona dañada por las fuerzas malignas. Acto seguido veremos los ritos de iniciación (2.2.). Éstos configuran la identidad de la persona mapuche al relacionarlos socialmente con su linaje (el nombre propio: GŪI) y espiritualmente con sus antepasados (identidad de personalidad). Luego, se abordará el NGUILLATÚN (2.3.), para continuar con el WETRIPANTU (2.4.), el MACHITÚN (2.5.), y la descripción de nuevas expresiones rituales (2.6.).

## 2.1. El rito funerario.

Si bien este rito ha sufrido numerosas transformaciones, identificándose externamente con las ceremonias chilenas (Gundermann 1981), conserva un elemento esencial a través del tiempo: el objetivo de hacer del muerto un verdadero muerto, un *antepasado*.

Cuando acontece la muerte, el destino del *alma* (véase 1.4.) del difunto es incierto: puede ser capturada por los brujos y transformada en un WEKUFÉ. El rito tiene como fin asegurar que el *alma* tenga un viaje sin dificultad a la tierra de arriba (Faron, Grebe) o al KULCHENMAYEU<sup>1</sup>. En la ceremonia juegan un rol destacado los WEUPINES, parientes del difunto que cumplen la función de “alabar al muerto, establecer una relación genealógica de su status respecto a su linaje y del que está unido por matrimonio y rogar a los antepasados del linaje para que lo ayuden a escapar de las fuerzas del mal” (Faron 1969: 248).

Al abandonar la condición humana y acceder definitivamente a la tierra de arriba, el antepasado habita junto a los dioses uniéndose a las potencias extrahumanas, pero sigue, no obstante, unido a los hombres por diversos lazos que perduran en la mente de los vivos, rindiéndosele culto (ofrendas y rogativas) en el día de los muertos (Primero de Noviembre), en los NGUILLATUNES, etc. El antepasado se transforma así en un mediador: participa tanto de la condición *sagrada* como de la condición humana. Símbolo sacro, es un arquetipo de la sublimación religiosa (síntesis entre lo humano y lo extrahumano).

Según Curaqueo el retorno del antepasado a la tierra como espíritu ancestral (PILLÁN), permite “dar buena suerte y protección a su familia y comunidad”; no obstante,

<sup>1</sup>Curaqueo nos proporciona la siguiente oración-cántico que se le hace a un difunto: “Ya eres muerto, /ya eres muerto, /camina hacia el oriente, /camina hacia el oriente, /allá está el KULCHENMAYEU, /allá está el KULCHENMAYEU, /no mires hacia atrás, /no mires hacia atrás, /tu mirada es fuerte, /tu mirada es fuerte, /puede ocasionar la muerte, /puede ocasionar la muerte, /a tus familiares, /a tus familiares, /tenles compasión, /tenles compasión, /camina hacia el oriente, /camina hacia el oriente, /camina hacia el KULCHENMAEYEU” (1989-1990: 29-30).

para “apresurar su acción se le debe practicar el ritual de súplicas llamado PILLANTÚN... Sólo así actúa violentamente, ahuyentando a los espíritus perturbadores, los cuales aprovechan la presencia de gentíos para introducir discordias, pendencias y otros disturbios” (1989-1990: 30).

Kuramochi y Nass han descrito otro rito ligado al culto de los antepasados denominado CHALILELFÜNÜN, que se celebra previo al rito del NGUILLATÚN. La comunidad oficiante se dirige, en la madrugada, al cementerio a “visitar a las almas de los muertos: ALWE y rogar a NGENECHEN... El rito... centrado en el culto a los antepasados, refleja la complejidad del comportamiento ceremonial y pensamiento simbólico mapuche. Un denso sistema de comunicación de significados y valores culturales relaciona el pasado de los antepasados con el presente y el futuro de la comunidad mapuche actual” (1989: 35).

En la zona de Lumaco-Purén existe una costumbre, no muy extendida, de enterrar a las personas importantes en una especie de túmulos (CUEL). Tom Dillehay observa que estos lugares servirían a las MACHIS para “re-alimentar la relación entre los ancestros y la población viva”; también cumplirían una función de aproximación del cuerpo a la tierra de cielo (WENUMAPU) y, por último, serían “usados por miembros de los linajes y familias locales como un *mapa* o nudo físico de referencia para familias y linajes en el patrón de la comunidad y la red de parentesco” (1986: 189).

### 2.1.1. *La muerte y su interpretación*

Para los mapuches, tanto en el pasado como en el presente, la muerte es pensada y vivida como una realidad provocada por la acción de los brujos (KALKU). No hay muerte *natural*, aunque la persona sea un(a) anciano(a):

“Murió mi hijo (marido, hermano, tía, abuela).

¡Ay de mí! Cáspita.

¡Qué hice yo, que me ha hecho maldad el mal Dominador de los hombres (WEDÁ NGENECHEN) o el mal demonio (WEDA WEKUFÉ) o el hechicero (KALKU CHE)!

Si estuviera aquí este mal hechicero (WEDA KALKU) que me ha muerto a mi pariente, también lo mataría así” (Augusta 1934: 7).

La determinación de quién fue el causante de la muerte es un tema verdaderamente obsesivo para los mapuches. Hay una cierta constante en las sospechas, la que recae generalmente sobre las mujeres (Faron 1969; Montecino 1984). Incluso en el pasado eran acusados los niños. Las MACHIS u otro especialista sancionaban, a través de una manipulación del cuerpo del difunto, quién era el responsable, siendo, en la mayoría de los casos, castigado con la muerte<sup>2</sup>. La explicación que dan los mapuches para entender la acción

<sup>2</sup>En el siglo XVIII, las autoridades de Valdivia prohibieron la compra y venta de mapuches que se

de la brujería es la *envidia*, cuya polisemia “es variada, pero siempre converge en lo que despierta a *otros* la prosperidad, la posesión de bienes, la cualidad de trabajador” (Montecino 1984: 67)<sup>3</sup>.

## 2.2. Ritos de iniciación (lakutún, katankawín)

A continuación detallamos un rito cuya área de distribución es restringida a las reducciones pehuenches localizadas en la cordillera de los Andes: Cajón del Queuco y del Biobío, pero cuyo sentido se puede rastrear en toda la zona de la Araucanía. Nos referimos a la ceremonia de imposición del nombre (GÜI) de los recién nacidos, llamado LAKUTÚN y cuando se nombra a una mujer KATANKAWÍN (festejo de la perforación de las orejas).

Generalmente los nombres son donados por la generación ascendente alternada de los receptores, es decir, por los abuelos paternos (LAKU) a los nietos (LAKU). Si se tiene en cuenta el carácter exogámico de los linajes y la norma de los matrimonios matrilaterales, los nombres de los hombres circularán al interior del linaje y el de las mujeres entre linajes. En la ceremonia de LAKUTÚN y de KATANKAWÍN se hacen ofrendas para que los dioses ayuden al nuevo vástago en su vida futura y se ruega, también, para que los atributos espirituales del donador sean igualmente poseídos por el receptor. Gracias al nombre común se establece entre ellos una identidad nominal, la que deberá traducirse a lo largo de su vida en colaboración recíproca (identidad sustantiva). Incluso cuando muere uno de ellos, el que sobrevive adquiere el status de doliente: participa en la propiciación de la partida del muerto al mundo de los antepasados y proporciona víveres para los gastos del entierro. A su vez, el LAKU fallecido es proclive a favorecer al vivo a través de sueños (PEUMA) donde le proporciona avisos y consejos e intercede por él ante las divinidades.

Todo este proceso de identidades compromete naturalmente a los antepasados muertos, ya que éstos *viven* en la tierra gracias al GÜI. Están encarnados, por decirlo así, en la personalidad de sus descendientes y éstos tienen la obligación moral de repetir lo que ya hicieron por ellos. Veremos en el rito del NGUILLATÚN (2.3.1.) de Alto Biobío cómo este sistema se actualiza a través de los bailes CHOIKEPURÚN.

En la región de la Araucanía este tipo de ritos ha dejado de realizarse. No obstante, en Bunster, hay referencias que los ligan al rito del WETRIPANTU (véase 2.4.); Durán y Catriquir han puesto en evidencia algunas de las consecuencias a las que hoy se enfrentan los mapuches por el uso del sistema de nombres occidentales: “a) Resolver una doble

---

refugiaban en la ciudad, ellos escapaban de sus tierras para evitar ser inmolados a causa de ser considerados brujos (Gunkel 1942).

<sup>3</sup>Sobre la resolución ritual de la muerte véase 2.5.2.

identidad personal. b) Responsabilizarse de una identificación extraña a su conocimiento, y c) Acelerar su desidentificación étnica, viviendo sentimientos de culpa o de rechazo, según fuera su postura y/o personalidad” (1990: 56).

### 2.3. Nguillatún

Las primeras descripciones del NGUILLATÚN son de comienzos de siglo (Coña, Augusta, Robles), aunque hay referencias fragmentarias para los siglos pasados. Hoy día contamos con un mayor número de información (incluso visuales, como videos y fotos) sobre los diversos modos en que se realizan estos ritos en el área de la Araucanía.

Los antecedentes históricos del rito son poco precisos. Las fuentes posibles parecen ser dos. La primera, constituida por ritos propiciatorios para el bienestar general, realizados por linajes y agrupaciones locales de tipo antiguo (LOFICHE), que aún perduran en algunas zonas, como rituales de linajes, segmentos de linajes o familias extensas patrilocales. La segunda, son las asambleas regionales y parlamentos con el objetivo de tratar asuntos de guerras, incursiones allende la cordillera, alianzas políticas, etc., que en el pasado contemplaban la propiciación a los dioses para el éxito de acuerdos e iniciativas colectivas.

Las razones que llevan a los mapuches de este siglo a realizar un NGUILLATÚN son múltiples. Las hay de orden místico y de orden institucional. Las primeras consisten en indicaciones de entes sobrenaturales, a través de PEUMA (sueños) y PERIMONTÚN (visiones), que especifican la necesidad de realizar el rito. Se asocia comúnmente a insatisfacción divina. Al no complementarse con el ciclo ritual normal podemos definirlos como ritos extraordinarios. En cada región se reconoce una periodicidad regular de NGUILLATUNES. En la zona de Cautín y más al Sur, una comunidad patrocina el rito con uno, dos y hasta cuatro años de intervalo, aunque se participa anualmente de NGUILLATUNES porque los segmentos de cada congregación ritual corresponden con varias comunidades y reducciones (Faron 1964: 94-95; Titiev 1951: 129; Hilger 1957: 335). El máximo conocido de cinco ritos colectivos anuales en la comunidad de Cauñicú en el Alto Biobío (Gundermann 1981) y el patrocinio cada cuatro años, parecen ser los extremos de un continuo entre los que se intercalan ritos cada tres, dos, una y dos veces en el año (para más detalles véase más adelante el punto 3).

Desconocemos estadísticas sobre la realización de NGUILLATUNES en el territorio mapuche-huilliche, sólo hay encuestas parciales: en el área de Labranza, Metrenco y Maquehua (Temuco) de un total de 117 mujeres encuestadas, un 62,5% participaba en el NGUILLATÚN<sup>4</sup>; en Alto Biobío todas las comunidades efectúan más de uno en el año; de 22

<sup>4</sup>Antecedentes proporcionados al autor por Ana María Oyarce. Los resultados finales de su investigación

comunidades en Arauco, 11 llevan a cabo la ceremonia<sup>5</sup>; en San Juan de la Costa, al menos hasta 1985, sólo la comunidad de Punotro. En la zona de Temuco-Imperial-Carahue es sabido que casi la totalidad de las comunidades han participado o realizado NGUILLATUNES en los últimos años.

### 2.3.1. Breve descripción del nguillatún

Tienen lugar en un LEPÚN, un sitio especialmente dispuesto con este fin, y en cuya periferia se distribuyen los concurrentes. En su centro y, a veces, también en el sector oriental del campo se ubican un altar principal (REWE) y un altar secundario (LLANGI-LLANGI). Hay bastante disparidad de una zona a otra sobre la composición de estos altares y la presencia o ausencia de altares secundarios. En las regiones cordilleranas el altar se compone de vegetales, como la araucaria, lleuque, perales, manzanos, y banderas amarillas y azules. En la Araucanía las banderas suelen ser blancas y negras; es más común el PURAWE o *escala* de las MACHI y los vegetales mencionados son laurel, maqui y canelo (véase en Latcham 1924; Augusta 1934; Moesbach 1976; Casamiquela 1964 y Gundermann 1981). REWE es en definitiva un lugar depurado, como su etimología lo indica, RE = “puro, genuino, exclusivo (Moesbach 1976: 224; Augusta 1966: 207), y WE = lugar o espacio”. La forma como se constituye es doble. Por una parte, reuniendo símbolos y objetos de lo sagrado y, por otra, purificando el lugar antes y durante los ritos con acciones como el AWÚN. Su objetivo es crear condiciones apropiadas para la comunicación y comunión con lo divino.

Un NGUILLATÚN dura un mínimo de dos días y un máximo de cuatro. Se compone de una sucesión de actos rituales, en su mayoría repetidos varias veces, que en conjunto entregan una imagen de marcada simetría. Esto permite decir a autores como Casamiquela que “toda la ceremonia consiste fundamentalmente en la alternancia, ritualmente ordenada, de... piezas fundamentales” (1964: 25). Este desarrollo en segmentos idénticos y repetidos se reproduce en todos los NGUILLATÚN, variando acciones, su número y la distribución de ellas, pero no la relación entre tales segmentos.

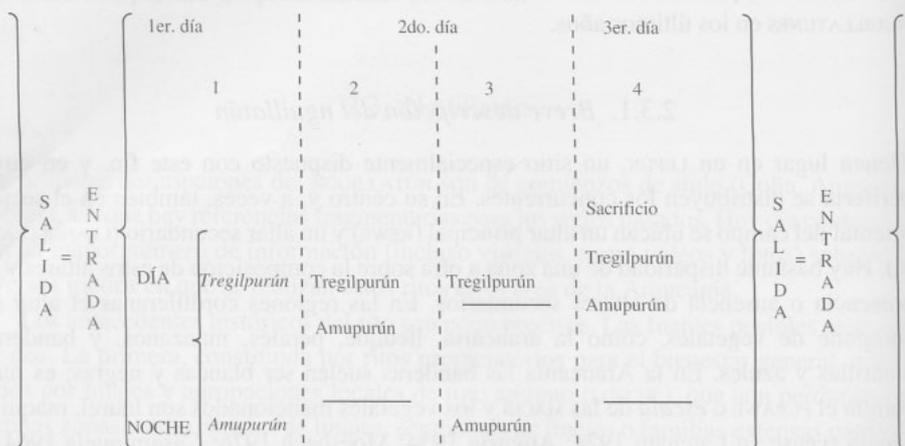
En el Alto Biobío, por ejemplo, los NGUILLATÚN de Cauñicú se inician y terminan con la *entrada y salida* del REWE: el primero consistente en galopes circulares y gritos (AWÚN) destinados a *limpiar* el lugar, seguido de la constitución del altar; el segundo, la descomposición del altar para, a continuación, realizar AWÚN. Durante los tres días que dura el rito se llevan a efecto cuatro series de cinco bailes TREGILPURÚN (cinco por la tarde del primer día, cinco en la mañana siguiente, cinco en la tarde y cinco en la mañana del tercero). Los AMUPURÚN, otro baile donde tienen un rol propiciatorio activo las mujeres,

---

serán publicados bajo el título “Estudio epidemiológico-antropológico sobre mortalidad infantil en reducciones indígenas”, Oyarce, Ana María y Pérez, Gabriela, UFRO, CELADE, PAESMI, INE (en prensa).

<sup>5</sup>Theisen 1989.

son cuatro, ordenados en dos diurnos y dos nocturnos alternados (Gundermann 1981: 70).



### Cuadro de distribución de actos rituales en los Nguillatún de Cauñicú:

La palabra NGUILLATÚN se descompone en NGUILLATU = pedir y N = acción de. NGUILLATÚN es entonces *la petición, el ruego*. Estos momentos están asociados al sacrificio, que tiene lugar por lo común inmediatamente antes, durante o después de la manipulación de animales y de otras diversas ofrendas. Hay una referencia explícita, en un registro lingüístico, de aquello que se solicita en forma de contrapartida a las potencias divinas. Como se puede comprobar en las oraciones (Alonqueo 1979, Augusta 1934, Gundermann 1981), se pide por el clima, por la siembra, por las cosechas, para que no haya enfermedades, por la abundancia de alimentos, por fortaleza y vitalidad espiritual.

De modo general, el sacrificio es el establecimiento de una relación de contigüidad entre dos términos inicialmente separados —hombres y dioses—, a través de una víctima de la que se desprenden los hombres, destinada a las divinidades, a las cuales se ofrece o inmola. El término de la relación se resuelve en un desequilibrio en favor de los hombres. Esta resolución depende del polo divino. La intencionalidad de las oraciones canaliza la compensación en el ámbito de la carencia o del interés particular de los hombres (Lévi-Strauss 1972a: 324-328).

Como constata Titiev (1951: 130) es difícil hacer una caracterización unitaria de los sacrificios en los NGUILLATÚN por sus muchas variaciones. Un esquema resumido es el siguiente. Un NGENPIN, NGENDUNGU o NGUILLATUFE (directores del rito) en persona o

delegando atribuciones a ayudantes, dan muerte a una o más víctimas ubicadas en las inmediaciones del altar, por lo común corderos, de los que se extraen corazones y sangre. Es posible que se saque la sangre de una de las orejas de las víctimas sin darle muerte o, en caso extremo, que ellas sean cortadas. Los NGENPIN manipulan los corazones durante las oraciones; la sangre se reparte a los congregados, para ser asperjada o simplemente vertida en un recipiente en el LLANGI-LLANGI (un altar secundario). Después de la muerte del animal, se hacen ofrendas de bebida ritual, MUDAI o CHAVID, y una segunda serie de oraciones, las que, como en el primer caso, pueden duplicarse y ser ejecutadas exclusivamente por los NGENPIN. Es común también que estos momentos estén acompañados de bailes. Los sacrificios pueden hacerse tanto en una sola oportunidad en el rito, como dos, o tantas veces como días dure la reunión religiosa. Las oraciones, a veces en un lenguaje altamente estereotipado, consisten en la indicación a las divinidades de lo que se ha acordado pedirles o de lo que siempre se les solicita. El cuerpo de las víctimas puede ser íntegramente quemado en un fogón, especialmente dispuesto para ello al oriente del altar. También la víctima puede ser parcial o totalmente consumida y los restos quemados y enterrados. El humo del fogón ritual, cuando lo hay, hace las veces de vehículo hacia lo alto (WENUMAPU). Un papel similar cumple, en ciertas zonas, el humo del tabaco. La comunión que implica la ingestión de la víctima suele ir acompañada de algunas prescripciones negativas. Allí donde la propiciación a los ancestros tiene lugar en los NGUILLATÚN, los interesados despliegan un esquema semejante, pero más simple de víctimas, ofrendas y oraciones. Por último, cuando MACHIS toman el lugar de sacerdotes u oficiantes laicos, están allí como auxiliares. Su rol es básicamente el de oficiante de plegarias en nombre de la congregación<sup>6</sup>.

Los bailes que se asocian a las oraciones y el sacrificio reciben varios nombres. En el Alto Biobío es AMUPURÚN (*baile caminando*). En Argentina se habla de SHAF-SHAFPURÚN, NGELLITUPURÚN, AMUPURÚN y RINGKI-RINGKITÚN (SHAF-SHAF = arrastrar los pies; NGELLITÚN = tener el cuerpo encogido, con las rodillas dobladas, RINGKI-RINGKITÚN = saltar) (Casamiquela 1964: 128). En la Araucanía, de LONCOMEO (LONCO = cabeza). En todos los casos bailan grupos numerosos de congregados, hombres y mujeres. Su accionar está dirigido por un NGENPÍN, NGUILLATUFE, MACHI u otros oficiantes dependientes de los anteriores. La distribución espacial y el accionar es también variable. Cuando danzas y oficios están separados del sacrificio y oraciones, como en Cauñicú, se aprecia que las invocaciones y el sentido general del baile es común con el sacrificio: pedir por el bienestar general. Cuando están reunidos en un solo acto corresponden a acciones complementarias de un mismo momento e intención ritual.

Otros bailes, comunes en los NGUILLATÚN de la Argentina y de la cordillera y precordilleras chilenas, llamados TREGILPURÚN o CHOIKEPURÚN, no contienen ninguna

<sup>6</sup>Para más detalle de este último punto véase 3.2.

referencia a lo divino, aun cuando sean ejecutados en un rito donde la actividad más importante es evidentemente religiosa. En muchos NGUILLATÚN ocupan, de hecho, la mayor parte del tiempo que permanece reunida la congregación. En el análisis que realizamos, se propone una interpretación alternativa a la de Guevara, quien sostiene que son: “vestigios del clan totémico, época en que los individuos danzaban para identificarse y agrandar al animal reverenciado” (1908: 312); y a la de Manquilef “... son representaciones pantomímicas de los movimientos y carreras de dos aves que, dadas la flexibilidad del cuerpo y la perspicacia para descubrir el peligro, han hecho de ellas el símbolo de las fiestas místicas del pueblo mapuche” (1914: 187), y a la de Casamiquela que desplaza su atención del totemismo a la magia como fuerza productiva: “la imitación animal ha de buscarse en un ideario de magia de la caza” (1964: 143).

Un examen más detenido evidencia distintos caminos de interpretación. Bailan grupos de hombres danzantes reclutados de linajes, a quienes cantan sus mujeres (TAYIL). Tales cantos remiten a los nombres vernáculos masculinos (GÜI). Éstos se transmiten entre hombres y mujeres del mismo grupo de linaje, pero mientras los unos se perpetúan de generación en generación, los de las mujeres circulan con el matrimonio. En los NGUILLATÚN, entonces, se cantan nombres de un linaje. El mensaje de estos bailes refiere fundamentalmente a formas simbólicas de expresión del principio de descendencia patrilineal en el contexto de una congregación religiosa.

Las pantomimas tienen que ver efectivamente con los queltehues o TREGIL (*Belonopterus Cayenensis*) y los avestruces americanos (*Pterocnemia Pennata Pennata D'Orbigny*); pero el empleo con fines rituales de aspectos de su etología no es exactamente totemismo —entendiendo por éste, en sentido estricto, una metáfora entre dos sistemas de diferencias: por el lado de la naturaleza la diferencia de las especies y por el de la cultura la de los grupos sociales—, sino más bien un símbolo de las múltiples relaciones sociales pensadas analógicamente donde la naturaleza es el modelo de significaciones culturales. Los mapuches han encontrado en las dos aves nombradas características de su etología que las hacen comparables, o equivalentes, con las características con que sus ojos definen a los grupos de parentescos patrilineales.

### 2.3.2. *Los nguillatún entre los huilliches*

Los NGUILLATÚN de los huilliches presentan similitudes y diferencias con los NGUILLATÚN de más al norte en la Araucanía y de los pehuenches.

La primera diferencia se refiere al espacio sagrado. Entre los mapuches de la Araucanía (picunches) no se cierra, sino que está abierto generalmente hacia el oriente. Tampoco se usan los arcos de salida y entrada y se desconoce el uso del *interrogatorio*. Idéntico es para ambos el sentido de crear un espacio sagrado purificado, resguardado de lo profano y sobre todo del WEKUFÉ (el mal).

En segundo lugar, y tocante al tiempo, sobresale que exista uno de carácter continuo

en Punotro: el día y la noche en nada se distinguen; en cambio, entre los picunches se diferencia ritualmente estos estados (simbolismo solar).

En tercer lugar, los bailes: entre los huilliches no se danzan los bailes del LONCOMEO ni del CHOIKEPURÚN. Los bailes son el WUCHALEFTU, que es colectivo y no de grupos discretos como los anteriores. El WUCHALEFTU se asemeja a los AMUPURÚN de los pehuenches de Alto Biobío. Otra diferencia es el número de bailes: tres y no cuatro como en el área picunche.

En cuarto lugar, la música: los ritos entre los huilliches están fuertemente sincretizados por las tradiciones campesinas chilotas, nada se conserva de los *toques* característicos del CULTRÚN.

En quinto lugar, el sacrificio: entre los pehuenches de Alto Biobío el sacrificio de los corderos es el tercer día y es el momento culminante del rito, se le extraen los corazones y con la sangre se asperja colectivamente. Entre los huilliches la sangre de los animales se deja fluir en la tierra y el sacrificio no ocupa un lugar específico en el ritual (esto no le niega su radical importancia como queda de manifiesto en la rogativa de Costa Río Bueno y en Punotro, donde toda la rogativa se considera como *sacrificial*).

### 2.3.3. Análisis del nguillatún

El NGUILLATÚN es un rito fundamentalmente positivo (aunque contiene en su interior muchos ritos negativos). En lo esencial consiste en una celebración comunitaria, festiva y sacrificial con el *fin* de propiciar a las divinidades y antepasados para obtener los dones de la fertilidad, la salud, el bienestar, etcétera.

Su carácter comunitario lo trataremos en el capítulo siguiente. El ánimo y el espíritu del NGUILLATÚN es festivo y se materializa en la abundancia de alimentos compartidos. Las familias los acumulan con meses e incluso años de anticipación, para ser consumidos dispendiosamente. El rito se opone al tiempo no ritual por la oposición escasez/abundancia y comunitario/familiar. Lo festivo no se detiene ahí ya que correlativamente están los numerosos bailes diurnos y nocturnos que comprometen a los linajes (CHOIKEPURÚN) o a toda la comunidad (AMUPURÚN). También lo festivo se expresa en la música, en los cantos, en las diferentes fases del ritual donde la comunidad exorciza a los WEKUFES, etcétera<sup>7</sup>.

La dimensión sacrificial es el centro del rito en la medida que permite conectar lo profano (lo que carece de fundamento) con lo sagrado (la realidad mítica fundante) por intermedio de una víctima. El sacrificio —generalmente de corderos o chivos— es

<sup>7</sup>Es posible que en el pasado pre-reduccional el carácter festivo del NGUILLATÚN incluyera ciertas transgresiones a prohibiciones sexuales, licencias que borrarán los límites o que hicieran desaparecer las diferencias. Hoy lo festivo no incluye dichas manifestaciones, al contrario, las prohibiciones son rigurosas evitándose todo exceso que pueda comprometer la unidad de la comunidad ritual.

acompañado de oraciones con aspersión de sangre y de chicha (CHAVID). No obstante, en el rito también se usan otros medios sensibles para generar una comunicación con la esfera sobrenatural; tal es el caso del humo del tabaco (acción que antecede o precede a las oraciones), del baile y del canto (para que los dioses “escuchen y acojan mejor aquello que se dice”), de tal modo que todo el proceso consiste en “hacer llegar un mensaje a los receptores divinos a través de una serie de signos y símbolos con el fin de generar por su intermedio un conjunto de condiciones necesarias a la vida mapuche” (Gundermann 1985a: 123).

El NGUILLATÚN es un sistema de significaciones. Esto quiere decir que los gestos, acciones, objetos y, obviamente, oraciones y discursos del NGUILLATÚN tienen carácter significativo. Son signos y símbolos organizados sistemáticamente, por ello pueden ser tratados según un marco conceptual semiológico-lingüístico. Los ritos son formalmente lenguajes que, además de expresar o traducir relaciones sociales, establecen una comunicación y desarrollan una praxis simbólica: entre los dioses y los hombres en el sacrificio, entre los grupos de parentesco, en los bailes del CHOIKEPURÚN.

Su carácter de sistema se manifiesta en el conjunto de convenciones colectivas necesarias para la comunicación ritual. En el caso del NGUILLATÚN, por lo tanto, lo que interesa no es tal o cual ceremonia observada en un tiempo y espacio dados, sino discernir tras las actuaciones particulares (semejantes ritos en distintos lugares, los mismos ritos hechos por una comunidad), un conjunto sistemático de significaciones. Los signos rituales presentes en los NGUILLATÚN reunirían a este respecto cuatro particularidades que los diferencian de los signos lingüísticos. Primero, los soportes materiales de que hacen uso los signos del rito son múltiples. Se destacan los sonidos, los gestos, los desplazamientos, los objetos y sustancias. En segundo lugar, estas materias significantes, además de significar pueden tener paralelamente una utilidad de uso. Así su primera significación es la de poseer una función utilitaria. Por ejemplo, los sombreros que se depositan al pie del altar antes de orar en los NGUILLATÚN significan respeto a las divinidades con quienes se *hablará*; pero los sombreros son ante todo un medio de protegerse del sol. En tercer lugar, en los signos de que hace uso el rito, a diferencia de los signos lingüísticos, frecuentemente existe una relación motivada entre el significado y sus soportes materiales. Un ejemplo es la ofrenda de cereales (significante) en los NGUILLATÚN. Éstos no significan sólo *granos ofrendados* y no están allí porque evoquen solamente los demás granos, sino que representan bienestar y buen pasar (significado). En cuarto lugar, muchas de las unidades significativas del rito van más allá del mismo; constituyen un repertorio amplio de representaciones, la visión del mundo y de la sociedad en la cultura mapuche, no es exclusiva de los ritos (Gundermann 1981: 3-7).

Empero el rito del NGUILLATÚN entraña algo más: con él se reactualiza el mito y el vínculo con los *dioses*. La reactualización del mito en el NGUILLATÚN adquiere, a veces, un sentido explícito. Por ejemplo, en Isla Huapi (Lago Ranco), la ceremonia comienza con el viaje de una comitiva a la colina del TREN-TREN donde se efectúa un sacrificio a las

divinidades (dos de las cuales se *encantaron*, allí según la expresión local, después del diluvio). Su sentido implícito es más complejo. De acuerdo a Gundermann, las dimensiones cosmológicas y culinarias “muestran una organización formalmente idéntica al tipo de oposiciones con función mediadora (del) sacrificio. Así, por ejemplo, la isomorfía entre las oposiciones míticas fuego/agua, TREN-TREN / KAI-KAI, respecto de las oposiciones blanco/negro de las víctimas. Además permiten reunir en un gran haz de correlación oposiciones rituales del sacrificio y oposiciones míticas, y constatar que en el seno mismo de las víctimas y ofrendas, el intento simbólico del equilibrio se realiza plenamente” (1981: 117).

El mito del TREN-TREN y KAI-KAI es el argumento simbólico del rito del NGUILLATÚN. Allí se dice que si los hombres no quieren morir quemados (TREN-TREN se acerca peligrosamente al sol) o podridos (KAI-KAI, ama de la aguas, transforma a los hombres en peces), deben realizar un sacrificio. El rito reactualiza el mito como única posibilidad de alcanzar un equilibrio cósmico: evita así la amenaza quemante del sol (sequía) o de las aguas celestes (lluvias interminables) o terrestres (maremotos). Mito y rito explicitan así la responsabilidad cósmica de los hombres. De allí la urgencia de celebrar los NGUILLATÚN. La mayoría de los mapuches son conscientes de todo esto, sobre todo cuando señalan que las calamidades *naturales* se deben exclusivamente a la no realización del rito. El terremoto de 1960, por ejemplo, fue vivido como un castigo por el relajamiento del ADMAPU —cuya máxima expresión para los mapuches es el NGUILLATÚN— lo que provocó un reavivamiento ritual en todo el territorio mapuche, a tal punto que en la zona de la costa se actualizó el rito de un modo idéntico al mito: con un sacrificio humano.

En relación a este tema el pensamiento religioso mapuche merece ser discutido a la luz de la HIPÓTESIS de Girard sobre la víctima propiciatoria. La persistencia del mito del TREN-TREN y KAI-KAI y del rito del NGUILLATÚN parecen confirmar de forma directa lo ya señalado en la sección 1.4.1.2. Lo que queda ahora por resolver o aclarar es el elemento de interpretación alucinada sobre la víctima y sus perseguidores. En el marco de análisis de Girard esto es central: “La víctima debe ser transfigurada, *empeorada* a causa de su presunta responsabilidad en los desórdenes miméticos, y *mejorada* a causa de la reconciliación aportada por su muerte, reconciliación que se imputará a la omnipotencia de esa víctima, más allá de cierto nivel de alucinación de víctima propiciatoria. Por eso y en virtud de semejante alucinación puede generarse la extraña combinación de poder trascendental para la guerra y la paz, para el desorden y el orden, para el bien y el mal”. En otras palabras, la reconciliación de la comunidad, gracias a la inmolación de la víctima, no debe percibirse como un fenómeno mimético. De allí que “los episodios de inmolación de víctimas no se reproducen ni se recuerdan como realmente ocurrieron, sino como deben ser entendidos (mal entendidos) por la comunidad que ellos reunificaron” (1984: 15). Que la sociedad mapuche, entonces, se represente la necesidad de sus ritos de NGUILLATÚN bajo el postulado del ADMAPU, o de la responsabilidad cósmica, o de

un imperativo categórico de sus *divinidades*, es fundamental para que el sacrificio engendre todos sus efectos, siendo el más importante el de asegurar el orden (el sistema de diferencias que da a los individuos su identidad) y la paz.

Desde una perspectiva algo diferente podemos, a partir del rito, abordar los problemas de la reciprocidad y de la legitimación del trabajo (la oposición naturaleza/cultura) para la sociedad mapuche. Según Morandé, todo rito sacrificial consiste: 1) en la consagración de la víctima, es decir, su separación de la esfera de lo profano y su posterior introducción en la sagrada; la transformación de la víctima en “el representante de todos por la obra de una consagración que resulta convincente”; 2) la muerte en la víctima será “considerada como acto de reciprocidad y, en cuanto tal, liberación de la comunidad que paga, por medio de la víctima, su rescate, el precio correspondiente a lo recibido y que ahora es necesario devolver; y 3) la realización del ‘banquete sacrificial’, generaliza el valor realizado por la víctima... [la que] sacrificada en representación de cada uno vive después de su muerte en todos los miembros de la comunidad sacrificial que son reos de la sangre derramada” (1984: 100).

Ahora bien el “rito no tiene como por objeto formular el problema de la reciprocidad, sino realizarla como valor mediante la eficacia simbólica de la representación. No es la exposición de una teoría, sino la producción de un acontecimiento con sentido para toda la comunidad. La fuerza de su credibilidad no radica en la solidez o consistencia de la mitología que acompaña al rito, sino en la muerte vicaria, en la experiencia límite que significa su representación”. Así el rito tiene una función central: “al destruir el excedente o la riqueza acumulada legitimaba el trabajo para todo un nuevo ciclo quedando en suspenso, pero no negada, la realización del valor de la reciprocidad” (Morandé op. cit.: 101).

De este modo, con sus cultos de NGUILLATÚN la sociedad mapuche contribuye al mantenimiento del orden cósmico en la medida que, al destruir ritualmente las ofrendas y devolvérselas así a las divinidades, pueden reconciliar su trabajo con la naturaleza y con el orden divino, como también hacer efectiva la realización de la reciprocidad.

#### 2.4. Wetripantu

Aunque el NGUILLATÚN es un rito que se despliega en un tiempo predominantemente cíclico, recursivo (cada cuatro años en algunas zonas, cada año, en otras), puede efectuarse ocasionalmente en circunstancias especiales: desgracias *naturales*, sueños, etc. Hay, sin embargo, un día sagrado y festivo para los mapuches, el que es celebrado todos los 24 de junio: nos referimos al WETRIPANTU. Éste ha sido escasamente estudiado por los antropólogos, incluso Faron no lo menciona.

La expresión WETRIPANTU es traducida por Augusta como “Año Nuevo, el tiempo en

que vuelven a crecer los días hasta el día más largo; año nuevo político” (1916: 254). Titiev nos da la siguiente descripción del modo cómo se celebraba: “Cuando se acercaba el cambio de año cada lonko o cacique enviaba a sus werkenes (mensajeros) a invitar a mucha gente. Era costumbre que se incluyera a las hijas casadas, sus maridos y parientes políticos así como también a otros parientes y amigos personales. Los sirvientes del jefe preparaban grandes cantidades de comidas y bebidas favoritas y se esperaba que los invitados trajeran mucho pan y carne fresca pero nunca bebidas. Inmediatamente antes de la llegada de los visitantes, el lonko sacrificaba una oveja y oraba por paz y felicidad para él, sus seguidores y sus invitados. *Mientras rezaba, miraba el cielo, dirigiéndose al buen Dios NGENECHEN, a menudo llamado CHAU (Padre). Cada cierto tiempo él soplaba el PIMUNTUWE, un disco de piedra perforado, que los mapuches reverenciaban mucho y de vez en cuando desde un plato de madera salpicaba sangre de la oveja sacrificada. Se esperaba que los invitados se quedaran de dos a siete días... A pesar que estas reuniones incluían actividades religiosas, eran presididas por jefes seculares y no por MACHIS*” (1951: 94).

No obstante, para las MACHIS es también una fecha muy especial porque ese día renuevan ritualmente sus poderes (véase 2.5.). Igualmente, en algunas áreas se asocia con los ritos de imposición del nombre propio (Bunster 1968).

Es muy reveladora la conjunción entre las manifestaciones rituales mapuches y las campesinas, propias de la fiesta de San Juan: azotes de árboles, baños nocturnos, sacadas de suerte, comidas típicas, etc. Se puede hacer una historia de este proceso: el predominio ritual mapuche es sumergido —por decirlo así— por el campesino hispano-criollo, para continuar en los últimos años, gracias al accionar de organizaciones mapuches urbanas, con el florecimiento de lo mapuche en la celebración, rescatándose así lo propio de los rituales del solsticio<sup>8</sup>.

## 2.5. Machitún

Existe una amplia bibliografía histórica y contemporánea sobre este rito de *sanación* y de las personas, divinidades y poderes involucrados (Casamiquela 1964; Faron 1964; Grebe 1973, 1986; Gutiérrez 1984, 1987; Leiva 1991; Montecino 1984a; Métraux 1973; San Martín 1976, 1977).

La persistencia de este complejo sistema ritual es notable, sobre todo si se tiene en cuenta que desde el siglo XVII comenzó a ser duramente reprimido por las autoridades

<sup>8</sup>Véase Bunster 1968: 106-109, el folleto WETRIPANTU de la Sociedad Lonko Kilapan y la Sociedad Pelondungun, la Revista WE PEWN, N° 13, 1988 y más recientemente el folleto WE XIPANTU publicado por la Coordinadora de Instituciones Mapuches (1991).

españolas —civiles y religiosas—, tanto en la zona central como en la frontera y en el corazón mismo de la Araucanía<sup>9</sup>. También sorprende la perdurabilidad de su estructura interna, la que fue descrita por Pineda y Bascuñán a mediados del 1600.

Para numerosos autores, en la sociedad mapuche el ritual chamánico desempeñaría un papel mucho más importante en la vida religiosa que el rito del NGUILLATÚN. Los factores que llevan a tal afirmación son el rol desempeñado por su ejecutora (la MACHI) en la comunidad, y que en el NGUILLATÚN existan elementos vinculados directa e indirectamente a su figura: REWE, fuego sagrado, KULTRÚN, etc.<sup>10</sup>. Nuestra opinión es que estamos frente a dos complejos rituales con orientaciones, finalidades y simbolismos diferenciados. La MACHI tiene su lugar en el MACHITÚN, en el NGUILLATÚN ella se desempeña simplemente como concedora de las tradiciones (ADMAPU), (para más detalles véase la sección 3).

Una distinción fundamental entre NGUILLATÚN y MACHITÚN es que el primero es un rito sacrificial de consagración, mientras que el segundo carece de esta dimensión. Sin embargo, la MACHI es una *consagrada* por los *dioses* a la lucha contra las fuerzas del mal (WEKUFÉ). De allí la importancia que los mapuches le otorgan, ya que si bien el mal se significa en una persona concreta, no es menos cierto que afecta, por distintos motivos, al grupo en su totalidad<sup>11</sup>. Por otro lado, los *éxitos* de la MACHI en su lucha contra el mal evidencian o verifican la eficacia simbólica de la mitología y de los sistemas tradicionales de representación (Perrin 1988: 61)<sup>12</sup>.

### 2.5.1. La consagración de la machi

La consagración de la MACHI tiene dos fases. La primera es la de su iniciación propiamente tal, caracterizada por la *posesión del FILEU*. Según Alonqueo “el Pueblo Mapuche sabe conscientemente la existencia del bien y del mal en esta tierra... para mantenerlo en el bien y que sean fieles a su Dios, creó un conjunto de funciones bajo la vigilancia de su Espíritu de Poder y Sabiduría que se llama FILEU, quien mantiene encendida la llama del amor y busca el ser que desempeñará esta gran función de MACHI a través de los tiempos”.

<sup>9</sup>Dougnac 1981.

<sup>10</sup>Por ejemplo para Métraux “el MACHI o chamán es la figura dominante de la vida religiosa de los indios araucanos” (1973: 155). Para Rosa la MACHI es “el principal factor de cohesión social” de la comunidad (1972a y b). Incluso una organización mapuche, CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS, hace de ellas las depositarias de la tradición mapuche y por tanto forma parte de su Consejo.

<sup>11</sup>“Cuando se manifiesta la enfermedad en alguien, este mal tiene el carácter de afección colectiva por cuanto, por decirlo de alguna manera, la enfermedad compromete a todos los miembros de la familia y la comunidad. Este sentido arborizado de la dolencia se corresponde con la etiología, ya que, muchas veces, es una falta del grupo o de alguien del grupo la que ha anidado el estado mórbido” (Kuramochi. ms.).

<sup>12</sup>La MACHI es una *hermeneuta*, nada de lo que ocurra en una comunidad se le escapa, todo es interpretado, significado por ella, incluso hoy en día los PEUMA (sueños) (Nakashima 1990).

Por ello la persona debe estar “dotada de las siguientes condiciones: vocación o llamado divino; comprobada fehacientemente la voluntad de NGENECHEN de escogerla, (la que deberá pasar) por las siguientes etapas: a) Preconsagración (UTHRUFFPERMÁN); esta ceremonia ritual es el primer paso del llamamiento divino comprobado y señalado como MACHI; b) Consagración: hay tres categorías en este conjunto de funciones...que se caracteriza por el número de peldaños de su insignia o signo de distinción: KEMÚ-KEMÚ, de 4, 5, 6 y 7 peldaños. Cada peldaño significa un poder del FILEU, el Gran Espíritu del Poder y saber de NGENECHEN-Dios” (1979: 155-156).

Abramos un paréntesis para tratar dos puntos. El primero es referente al FILEU (o VILEO). Alonqueo precisa en otro lugar que el FILEU es, además, el Espíritu de un antepasado MACHI que se encarna en “ella para mantener la cadena de oro que sirve de unión entre ella y sus antepasados que tenían ese orden” (op. cit.: 170). Esta contradicción o confusión entre “espíritu de Dios” y *espíritu de un antiguo MACHI*, ha sido analizada *históricamente* por Métraux: “El ser sobrenatural, o más exactamente los seres sobrenaturales que se invocan, son el o los VILEO, MACHI del cielo. Este nombre nos es familiar. Un VILEO es un chamán que se distingue en el arte de diagnosticar la causa de las enfermedades. Las oraciones se dirigen, pues, a los chamanes del cielo, que velan sobre sus colegas terrestres y los asisten en sus tratamientos. Bajo la influencia cristiana éste o estos chamanes celestes han cedido el paso a un personaje más augusto: El Dios Padre, El Creador, El Dominador; etc. Pero este Dios, NGENECHEN, es designado por epítetos que hacen de Él una especie de chamán todopoderoso, jefe de la cofradía... La diferencia entre VILEO y Dios es imperceptible y no tiene más que un carácter histórico. Este análisis demuestra que bajo la acción del cristianismo los espíritus tienden a ser asimilados al Dios cristiano” (1973: 177).

El segundo punto se refiere a lo que Alonqueo llama “vocación comprobada fehacientemente”. Lo que está detrás de esta afirmación es la duda, siempre presente en toda MACHI “...en cuanto a la identidad del ser sobrenatural que la ha designado. De lo contrario, ¿cómo explicar la insistencia con la cual estas MACHIS proclaman en toda ocasión que sus oraciones proceden de Dios que las ha escogido?” (Métraux op. cit.: 165). En otras palabras, en materia de revelaciones sobrenaturales, para los mapuches (basta leer el texto de Coña 1973), toda prudencia es poca.

Cerremos este largo paréntesis y volvamos a los ritos consagradorios de la MACHI. Cuando la MACHI ya ha alcanzado su consagración deberá actualizarla cíclicamente. Es el “aspecto operacional de la renovación del REWE”, el que tiene dos manifestaciones rituales:

“1. La renovación de ramas que se hacen normalmente en el Año Nuevo Mapuche, que ocasionalmente coincide con la celebración de San Kuann o San Juan, que se celebra el 24 de junio;

“2. La renovación del KEMÚ-KEMÚ, el palo labrado con peldaños que se plantó y se

comenzó a usar el día de la consagración, como insignia del poder y se renueva cada 5, 6 y 7 años cuando hay alguna circunstancia especial que aconseja hacerlo”<sup>13</sup>.

### 2.5.2. El rito chamánico

Pasemos ahora a detallar algunos aspectos del rito chamánico de curación. Se podrían distinguir tres *subsistemas*: a) diagnóstico del mal; b) expulsión del mal y c) revelación *sobrenatural* sobre la sanación. En cada uno de estos sistemas intervienen “agentes sobrenaturales”.

#### a) Diagnóstico del mal.

La MACHI se vale de distintos medios para conocer el mal que aqueja a una persona. Lo puede hacer a través del examen de la orina del paciente, la que se le entrega en un frasco de vidrio transparente. Ella “agita el líquido y observa la forma que toma el remolino. El color, la consistencia, incluso el olor, ayudan a la MACHI a formarse un cuadro clínico exacto del paciente en consulta” (Gutiérrez 1987: 110).

El mal también puede ser reconocido por los signos misteriosos o extraordinarios que hayan observado el enfermo o sus parientes: “quebradura de las extremidades en un animal, llamaradas de fuego observadas por los vecinos en el techo de la ruca, una gallina que se mueve dibujando círculos concéntricos, la pérdida de animales, el descubrimiento de huevos podridos enterrados cerca de la casa, etc.” (Gutiérrez 1987: 110). En Alto Biobío las personas que han sufrido de PERIMONTÚN generalmente se enferman (Sánchez 1988: 300).

Otro medio utilizado es por contagio del mal a los animales. Por ejemplo, un cordero es colocado encima del aquejado, posteriormente se mata el animal examinándosele sus entrañas (Augusta 1936: 30-31); se hace sudar un caballo; el aliento del animal y del enfermo se conjuntan; la MACHI auscultará el primero para reconocer las causas que aquejan al segundo (Housse 1940).

Asimismo, el mal se reconoce por revelaciones del más allá. Esto es posible por un rito llamado PEWUTÚN, donde interviene la MACHI con todos sus instrumentos para comunicarse con las *divinidades*. Con una prenda del enfermo —generalmente una blusa o una prenda íntima— realiza una serie de cantos y oraciones para terminar en un trance; su ayudante interpretará *sus* mensajes. Se le considera con el “más complejo e infalible pronóstico respecto de las causas que han producido la enfermedad” (Gutiérrez 1987: 110).

#### b) Expulsión del mal.

Los ritos que se desarrollan en esta fase pueden ser caracterizados de exorcismo.

<sup>13</sup>El ritual de renovación del REHUE tiene como nombre NGEIKUREWEN. Según San Martín, se haría cada cuatro años (1976: 203).

Conforman una buena parte del ritual chamánico, que dura generalmente dos días. Para algunos autores comenzaría con un *PILLANTÚN*, un *rito simple y solitario*, que realiza la *MACHI* con sus instrumentos (*KULTRÚN*) en la madrugada (Gutiérrez: 111).

Ya frente al enfermo la *MACHI* comienza con una *plegaria inicial*, dirigida a las divinidades principales (*FUCHA CHAU*, *KUSCHE ÑUKE*, *WECHÉ WENTRU*, *ILCHA DOMO*), al *Dios de las cascadas de aguas puras y cristalinas* y al *Dios de MACHI, Madre de MACHI*; también se dirige a la familia y parientes del enfermo para señalarles que “he llegado hasta aquí con el mayor respeto... no me gusta atropellar” como también que su elección como *MACHI* fue hecha por *vosotros, Padre y Madre* (Alonqueo 1979: 163).

Concluida esta plegaria se da inicio a la curación propiamente tal con una *oración-canción* llamada *NGILLATHUÑMANKUTHRAN*, la que tiene distintos momentos: *oración de fricciones*; *oración de exorcismo*, donde se conjura al diablo para que abandone *el cuerpo de la criatura de Dios*; *invocación a Dios*, para pedirle “más refuerzos y la acción directa de la mano de Dios”; “*impetración a Dios* para que le mande el espíritu de fortaleza para recibir sus inspiraciones y su revelación de lo que motiva la enfermedad... y le revele los remedios virtuosos”; *intervención del DUNGUMACHIFE* y de los “*lanceros armados de lanzas o escopetas y sables*”. En este momento juegan un rol destacado los parientes y vecinos del (la) enfermo(a). Todos están en *pie de guerra* para expulsar al *WEKUFÉ* del enfermo; el *DUNGUMACHIFE* y la *MACHI* dialogan para hacer intervenir activamente a los parientes en la lucha contra el mal; la oración concluye con una recitación de conjuros, acompañada de fricciones del cuerpo de la enferma con hierbas medicinales deshojadas (Alonqueo 1979: 165-168)<sup>14</sup>.

#### c) Revelaciones *sobrenaturales* sobre la sanación.

Terminada la fase anterior comienza el *KUIMÍN*, o éxtasis de la *MACHI*, el que tiene, según Alonqueo, dos partes: 1. *KONPAPÉLLÜN*, posesión del espíritu del *FILEU*, en cuya conjunción a la *MACHI* se le hacen *revelaciones saludables*; 2. *WULDUNUTHUN*, transmisión de las revelaciones del *FILEU* a la familia del enfermo (comprende también la desposesión de la *MACHI* del espíritu del *FILEU*)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>En este sistema pueden ser colocados los ritos que San Martín (1976) llama *ritos eliminatorios*: 1. *WÜRKÜL-AWEN-ÜN* (tomar remedio); 2. *NGÜLER KUTRAN-ÜN* (masajear el cuerpo del enfermo); 3. *FOYE WENCHE WEMÜ WÉKUFÜ* (espantar superficialmente el espíritu maligno con el foye); 4. *KULTRUNG WENCHU WEMÜ WÉKUFÜ* (espantar superficialmente el espíritu maligno con el *KULTRUNG*).

<sup>15</sup>San Martín distingue en esta parte los ritos:

1.) preparatorios “para la acción terapéutica del *MACHI PÜLLÜ*”:

—*LLAFÜLMACHIN*: darle fuerza a la *machi*.

—*PENTUKUWÍN*: saludar.

—*RAMTUKAN CHEM KUTRANGEN*: preguntar por la enfermedad.

—*NGILLATÚN PÜTREMMEO*: oraciones con ofrenda de cigarrillos.

2.) eliminatorios:

—*KULTRUNGUN KA KÍMIN*: tocar el *KULTRÚN* y caer en trance.

En esta fase la MACHI hace uso de su REWE, al subir en él explicita el viaje de su “alma” a la tierra de arriba, su comunicación con ese otro mundo: su *cuerpo humano es el vehículo de lo sagrado*, los dioses se encarnan, *cabalgan* al fiel, le imprimen estremecimientos y brincos, le prestan su voz (Heusch 1973: 255).

En los estudiosos subsiste una duda sobre este *encuentro* de la MACHI con lo *sobrenatural*. Para Alonqueo la posesión es clara, lo mismo que para Kuramochi: “En el trance, el espíritu de lo alto, escuchando los ruegos, baja a la tierra de lo alto: WENUMAPU, y se incorpora a la mente, al Ser del MACHI para poder comunicarse. Desde este momento el MACHI ya no es persona, es otro ser: alguien con un espíritu de lo alto dentro de él, el cual transmite, cantando, su mensaje” (ms). Para San Martín se trataría más bien de un viaje del espíritu protector de la MACHI (“MACHI PÜLLÜ”) al PUELMAPU (1976: 192)<sup>16</sup>. La argumentación de Gutiérrez es confusa: nos habla, por un lado, de que las futuras aprendices de MACHI son posesionadas por *espíritu de MACHI* —el que, al parecer, se conservaría como un espíritu protector o auxiliar (lo define como “PILLÁN”)— y, por otro lado, la MACHI tendría el poder de “transportarse a las regiones de los espíritus” (1978: 107), momento en que quedaría *sin alma*. Para Métraux cuando la MACHI cae en trance es “poseída por un espíritu al que se le interroga sobre el fin de la enfermedad, y al que se le implora socorro” y también es el momento en “que sube al cielo para recibir de mano de Dios o de un ser sobrenatural el o los remedios de los que se servirá” (1973: 194)<sup>17</sup>.

---

—KULTRUNG WALLO WEMŪ WEKUFŪN INA KUTRAN DOMO: corretear el espíritu maligno alrededor de la enferma.

—NGŪLER KUTRAN-ŪN: masajear el cuerpo del paciente.

—CHOMADWE KÉTRAL: tizones encendidos (1976: 180-184).

<sup>16</sup>Manquilef en su obra, COMENTARIOS DEL PUEBLO ARAUCANO, define al KŪMIN como un baile estático: “al practicarse el KŪMIN la machi y al quedarse dormida, el cuerpo tiritita; pues está sin alma. Ésta recorre presurosamente las regiones en busca de las revelaciones que hará a sus oyentes. A fin de que su PÜLLŪ regrese pronto, el ayudante efectúa el baile denominado LLAÑKAÑ. Estos dos bailes marchan siempre unidos en las cuestiones míticas y mágicas del araucano” (1914: 174).

<sup>17</sup>Algunas observaciones. Para Heusch el chamanismo pertenecería al dominio de la magia: “el chamán rivaliza con los dioses, los combate a veces, los engaña, asciende hacia ellos en un movimiento de orgullo que hace de él como el igual o el rival de los dioses” (1973: 257). Nos parece que estas observaciones no serían pertinentes para el caso mapuche, sobre todo cuando las MACHIS insisten en su elección y posterior apoyo por la divinidad. Al parecer las cosas no fueron así en el pasado. El padre Rosales, en el siglo XVII, constata justamente un chamanismo que tenía a rivalizar con los dioses. Es posible que este cambio tenga su origen en la evangelización, cuestión ya señalada por Métraux.

Una segunda observación se refiere al término posesión. Heusch ha insistido en que no se debería usar este concepto para el caso del chamanismo, en la medida que se “opone en bloque al chamanismo en esto: el chamanismo se nos aparece como un ascenso del hombre hacia los dioses, una técnica y una metafísica ascensionales; la posesión es un descenso de los dioses y una encarnación” (1973: 260). En el caso mapuche se darían, a nuestro juicio, las dos situaciones. La posesión de la MACHI está más cercana a una revelación, ya que el *espíritu* que se apodera de su cuerpo no sustituye su alma por otra (como es normal en los cultos de posesión africanos).

Ya se trate de una u otra modalidad lo importante es que ella recibe un conocimiento, un poder, que le permite curar a las personas. Este conocimiento —los remedios a usar<sup>18</sup>— proviene de las divinidades, ya sean éstas antiguos espíritus de MACHIS, de un espíritu protector o de NGENECHEN.

d) ¿Qué fue del KALKU?

En el pasado reciente la sociedad mapuche determinaba con precisión quién era el que había causado la enfermedad o la muerte de las personas y/o animales, o dañado a los sembrados. Generalmente esto lo hacía la MACHI. La venganza de las familias afectadas era mortal, desencadenándose así la violencia. No obstante, una *junta*, encabezada por uno o más LONKOS, practicaban un rito donde el acusado asumía su papel de víctima sacrificable y era inmolado por toda la comunidad<sup>19</sup>. Con ello a la violencia se le ponía fin. Demás está destacar la importancia de estos ritos para la sociedad mapuche ya que, al igual que el rito del NGUILLATÚN permiten domesticar la violencia interna.

<sup>18</sup>Las plantas medicinales están categorizadas de forma casi homóloga con la etno-taxonomía de las enfermedades. Grebe pudo ordenar así 65 plantas en: REKUTRAN, WEKUFETÚN, KALKUTÚN, KISKUTRÁN y KONTRA-LAWEN (sf).

<sup>19</sup>A modo de ejemplo transcribimos el relato del siglo pasado, hecho por un Capitán de Misión, el que asistió al juicio de una mujer acusada de haber dado muerte al hijo de un cacique: “El día que me indicó el padre misionero, me dirigí al lugar donde se debía realizar el juicio. Se habían reunido allí más de quinientos indígenas. Unos estaban sentados en el suelo sobre sus piernas cruzadas y los demás echados a lo largo sobre la tierra. Después de un rato se alzó la voz. Era el cacique Antipán que, según las costumbres, mandaba a todos los presentes formar un gran círculo en cuyo centro debía llevarse a cabo la feroz ceremonia. Hecho el círculo, el cacique se dirigió a todos para decirles que la adivinación del adivino había descubierto al autor de la muerte... y que la culpable se hallaba presente. Por esto creía necesario hacerlo venir delante de él para interrogarlo. Enseguida, llamando a una muchacha de 16 años, le preguntó si era cierto que ella había envenenado al hijo del cacique. Sí, respondió ella con simplicidad. Y tú, ¿sabías que merecías la muerte por este crimen? Sí, lo sabía, contestó ella con igual simplicidad, añadiendo que su propia madre la había inducido a cometer ese crimen. Se hizo venir a la madre. Ésta se disculpó con astucia, conservando una admirable sangre fría, lo que le valió quedar absuelta por sus bárbaros jueces. Terminadas estas breves interrogaciones se hicieron los preparativos para el suplicio. Se plantaron dos postes en medio del círculo, que en su extremo superior tenía una especie de abertura. Encendieron cuatro fuegos cerca de esos postes. Desnudaron la víctima y la ataron de pies y manos a un palo que acomodaron sobre la abertura de los postes. Al calor del fuego bailaban y saltaban los indígenas, gritando desaforadamente. Entre tanto se iba quemando la piel de la muchacha... La infeliz exhaló su último suspiro, y sin un solo gemido... Ya estaba terminando aquella terrible tragedia, y algunos indios ya se iban a retirar, cuando la madre de la víctima, pálida y temblorosa se presentó delante de aquel bárbaro juez y con palabras entrecortadas y en voz baja y trémula le dijo al juez estas palabras: “Escucha, la culpable soy yo... fui yo la que preparó el veneno; mi hija era inocente. Fui yo quien la induje al crimen y ella no sabía lo que estaba haciendo. Tú me la has arrebatado, tú me la has convertido en un carbón”... El cacique llamó nuevamente a la gente... la ejecución se hizo en medio de tremendos aullidos de los presentes” (Escritos del padre Adeodato de Bolonia, Archivo General de Misiones Capuchinos, Roma, carpeta N, ff.127 y ss. Este mismo relato se encuentra en libro L'ARAUCANÍA, MEMORIE INEDITE DELLE MISSIONI DEI FF.MM. CAPPUCINI, Tipografia Vaticana, Roma, 1890).

Como lo hemos señalado más de una vez, la sociedad mapuche está tensionada por la lucha entre las fuerzas del bien y del mal. La muerte de personas desencadena este conflicto a gran escala, sobre todo porque la muerte no puede haber sido provocada sino por un mortal, por un brujo (KALKU). La búsqueda del responsable tñe toda la vida cotidiana, todos son potencialmente sospechosos (en las crónicas del siglo pasado se menciona incluso a las guaguas). Cuando la comunidad lograba un cierto consenso respecto a quién fue el culpable se daba inicio a la junta ritual, en la que operaba la doble sustitución propia a todo sacrificio: “la primera, la que jamás se percibe, es la sustitución de todos los miembros de la comunidad por uno solo; se basa en el mecanismo de la víctima propiciatoria. La segunda, única exactamente ritual, se superpone a la primera; sustituye la víctima original por una víctima perteneciente a una categoría sacrificable. La víctima propiciatoria es interior a la comunidad, pero la víctima ritual es exterior, y es preciso que lo sea puesto que el mecanismo de la unanimidad no juega automáticamente en favor suyo” (Girard 1983: 110).

El hecho que la muerte (la violencia) sea provocada por una persona de carne y hueso (la que sólo a posteriori será clasificada como KALKU, es decir, como víctima sacrificable) impide que los objetos que la MACHI pretende extraer del cuerpo desempeñen el papel de la víctima propiciatoria<sup>20</sup>. En otras sociedades, esto es posible porque los objetos son presentados por el chamán “como la causa de todo el mal” (Girard 1983: 91).

Pero ¿qué sucede actualmente? Dichos ritos no existen, por tanto al subsistir el conjunto de creencias sobre el mal y sus consecuencias (mimesis de apropiación), la violencia, los conflictos vengativos, merodean dentro de la comunidad sin que se logre identificar a una víctima, lo que permitiría expulsar la violencia. El recurso a los tribunales de justicia chilenos está vedado para este tipo de casos. Si se accediera es posible que la amenaza de la venganza se alejara. Hemos sugerido en otra parte que el crecimiento de los grupos pentecostales representa una solución a este problema (véase el Cap. v).

### 2.5.3. *Algunas consideraciones sobre el machitún*

La ambigüedad que sufre la MACHI proviene del abandono que hace de su condición humana ordinaria en su viaje al más allá o de la posesión que sufre. Por ello se carga de potencia numinosa (de lo insólito y de lo extraordinario) transformándose en un personaje ambivalente. A su vez, el contacto personal con las fuerzas y espíritus del mal que ella combate “hace que la gente tema a determinadas MACHIS como malhechoras potenciales, como capaces y sospechosas de brujería” (Faron 1969: 245). Su aceptación en la comunidad no se debe tanto a su integración al grupo, sino a que lo protege colocándose

<sup>20</sup>Esta es la interpretación que se encuentra en la ponencia de Luca Citarella “Una visión antropológica del problema de la salud mental: el caso mapuche”, 1991.

fuera de él. De este modo la MACHI es una especie de sacrificado por la comunidad a la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, gracias a su contacto con las fuerzas numinosas (Cazaneuve 1972).

En la *geometría del alma* mapuche hay una dialéctica de la posesión: con una dimensión positiva (FILEU) que da origen a la MACHI, y otra negativa (WEKUFU), que da origen al “enfermo”. Sin embargo, en ambos casos hay enfermedad. La primera se supera con los ritos de consagración y de renovación; la segunda, por los ritos del MACHITÚN. Estos últimos se despliegan en el ámbito del exorcismo con vistas a la des-posesión del WEKUFU del cuerpo del enfermo. Esto queda muy claro en las fases del ritual donde se conmina al WEKUFU a que salga del cuerpo del enfermo. Las metáforas de las oraciones son de guerra:

“Dios Eterno y Soberano y Todopoderoso, dueño del poder de las armas y lanzas y de los instrumentos bélicos con que combatir a tu enemigo. Debes tomar tu lanza de oro y debes hacer uso de ella contra el pérfido enemigo, el empedernido enemigo que continuamente te busca el odio y continuo combate. Por esta razón, te pido, Señor, que tomes tu lanza de oro para correr al enemigo y lo expulses para siempre y en definitiva lances al diablo con su pestilencia” (Alonqueo 1979: 135)<sup>21</sup>.

En el plano del simbolismo encontramos diferencias notables entre el rito del NGUILLATÚN y el MACHITÚN. Si en el primero prevalece una clasificatoria transparente, determinada por conceptos y categorías; en la segunda, en cambio, predomina un simbolismo compuesto por formas y seres fluidos y caóticos y a “lo sumo tocados de una vaga fabulación cuando se los imagina en figura de demonios” (Cazaneuve 1972: 188).

El discurso chamánico juega un papel central en la curación. Los mapuches distinguen, según Grebe, cuatro categorías:

“1. El LLELLIPÚN es una recitación ritual introductoria que se desarrolla de acuerdo a esquemas logogénicos en el ritmo de inflexión tonal de la palabra.

2. El NGILLATUÍNMA es una recitación ritual dramática que cumple, a menudo, una

<sup>21</sup>La analogía con la guerra, con la lucha, está presente en los WEICHAPE o “guerreros armados de lanzas y otras dos personas que los acompañan”. Para Alonqueo toda MACHI debe usar a estos guerreros para expulsar el mal. Sus gritos y sonajeras “simbolizan fuerzas y alientos” para la machi (1979: 160). También, uno de los colores con que es pintado el KULTRÚN de la MACHI, el rojo, “trae AUKÁN” (guerra o pelea). Si bien es cierto que los “dioses” del canto de las machis —MELITAYILTUFE— son divinidades menores, no lo es menos que ellos “aparecen en el panteón mítico mapuche en el mismo nivel jerárquico de los dioses guerreros (MELI WEICHAPE), los dioses de la rogativa (MELI NGUILLATUFE) y de los cuatro puntos cardinales” (Grebe 1973: 32).

Rosa (1972a y b) y Kuramochi (sf) han señalado ciertas analogías entre la *lucha* de la MACHI y las *luchas* de los mapuches contra el huinca. Para el segundo, las “guerras religiosas son más largas y enconadas, según lo muestra la historia. Y aquí está, en los MACHIS que siguen siendo elegidos y que siguen actuando en bien de la gente, la actualización constante de este enfrentamiento cubierto por un impulso hacia la identidad enfrentada a otra nación”.

función exorcista para ahuyentar a los WEKUFES. Suele representar un combate entre el CHAMÁN y el WEKUFÉ.

3. El MACHI-ÜL es el cántico ritual por excelencia, vehículo de comunicación del proceso terapéutico y del CHAMÁN con sus dioses, espíritus auxiliares y CHAMANES difuntos, con el WEKUFÉ y el paciente.

4. El TAYIL es un cántico al cual se le atribuye origen divino, transferido por los dioses a la MACHI durante el sueño iniciático. Es un medio de comunicación trascendente por tener el poder de bajar a los dioses y espíritus desde el WENUMAPU hasta la tierra; y asimismo, desencadenar el trance estático” (Grebe 1986: 49).

Uno de los instrumentos de la MACHI —el principal— ha sido objeto de numerosos trabajos. Nos referimos al KULTRÚN (el término más usado, que puede ser traducido como tambor) o KAWÍN-KURRA (fiesta de piedras, aludiendo con ello el choque de los objetos interiores del KULTRÚN). Su simbolismo, para Grebe, estaría definido por una “síntesis dialéctica del universo” (véase 1.2), que “resume los componentes cósmicos y terrestres, materiales e inmateriales” (1973: 27). Para Armando Marileo también el KULTRÚN daría cuenta del particular esquema de la divinidad y del cosmos de los mapuches: los cuatro componentes de la familia creadora —FÜCHA CHAU, KUSE ÑUKE, WECHÉ WENTRU y ÜLCHA DOMO— se “encuentran graficadas en la superficie del KULTRÚN y representado por un pequeño círculo y en su alrededor por cuatro semicírculos, es decir, por el sol y cuatro medias lunas. El sol y la luna al estar ubicados en el WENUMAPU, en lo sagrado, sitio del bien o KÜME NEWEN se considera parte de la creación, elemento exclusivo para beneficio del hombre y que en cada uno de ellos está presente el Padre del WENUMAPU a través del KÜME NEWEN y KÜME PÜLLÜ, por tal razón al ANTÜ (sol) es considerado Padre, o mejor dicho allí habitan los cuatro componentes de la familia, al igual que en el KÜYEN (luna) (sf)”.

El KULTRÚN, manejado por la MACHI, tiene poder curativo: “se asusta el WEKUFÉ con ellos. Se asusta dentro del enfermo. Se va corriendo el WEKUFÉ a otra parte. Con canto y KULTRÚN se va el KUTRÁN (enfermedad) y WEKUFÉ” (Grebe 1973: 31). También se le asignan “propiedades diagnósticas y profilácticas. En el PEWUTÚN (ritual de diagnóstico), se aplica el toque de KULTRÚN sobre alguna prenda interior blanca del enfermo colocada al sol. Mediante este acto, se cree que el instrumento contribuye a captar e identificar la etiología y síntomas de la enfermedad, facilitándose así su diagnóstico. Se utiliza, asimismo, su toque para prevenir la llegada de la enfermedad a un hogar o a un posible enfermo, evitándose que el espíritu maligno tome posesión del enfermo” (Grebe op. cit.: 31).

## 2.6. Nuevas expresiones rituales

En la literatura antropológica son mínimas las referencias a la celebración y participación de los mapuches en ritos y festividades religiosas *huincas*. La excepción es la obra de Ximena Bunster, cuya investigación fue desarrollada en siete comunidades de Quepe, entre los años 1961-1965. La autora describe el calendario anual de ceremonias. Se incluyen no sólo los ritos de NGUILLATÚN, sino también fiestas como: Año Nuevo, San Juan (junio), las Cármenes (julio), San Francisco (octubre), Todos los Santos (noviembre) y Pascua (diciembre) (1968, Cap. iv). En el área huilliche predominan los cultos *marianos*: la Virgen de la Candelaria (febrero), de Lourdes (febrero), Día del Tránsito (agosto), de las Mercedes (septiembre), la Purísima (diciembre) (Foerster 1985a, Cap. iv). Entre los pehuenches de Alto Biobío: San Sebastián (20 de enero y 20 de marzo); Cruz de Mayo (3 de mayo); San Antonio (13 de julio); las Cármenes (16 de julio); San Juan; San Pedro; Tránsito; San Roque (16 de agosto); Santa Rosa; San Francisco; Día de los Muertos (1 de noviembre) y la Pascua.

Sólo entre los huilliches las celebraciones a los Santos —los *patrones* de las Iglesias— sobrepasa el ámbito de los núcleos familiares, congregando a numerosas comunidades el día de su devoción.

En torno a los cultos de San Sebastián y de la Candelaria es donde encontramos una mayor presencia o participación mapuche. Su *fama de milagrosos* (para la salud de las personas) es compartida por amplios sectores. El pago a los *favores* se realiza bajo la modalidad de la manda.

El calendario religioso mapuche se ensambla con el de la religiosidad popular campesina, compartiendo ambos su sentido ritual, comunitario y festivo. Son estas dimensiones las que posibilitan el *encuentro*; pero, también y en menor grado, la simbólica de la Virgen y de los Santos como mediadores equivalentes a los antepasados entre los mapuches. No obstante, en algunas zonas se han desarrollado cultos alternativos a los católicos. Por ejemplo, en el día de San Sebastián las comunidades de los alrededores de Lumaco y Purén peregrinan a Piedra Santa (Foerster 1985b). Por otro lado, al ser ordenadas las fiestas en un ciclo, se conserva una de las facetas de la comprensión tradicional del tiempo indígena: el ciclo agrícola. En este punto es notable la síntesis entre San Juan (24 de junio) y el WETRIPANTU, Año Nuevo mapuche.

De los sacramentos católicos, el bautismo es el más requerido (Foerster 1991a). Su simbólica purificadora puede ser captada por la siguiente relación: los PERIMONTÚN se producirían por el contacto con un *espíritu malo*, que perturba profundamente a la persona: “Antes pasaba eso —el PERIMONTÚN— porque había personas que no tenían agua (NGEKELAI TA CHE TA TUKUKOLELU), entonces esa alma (INAMONGEN) no subía a la Gloria, sino que quedaba en la tierra, en la oscuridad (DUMIÑNAUKI), penando para siempre”

(Sánchez 1988: 301). La manera de exorcizar el PERIMONTÚN es a través de la *señal de la cruz*. LOS PERIMONTÚN habrían disminuido por efecto del ritual bautismal<sup>22</sup>.

Lamentablemente, carecemos aún de investigaciones detalladas sobre la “aculturación” religiosa en este plano, que nos permitan profundizar los “encuentros y desencuentros” entre la “fe” indígena y la fe popular.

### 3. LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS MAPUCHES

RAKIDUWAMMAKEN TAÑI BACI WYNEN PU CE  
PEÑMAKEFIÑ ÑI GE LELIWVL NIELU XIPAPEYVM  
ANTV

Pienso en mis antepasados muertos  
Veo sus ojos vueltos hacia el Oriente

ELICURA CHIHUAILAF

#### 3.1. La comunidad ritual

No existe rito sin una comunidad de fieles, como tampoco una comunidad religiosa sin su correspondiente ritual. En palabras de Mauss (1970), “no hay ningún sistema coherente de creencias que no se haya ligado, necesariamente, a otro sistema también coherente de personas”. En la sociedad mapuche los ritos —descritos en los apartados anteriores— son la única instancia capaz de convocar y estructurar a amplios agregados (familias, linajes, comunidades). Ninguna otra institución goza de este privilegio. Es esta realidad la que permite afirmar la vigencia de las representaciones y de las prácticas religiosas mapuches.

##### 3.1.1. *La comunidad ritual en los ritos del NGUILLATÚN y del AWN*

La relación entre comunidad y religiosidad ha sido analizada por Faron a través del concepto de “congregacionalismo ritual”. Ésta es una institución comunal que se constituye con agregados sociales que están estructurados por relaciones parentales. Así NGUILLATÚN y AWN descansan en obligaciones “sostenidas entre los grupos de linaje, relaciones que implican la participación regular de unidades en una congregación ritual de muchas reducciones. Esta reunión tiende a coincidir con la expresión regional del

<sup>22</sup>Gilberto Sánchez, comunicación personal.

sistema de matrimonios matrilaterales, es decir, de los grupos de donadores y receptores de mujeres” (Faron 1969: 243).

Según Faron, esta coincidencia entre los linajes relacionados por el operador matrilateral y la congregación ritual se produjo sólo después del establecimiento del sistema de reducciones. Efectivamente, este investigador ha insistido en que desde que se inmovilizaron en pequeñas reducciones, a finales del siglo XIX y principios del XX, los linajes aumentaron sus miembros, su estabilidad y su significación social. Se cristalizó entonces el principio de unidad corporativa de los linajes. Los resultados más significativos de estos cambios son dos: 1º que el NGUILLATÚN será realizado por unidades mayores que las familias extendidas, y 2º que la veneración de los antepasados deja de ser local para abarcar ancestros más generales (1964: 104).

El vínculo entre la estructura de la sociedad mapuche y los ritos públicos, según Faron, confirma la hipótesis de Durkheim de que ritos y creencias “revitalizan a la comunidad y contribuyen a la integración social” (1964: 107).

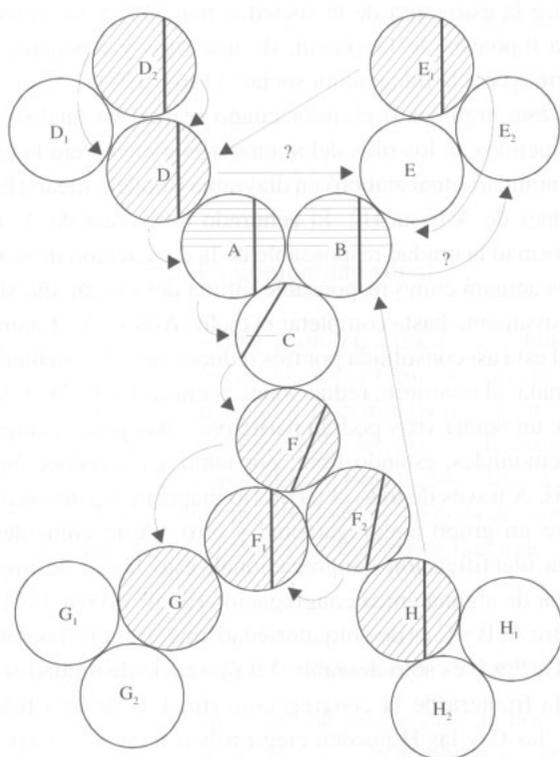
Para verificar este argumento el autor citado realizó un análisis detallado de los agregados comprometidos en los ritos del NGUILLATÚN y AWN. Para la comprensión de la estructura de la comunidad ritual elaboró un diagrama (modelo ideal) (Fig. 5). En él están indicadas reducciones de A hasta H2. El achurado horizontal de A, B y C sirve para mostrar que ellas forman la unidad responsable de la conducción de NGUILLATÚN. Una de las tres reducciones actuará como responsable última del rito; al año siguiente le tocará a la otra y así sucesivamente hasta completar el ciclo (A-B-C-A). La unidad básica de la congregación ritual está así constituida por tres reducciones. Ahora bien, esta agrupación tripartita no es cerrada, al contrario, reducciones vecinas (las D, las E y las F) enteradas de la realización de un NGUILLATÚN podrán participar: “hay poca o ninguna coincidencia de actividades ceremoniales, estando libre, por tanto, cada reducción para asistir a la celebración de otras. A través de todo el territorio mapuche existen series de tales ciclos ceremoniales. Entre un grupo congregacional y otro ocurre coincidencia ceremonial, pero, a causa de la identificación congregacional, esto no es de importancia para la participación regular de alguna única congregación ritual” (1964: 112).

La relación entre A, B y C es de obligatoriedad, mientras que las del conjunto A-B-C con los conjuntos D, E y F es sólo deseable. La presencia de unidades G y H sólo sirve para mostrar que la frontera de la congregación ritual es de una fidelidad mixta. En palabras de Faron “las G y las H pueden elegir asistir a un NGUILLATÚN realizado en la reducción C... y si pertenecen a diferentes esferas rituales (no bosquejadas en el diagrama) su asistencia a una celebración, sea en el ciclo A-B-C o en el F-F1-F2 es puramente opcional. Ellas tenderían a asistir a un NGUILLATÚN realizado por las F más a menudo que aquellas de la unidad A-B-C” (op. cit.: 113).

El sector mayor de los achurados de cada reducción representa al linaje determinante y, el menor a los linajes subordinados. Las flechas de la figura indican los lazos matrimoniales pautados por el sistema matrilateral (casamiento preferencial con la hija

del hermano de la madre, es decir, con la categoría de las ÑUKE). Ahora bien, esta situación tiende a cerrarse al interior de las congregaciones: “la mayor parte de los matrimonios contraídos una generación atrás y durante los últimos diez años caen dentro de la congregación ritual” (Faron 1964: 119). Uno de los factores explicativos para este nexo sería el sistema de moralidad religiosa.

La bisección de los achurados está hecha también para recordar que el linaje dominante lo es tanto por el mayor número de sus miembros como por sus derechos territoriales. En el NGUILLATÚN esto se expresa en que el linaje dominante aporta “los principales funcionarios rituales” (entre ellos el NGUILLATUFE) los que tomarán las deci-



Faron 1964 : 110

siones más importantes acerca de la realización, como también se preocuparán de gran parte de los detalles de la organización y de hacer las mayores contribuciones de alimentos y animales para el sacrificio (Faron 1964: 121).

El papel más destacado en el NGUILLATÚN lo desempeña el NGUILLATUFE, a tal punto que Faron lo calificó de sacerdote ritual. Él dirige la ceremonia y, aunque no tiene poderes especiales propios, su figura “simboliza la conexión entre los vivos y los dioses-antepasados”. Cada reducción tiene su propio *jefe-sacerdote*. Su liderazgo ritual está garantizado por su saber y habilidad ritual, como también por tener en sus manos el poder político (es el heredero directo del fundador del linaje dominante de la reducción). Cuando se lleva a efecto un NGUILLATÚN, que compromete a varias reducciones (en el diagrama A-B-C), el NGUILLATUFE será aquel de la reducción anfitriona, los otros colaborarán con él y representarán a sus respectivos grupos “ante sus ancestros y dioses regionales” (Faron 1964: 124 y ss.).

La identidad de papeles entre el cacique (LONKO) y el NGUILLATUFE tiene una gran importancia para la sociedad mapuche. Según Faron, el Cacique identificado como sacerdote tiene una poderosa influencia en el mantenimiento de la integridad comunal, en la continuidad y cohesión de la congregación ritual y en la estructura global de la moralidad mapuche. De allí que sostenga que la totalidad de las relaciones forjadas en la ceremonia del NGUILLATÚN sea, más que cualquier otra estructura de la sociedad mapuche, la que configura y distingue a los mapuches como una identidad cultural y social frente a la sociedad y cultura chilena (op. cit.: 126-127).

La investigación de Faron fue hecha en la década de 1950. Hoy día algunas de sus conclusiones deben ser revisadas, por la sencilla razón de que se han producido transformaciones en la sociedad mapuche que han alterado, en parte, la comunidad ritual. Veremos en el punto 3.2. una de las más relevantes.

En la década de 1970 Thomas Melville y Milan Stuchlik cuestionaron el principio estructurador de los linajes en la comunidad ritual. Para ellos las relaciones sociales mapuches quedan mejor definidas por estructuras egocéntricas (Stuchlik) o por el predominio de *relaciones diádicas* (Melville)<sup>1</sup>. En 1980 Dillehay volvió a retomar las hipótesis de Faron al plantear que en la administración del NGUILLATÚN es “llevada a cabo por tres linajes de anfitriones cada año con la responsabilidad de celebrar el suceso que se alternan de una unidad a otra” (1990: 96).

### 3.1.2. La comunidad ritual del machitún

Se podrían distinguir dos niveles de comunidad que se traslapan en la realidad. El primero se refiere al hecho de que todo rito de MACHITÚN requiere de la participación de los parientes y vecinos del enfermo. Éstos pueden desempeñar diferentes papeles:

<sup>1</sup> Así se expresa Melville: “El NGUILLATÚN... se presenta no tanto como un rito de solidaridad congregacional, sino más bien como un rito cuya función es reconfirmar las relaciones diádicas de amistad personal, las que pueden o no estar basadas en nexos de parentesco con los miembros de otras congregaciones” (1976: 127).

WEICHAFFE, AFAPAFE, LANGKAN, etc. Grebe no duda en calificar de comunidad ritual la integración que se produce entre la MACHI, el enfermo y sus parientes (1986: 48). La importancia de esta comunidad es capital para la eficacia terapéutica; ella se constituye como una opinión colectiva, que junto a la creencia de la MACHI en sus técnicas y del enfermo en el poder de ésta, “forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza” (Lévi-Strauss 1972b: 152).

El segundo nivel, es que cada MACHI tiene su *propia comunidad*, en la que goza de prestigio, de confianza, de seguridad. Sólo en el seno de esa comunidad su eficacia y, por tanto, sus éxitos, son posibles; fuera de esa comunidad ella puede ser tipificada de KALKU MACHI, por tanto temida y odiada por los males que se le achacan.

La relevancia de la MACHI para “su” grupo pasa, como lo ha señalado Lévi-Strauss, por la readaptación de la comunidad, por medio del enfermo, a problemas predefinidos. Esto se logra por la colaboración, “entre la tradición colectiva y la invención individual”, en la elaboración y modificación de una estructura, es decir, de “un sistema de oposiciones y correlaciones que integra todos los elementos de una situación total donde hechicero, enfermo y público, representaciones y procedimientos, hallan cada uno su lugar” (1972b: 165).

### 3.2. Nguillatufe/Machi

En numerosas descripciones de NGUILLATÚN la MACHI aparece reemplazando al NGUILLATUFE como oficiante principal del rito. Este hecho ha llevado a numerosos autores a considerarla como indispensable e insustituible en la realización del NGUILLATÚN. Más aún, la han considerado como la figura más destacada de toda la religiosidad mapuche. Es el caso por ejemplo de Métraux: “el MACHI o chamán es la figura dominante de los indios araucanos” (1973: 155). La misma opinión comparten Casamiquela y Grebe.

No obstante, el papel desempeñado por la MACHI en el NGUILLATÚN ha estado en cuestión desde comienzos de siglo. Latham consideraba a las MACHIS como simples espectadoras de este rito (1924: 677). Moesbach tenía el mismo juicio: “no ejerce funciones sacerdotales más que en un sentido muy restringido, el sacerdote es el NGENPIN. El NGENPIN (literalmente dueño de la palabra, su portavoz) es el oficiante y sacerdote que dirige la ceremonia religiosa, independientemente del MACHI o jefe local”. En la descripción de NGUILLATUNES de Augusta y de Robles Rodríguez, tampoco aparece la MACHI y lo mismo sucede con las observaciones más recientes, como las realizadas por Inés Hilger y Gundermann. Sin embargo, Titiev es de una opinión totalmente contraria: afirma categóricamente que las MACHIS tienen un papel central en los NGUILLATUNES (1951: 130).

Faron resolvió este problema de un modo relativamente simple: “...mi parecer es que

cualquier prominencia que haya logrado la MACHI en la ceremonia del NGUILLATÚN, está en proporción a la pérdida del conocimiento ritual y a la declinación en el número de NGUILLATUFES competentes a través de todo el territorio mapuche. Ellas han adquirido importancia en los ritos de fertilidad por una carencia. Ellas son introducidas en esta importante ceremonia para compensar los vacíos en el conocimiento ritual” (Faron 1964: 105). Ahora bien, cuando la MACHI ocupa el lugar del NGUILLATUFE, el NGUILLATÚN cambia su sentido: “si se le pide a una MACHI que oficie y lleve a cabo lo más importante del procedimiento ritual, la ceremonia tomará un giro mas chamanístico que sacerdotal” (Faron 1964: 105).

El reemplazo del NGUILLATUFE por la MACHI sería un signo de desintegración social. Al desaparecer las categorías sociales de cacique y NGUILLATUFE, la comunidad se debilitaría y se fraccionaría en unidades menores (familias): “en ausencia de integración política y ritual (una implica la otra) la reducción no forma más una unidad verdaderamente corporada”. Este proceso sería además correlativo a la división de la tierra y a la transformación de la brujería en un rol eminentemente disfuncional.

En el momento que Faron hizo estas observaciones, este proceso era, por decirlo así, marginal. No obstante, el proceso de sustitución del NGUILLATUFE por la MACHI, se hizo general en las décadas siguientes. Empero, según la investigación de Dillehay, esto no provocó el quiebre de la identidad ideológica mapuche, la que “se mantiene intacta y sirve como la cuerda principal que mantiene enlazadas las múltiples comunidades” (1985: 154). Esto es posible, porque se ha elaborado una “nueva tradición ritual” desde la cual la MACHI ocupa una posición “axial... como mediador que legitima proyectos, acontecimientos y acciones de las comunidades mapuches, de las autoridades políticas ‘reales’, de los jefes o LONKOS, ante el cuerpo de autoridad último —el ADMAPU o ley consuetudinaria. Es sólo el MACHI quien controla el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche y de cómo se legitima la autoridad de los jefes. A partir de esta posición el MACHI mantiene un rol muy influyente, aunque a menudo oculto, en los asuntos políticos de la sociedad entera. Este rol se ha acentuado particularmente desde los inicios del siglo XX, cuando el impacto del sistema de reducciones redujo el poder político de los LONKOS” (op. cit.: 142).

Es cierto que la MACHI controla “el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche”. Pero cualquier antropólogo, con una cierta experiencia de terreno en las comunidades, sabe muy bien que las MACHIS, por un lado, sólo dominan una PARTE de ese conocimiento y, por otro, que son controladas por la comunidad, ya que pesa sobre ellas toda una ambigüedad, que es producto de su contacto y manipulación de lo numinoso, y por eso pueden ser vistas como KALKU. Un ejemplo notable de control comunitario sobre las MACHIS lo da Martín Alonqueo al referirse a los modos cómo las comunidades de la costa enfrentaron el terremoto de 1960 (1985: 96-100).

Por otro lado, el análisis de Dillehay no considera uno de los problemas capitales de

la religiosidad mapuche —que Faron fue el primero en explicitar sistemáticamente—, esto es, la propiciación en el NGUILLATÚN de los ancestros de la comunidad. Los antepasados son mediadores, Halcones del Sol, que caminan junto a los dioses y que velan por el destino de los vivos, de allí que se les propicie para que intercedan ante NGENECHEN por los asuntos mundanos y cósmicos. En este esquema, la introducción de la MACHI es una anomalía (Faron 1963: 156) por dos razones: en primer lugar, porque la MACHI al provenir de una comunidad lejana desconoce a los ancestros que la comunidad propicia y, la segunda, porque la comunidad corre el riesgo de que ella pueda utilizar sus peligrosas técnicas para manipular a los ancestros del grupo (Faron op. cit.: 156).

La anomalía dejaría de ser tal si la comunidad ritual obviara la mediación de los antepasados para circunscribirse sólo a NGENECHEN. Hay varios antecedentes empíricos que evidencian esta transformación en la religiosidad mapuche. Uno de ellos es la comprensión y relación con el ADMAPU. El respeto al ADMAPU como modelo arquetípico es vivido actualmente como un vínculo directo con NGENECHEN. Un informe sobre la religiosidad mapuche, para el área de Chol-Chol así lo confirma: “...las costumbres tradicionales son portadoras del recuerdo de Dios. Hay costumbres en distintos planos, pero las importantes son las costumbres religiosas, por lo tanto, el olvido de las costumbres religiosas carga el mayor peso de ofensa a Dios” (TEOLOGÍA Y VIDA, Vol. XVIII, Nºs 2 y 3, 1977). Y, cuando los mediadores existen —como en la zona huilliche— son enviados por Dios desde el cielo, a diferencia, entonces, de los antepasados que son *enviados* por la comunidad ritual, desde la tierra a los cielos.

## 4. RELIGIOSIDAD MAPUCHE Y EVANGELIZACIÓN

Y a veces no hay nada, les digo. Nada  
Los días sin asidero pasan  
Mis hermanos me dicen  
Oye el canto de las aguas  
(Ven, inclinémonos a beber en sus orillas)

De la esperanza has de beber.

ELICURA CHIHUAILAF

### 4.1. Un balance negativo

¿Cuál ha sido el impacto del cristianismo en la vida religiosa de los mapuches en este siglo? La lectura de los capítulos anteriores, que resumen gran parte de la investigación antropológica sobre el tema, deja entrever que la evangelización no habría afectado sustancialmente ni las representaciones, ni los ritos, ni la comunidad ritual. Posiblemente la excepción sea el área huilliche. Allí se puede pensar que el cristianismo ha dejado su huella, sobre todo en una de las maneras de representar a NGENECHEN: como Creador, pero incluso este rasgo, para algunos antropólogos, podría ser pre-hispánico.

El balance que realizó Faron en la década del 1950 sobre la acción misionera en el área mapuche propiamente tal, es negativo: "...la diseminación de creencias y prácticas cristianas han caído en terreno estéril" (1964: 200) Y añade a continuación que todos los etnólogos mapuches estarían de acuerdo con esta afirmación. Casi treinta años después esta opinión parece mantenerse. Efectivamente, un estudio realizado por el Instituto Indígena de Temuco en el área de Chol-Chol, publicado en la revista de Teología de la Universidad Católica (TEOLOGÍA Y VIDA, Vol. XVIII, N<sup>os</sup> 2 y 3, 1977) concluye, en una de sus partes, señalando que "generalmente no se tiene conocimiento de nuestro Señor Jesucristo. Algunos saben que es un señor que fue muerto y se fue al cielo. Cuando existe este conocimiento, no tiene mucho vigor por considerarse un hecho de la historia pasada que no tiene incidencia en la vida actual. A veces hay conocimiento de la Virgen María, pero que a menudo viene asociada a ÑUKE Dios, la madre de Dios, sin relación con su maternidad de Jesús". Francisco Bélec, sacerdote y director por algunos años del Instituto Indígena, con una larga experiencia pastoral en las comunidades, llega a las mismas conclusiones; incluso señala que hay otras dimensiones del cristianismo que no han logrado prender entre los mapuches, como la *moral* (referida, por ejemplo, al robo y al pecado) (1984: 207).

## 4.2. Las transformaciones

Sin embargo, en otro artículo, este mismo autor describió un fenómeno no captado, a esa fecha, por los antropólogos y que a nuestro modo de ver podría revelar la existencia de cambios profundos en la religiosidad mapuche. El párrafo en cuestión es el siguiente:

“...se ha producido o un rechazo profundo (del cristianismo) o una yuxtaposición bastante bastarda de elementos de ambas religiones, o un complejo de reniego de la cultura religiosa propia para tentar de adoptar, bastante mal por lo demás, una religión no siempre bien comprendida” (1977: 308).

Veamos cada una de estas alternativas a partir de nuestra experiencia e investigación en terreno. La primera, la del rechazo profundo. No conocemos ninguna comunidad donde se haya producido este fenómeno. Los mapuches han aceptado no sólo a sacerdotes y pastores sino también a sus iglesias y participan en ellas, aunque no como lo desearían éstos<sup>2</sup>. Más aún, y ello nos lleva a la segunda alternativa, la de “yuxtaposición...bastarda”. Hay que reconocer que a lo largo de todo el territorio mapuche se ha producido un sincretismo religioso, producto de la evangelización realizada tanto por la Iglesia (y desde fines del siglo pasado por las iglesias protestantes), como por el contacto con la piedad popular campesina. Así, no es extraña la presencia de numerosos mapuches en las grandes peregrinaciones y fiestas religiosas campesinas: como las realizadas para San Sebastián, la Candelaria, etc. (véase, Cap. III, 2.6.); ni tampoco la presencia de toda una serie de símbolos cristianos en los ritos del NGUILLATÚN y MACHITÚN. No cabe duda que la conciencia religiosa mapuche ha captado en esos símbolos religiosos nuevos, lo numinoso (el misterio) y los ha reinterpretado desde su tradición (lo que no es raro porque la cualidad de todo símbolo es justamente su capacidad polisémica, gracias a su relación indirecta e intuitiva con lo significado).

Vamos a describir una experiencia que sintetiza ambas situaciones y que ejemplifica el sincretismo: “Un hombre mayor de la reducción de Cauñiku de Alto Biobío, casado con una *chilena* y padre de la familia, era conocido por su proverbial fe religiosa. Combinaba la práctica religiosa tradicional con los ritos y creencias cristianas. Es así como no perdía ocasión de asistir a misas, novenas, procesiones, cultos, enseñanzas

<sup>2</sup>Los antecedentes proporcionados al autor por Ana María Oyarce son claros al respecto: de las 117 mujeres encuestadas en áreas cercanas a la ciudad de Temuco (todas ellas madres, con edades entre 15 y 49 años), 61 se declararon católicas (52,1%); 28 evangélicas (23,9%); 3 mapuche (2,6%); 19 que no tenían religión (16,2%); 3 otra religión (2,6%); y, 3 (2,6%) que no ignoraban su religión. Oyarce comentando estos datos puntualiza que “lo primero que llama la atención, es el alto número de mujeres que declaran no tener religión. Yo revisé todas esas entrevistas y llegué a la conclusión que son las *más mapuche*, por así decirlo, ya que TODAS creen en KALKU, WEKUFÉ, participan en el NGUILLATÚN, hablan mapuche y castellano. Esto es sumamente interesante, ya que significa que la pregunta *¿Qué religión tiene?* la palabra religión es interpretada como algo de los huincas” (carta de marzo de 1992).

doctrinarias, etc. En una oportunidad comentó su disconformidad con los sacerdotes y religiosas que, en los últimos tiempos, visitaban la zona. Éstos llegaban con ideas extrañas, políticas según él. Relató luego un sueño tenido días antes, en el que se le indicaba se alejara de las prácticas y creencias católicas y retomara con exclusividad los conceptos y ritos religiosos mapuches. A partir de ese año efectuó un pequeño rito propiciatorio junto a su familia en el patio de su casa. Además, se eximió de misas y adoctrinamiento. Pasado un par de años tuvo una experiencia capital que le condujo a la muerte. En momentos en que sacaba el MENKUE (ceremonia para la preparación de la bebida ritual, CHAVID) de la casa, a la salida del sol, para hacer el rito, desde el sur apareció una enorme masa luminosa que lo encegueció e hizo perder el sentido de la orientación. Esto no fue visto por nadie más de la casa, pues era de madrugada. Transcurrido un rato se lo encontró orando en dirección al poniente (dirección ritualmente negativa, asociada a la muerte). Pasados algunos días de este turbador suceso, la persona en cuestión falleció. La interpretación de este hecho por las personas de la comunidad fue que una entidad llamada CHERUVE habría captado su alma, lo que le ocasionó su muerte física. Los conocedores de él asocian este resultado con las ambigüedades y dudas religiosas del afectado, las cuales, en alguna medida, movilizaron la desgraciada intervención del CHERUVE” (Gundermann 1981: 23-24).

Ahora bien, que el resultado del sincretismo sea una yuxtaposición bastarda nos parece un problema originado más bien por la presencia de ciertos supuestos iluministas en la argumentación del autor. Lo concreto es que hoy existe un sincretismo religioso que se produce a nivel del símbolo y del rito, y no a nivel del logos o en la coherencia de las creencias (el logos no puede abarcar al símbolo y si lo hace lo transforma en signo).

En este punto no dejan de ser interesantes las equivalencias que los mapuches establecen entre sus creencias y prácticas religiosas con las del cristianismo. Demos algunos ejemplos:

Dios = NGENECHEN

Virgen María = NGENECHEN KUSHE

Santos y El Papa = Antepasados

diluvio = TREN-TREN

diablo = WEKUFÉ

misa = NGUILLATÚN

bautismo = LAKUTÚN

Nos parece que estas equivalencias les han servido a los mapuches para demostrar —a sí mismos y a los otros (huincas)— que las diferencias existentes entre la expresión religiosa huinca y mapuche son sólo *formales* y no de *contenido*.

Existe, sin embargo, una tercera alternativa, la de un “complejo de reniego de la cultura religiosa propia, para tentar de adoptar, bastante mal por lo demás, una religión no siempre bien comprendida”. Tenemos la impresión de que Bélec se refiere al pentecostalismo mapuche, que “reniega” de la comunidad ritual y rechaza, simultánea-

mente, una serie de creencias tradicionales para fundar un nuevo culto. Este proceso no fue observado por los etnólogos anteriores a 1960 porque era un fenómeno relativamente reciente. El pentecostalismo mapuche tiene, sin embargo, una “continuidad” con la comunidad tradicional en el plano del rito, en la comprensión de la divinidad y en la legitimación del trabajo. Nosotros hemos insistido que para comprender esa continuidad-ruptura, debemos superar los marcos teóricos esencialistas y nominalistas (véase el Capítulo v sobre el pentecostalismo en este libro). Lo que está en curso, a nuestro modo de ver, es un nuevo proceso de adaptación religiosa y de acomodo comunitario, que es una respuesta no secularizada a la crisis comunitaria, producida por la división de las reducciones, la pauperización económica, el debilitamiento de las estructuras internas de poder, la precariedad de las organizaciones locales y regionales y, para seguir en la línea de Faron, el predominio de las MACHIS sobre los NGUILLATUFES. La investigación sobre esta nueva etapa está recién comenzando, de allí que sólo hayamos bosquejado al final de este capítulo la tarea que nos queda por delante.

Por otro lado, percibimos que el *pentecostalismo mapuche* es un excelente *test* para evaluar la evangelización, en la medida en que sólo es posible si previamente ha existido un contacto y encuentro con la religiosidad popular (la que es impensable sin su encuentro y síntesis con la experiencia religiosa indígena), puesto que, en nuestra opinión, el pentecostalismo se desenvuelve, de un modo radical, en el campo de la fe popular. Por último, la presencia del pentecostalismo evidencia un hecho fundamental: entre los mapuches, como en la religiosidad popular, lo que convoca, en última instancia, son los ritos. Sólo en este plano el mapuche funda y expresa su identidad y su diferencia con los huincas (la persistencia del NGUILLATÚN) y no en el plano de las creencias. Las discrepancias en este nivel les tienen sin cuidado. No es el caso de los mapuches urbanos que militan en organizaciones indígenas que reivindican determinadas creencias ancestrales como ámbito de la identidad, posiblemente porque para ellos la religiosidad es algo más pensado que vivido.

Los análisis de Ricardo Salas sobre el universo religioso mapuche confirman que el cristianismo en la Araucanía “ya no es algo superpuesto, sino que es algo propio, que ha sido incorporado por un movimiento interno a la propia cultura... que la innovación semántica presente en el simbolismo y en el lenguaje ritual permite asegurar que el universo religioso mapuche tiene una vitalidad que va más allá de la des-estructuración social y cultural que se experimenta en algunas zonas de la Araucanía... logra re-interpretar simbólica y metafóricamente su experiencia religiosa existencial e histórica” (1991: 19).

Lo que sucede hoy en las comunidades mapuches puede ser tipificado entonces de sincretismo —“una conjugación de dinámicas socio-religiosas distintas y desiguales, en que sectores subordinados generan sus universos simbólicos” (Irrazábal 1991: 4)—, el cual manifiesta una energía y un núcleo potencial para afianzar la identidad.

## 5. RELIGIOSIDAD MAPUCHE E IDENTIDAD

Era una flor inmensa / suspendida en su aroma  
Era una rosa blanca / sostenida en su brillo  
Era una voz lejana / ahogándose en el eco

SEBASTIÁN QUEUPUL

### 5.1. Identidad y trascendencia

El mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente, en la medida que el ADMAPU es concebido y representado como un don de CHAO NGENECHEN. El ADMAPU es el conjunto de símbolos y de prácticas tradicionales (que son reinterpretadas constantemente), como también de creencias que señalan que el mapuche y la tierra (MAPU) fueron creados por el CHAO. Con los ritos se re-crea y se re-vive el ADMAPU y así también la reciprocidad con NGENECHEN, por los nuevos dones otorgados (la vida, la salud, la fertilidad, etc.). El mapuche, entonces, se concibe como una criatura precaria que requiere de lo sagrado, en la medida que sólo ahí está el fundamento de lo real.

En segundo lugar, la relación identidad-religiosidad se refiere a que las representaciones o símbolos sagrados “tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (Geertz 1987: 89).

Por último, los símbolos sagrados se articulan no en el logos sino en el rito. Con esto queremos decir que la identidad no es un proyecto o un horizonte de valores que impulse la actividad humana a la búsqueda de nuevas formas de realizar los valores, sino que ella —la identidad como ADMAPU— se realiza de forma inmediata en el culto ritual (Morandé 1977: 176).

Ahora bien, el proceso de *Pacificación de la Araucanía* —con la consecuente incorporación subordinada de los mapuches a la sociedad chilena— transformó a este pueblo, generando con ello un nuevo tipo de precariedad (la falta de tierras, la pérdida del poder de los LONKOS, etc.), como también un nuevo referente *salvífico*: el Estado (encarnado en una figura *trascendente*: el Presidente de la República). A éste se le reviste con algunos de los atributos de la divinidad, en la medida que se le concibe como una fuente de dones (de tierra, de mediación en los conflictos intra e interétnicos, etc.). Correlativamente a este proceso surgió, desde 1910 en adelante, una serie de organizaciones mapuches de presión que van a exigir al Estado que cumpla esa función (Foers-ter-Montecino 1988).

Sin embargo, el mapuche es muy claro en señalar que existen diferencias cualitativas entre ambos referentes salvíficos. CHAO NGENECHEN es el símbolo y la fuente —como ya dijimos— de la vida; el Estado, en cambio, es fuente sólo de determinadas donaciones. Más aún, y de forma contradictoria, en todo mapuche hay siempre latente, aún hoy, una conciencia y un deseo de que el huinca desaparezca ya que lo responsabiliza de todos sus actuales males<sup>3</sup>. Y es esta conciencia la que alimenta toda una utopía *milenarista*, volcada en la esperanza de que el pasado sin los huincas retorne (véase Cap. IV). El pasado es entonces engrandecido, embellecido y mitificado; se transforma así en un referente posible para la renovación futura del mundo mapuche. Esta esperanza no ha sido abandonada, sobre todo cuando se verifica y realiza parcialmente, en el acto mismo de la esperanza y en el gran rito del NGUILLATÚN (o en su transformación pentecostal) que re-crea el antiguo y legendario orden (de allí que cada NGUILLATÚN esté marcado por la abundancia y la reciprocidad plena entre los hombres y entre ellos y CHAO NGENECHEN).

La relación de esta utopía con el rito del NGUILLATÚN se encuentra en el siguiente relato recogido por Augusta:

“Hubo un tiempo en que los mapuches no eran gente. Desde que hay huincas han aparecido todas las enfermedades, habíanse quedado pobre los mapuches, no tenían ya sus animales, ni su plata. Habían quedado solamente algunos mapuches pobres, fueron empleados en el trabajo, todos eran reducidos a mozo. Todos los días trabajaban, les daban no más que parca comida. Les ahuecaban un palo, en este les daban la comida, (pero) poca no más. En el día comían una vez solamente. Iban a comer, y volvían a su trabajo. No se daba al pobre con qué cubrirse. Todos los días trabajaban; salían de su trabajo (y) lloraban recordando su pobreza. Un día cierto indígena fue empleado en la cortadura de árboles, su patrón se puso al lado de él: no cortó el árbol pronto, entonces fue pegado. Se puso triste, (pero) siempre ruega a Dios en su miseria. Entonces un día se llegó a él un extranjero anciano y pobre con vestido andrajoso que le habló de esta manera: ‘¿Por qué estás tan afligido?’, le dijo, ‘Porque me hacen padecer tanto en el trabajo; ni me dan comida siquiera’, dijo al extranjero anciano. Entonces le dijo: ‘Te daré una seña, una PIFILCA (flauta); te la mandaré mañana. (Con ésta) os buscaréis, cuantos hayan quedado en cada tierra, para encontraros. Acabaréis con estos huincas’. Al día siguiente, le fue traída la PIFILCA. Con esta PIFILCA, ahora se buscaron, se dieron recados una tierra con otra; hicieron bolas para jugar a la CHUECA, (también) hicieron cuchillos y lanzas de luma. Con esta PIFILCA pedían cuanto querían. Cierta día quiso ir a otra parte y dijo a su PIFILCA: quiero pasar este río. Luego para él hubo un puente hecho, puente de sólo tres culebras, en que pasó al otro lado. Habiendo pasado, dejaron noticia, en cuánto tiempo habían de acabar con los huincas. Primero jugaron a la CHUECA incesantemen-

<sup>3</sup>Puede consultarse los relatos de Calvo (1980), Koessler-Ilg (1962) donde este sentimiento anti-huinca está muy presente.

te. Cuando jugaban sus patrones les miraban. Les gustaba a éstos la manera de hacer su juego de CHUECA. Sólo ellos (jugaban), no admitieron en su juego extranjero alguno. Entretanto prosiguieron su asunto. Sólo después de estar todos bien informados fijaron el nombre del día (decisivo), estando reunidos en su cancha de CHUECA. Fijaron (un plazo de) ocho días; reunidos ellos, hicieron nudos para tener sabido el día en el cual habían de realizar su junta general. Cuando faltaba poco para la concentración se juntaron en el bosque. Enseguida invadieron (las casas de) los huincas, no muy de noche, en horas que dormía toda la gente. Acabaron con los huincas de todas las tierras. Desde entonces quedaron en mejor situación. Después se juntaron e invocaron a Dios que les había favorecido para vivir otra vez como gente. Hicieron la TRUTRUC (especie de corneta). En una pampa, pampa con bella vista, mediante su PIFILCA preguntaron cómo habían de rogar a Dios para ser más felices. La PIFILCA les contestó que habían de hacer una zaranda. Con tal fin plantaron cuatro estacas, para dejar allí, en una artesa, sangre de animal, la del animal finalizado en la junta. 'Con esto agradeceréis (a Dios)', se les dijo. En el sacrificadoro dejaron harina. El que había recibido la PIFILCA, hizo la rogativa. Ahora ellos hicieron rogativas a Dios. Fue quemado el animal, todo fue quemado, con el fin de hacerlo bien de esta manera (a satisfacción de Dios). Les aceptó su rogativa NGENECHEN (Dominador de los hombres). En esta forma se quedó para siempre la rogativa. Todos los indígenas han de hacer sus rogativas sirviéndose del corazón de animales. Entonces NGENECHEN, creador de los hombres, escucha sus rogativas. Desde entonces volvieron a ser gente, a tener toda clase de animales y sembrados para vivir' (Augusta 1934: 16-19)<sup>4</sup>.

A través de este relato mítico podemos observar cómo los mapuches administran el sacrificio. Seguimos en esta interpretación a René Girard (1983). Primero, la violencia que sobre la sociedad mapuche ejerce el huinca —que es padecida como una realidad de pobreza, miseria, enfermedad— es desviada hacia una víctima externa: el huinca; segundo, eliminado éste, la violencia inherente a toda sociedad permanece (el deseo mimético), la que será detenida, domesticada o regulada por el sacrificio de los animales ("una violencia sin riesgo de venganza"). Lo notable de estos procedimientos es que otras sociedades indígenas enfrentadas a la opresión del "blanco" sucumbieron por una crisis sacrificial, es decir, la violencia no pudo ser polarizada sobre los enemigos externos, volcándose entonces sobre ellos y destruyéndolos<sup>5</sup>.

Sin embargo, la relación con el huinca es más compleja, sobre todo en lo que respecta al abandono del ADMAPU y el *a-huincamiento* del mapuche. Nuevamente en-

<sup>4</sup>Una variante de este relato se encuentra en Calvo bajo el título "El fin de los fortines" (1980: 33-35).

<sup>5</sup>El relato anticipa la dimensión sacrificial a través de la PIFILCA: ésta, en el pasado, era hecha con los huesos de una víctima huinca sacrificada. Otro dato significativo es que el relato precisa que los mapuches en su pobreza, *no eran gente*, no tenían animales, por tanto, nada que sacrificar.

contramos el mismo procedimiento: eliminación del huinca, pero ahora el internalizado en el mapuche (la víctima se traslada al interior). Un relato de los sucesos acaecidos en la costa de Nueva Imperial en 1960, pone en evidencia esta necesidad y el modo de cómo se resuelve simbólicamente (sacrificio figurado de un huinca: niño de pelo rubio).

“...durante el gran fenómeno del terremoto y maremoto del año 1960, como abogado defensor de su gente (Manquean), no podía mantenerse en silencio ni ajeno a este acontecimiento tétrico, sino que consecuente con su misión, aparece a un MACHI... en una visión o en sueño para notificar a su gente por intermedio de ella. La MACHI sufre WENWEN, es decir que la MACHI sufre de una posesión o encarnación de un sueño revelador que la pone fuera de sí. Durante este estado solicita entrevistarse con los principales de la comunidad. El LONKO y los jefes del hogar acuden a verla para imponerse del estado de la MACHI. Impuesto de esta situación personalmente, en forma detallada, sobre la revelación que poseía la MACHI, inmediatamente con la MACHI acordaron hacer una citación general a la comunidad entera a una amplia reunión, donde ella misma expusiera... las revelaciones que ella ha recibido para que la misma comunidad tomara una resolución definitiva sobre la petición de Manquean. Tomados los acuerdos fijaron una fecha fija y determinada a corto plazo... Cumplida la fecha... concurrieron a la reunión. Aquí la MACHI se presentó ante el público y manifestó las revelaciones transmitidas y la petición hecha por Manquean, diciendo: ‘que Manquean se me ha aparecido en sueños y no me suelta hasta que vosotros cumpláis la petición de él. Me dice que los hombres están muy malos y se han olvidado de su Dios y no hacen ya NGUILLATÚN en debida forma y han tomado la costumbre de los huincas; identificándose con ellos en sus malas costumbres, olvidándose de las costumbres mapuches de su Dios. Dios está muy enojado con ustedes por las maldades que cometen contra Él; vosotros sois muy ingratos y como consecuencia del olvido, ingratitudes y maldades, Dios les ha mandado este castigo para que se arrepientan de sus faltas y vuelvan arrepentidos a Él, desechando sus maldades y cumplan su sagrada voluntad para aplacar la ira. Para que el NGUILLATÚN sea agradable a Dios, Manquean me pide que saquéis un niño inocente del pelo rubio, en vez de un cordero, si no lo hacen así, el Budi (lago) y el mar se unirán para acabar con ustedes y borrarlos de esta zona. Esta petición y anuncio cayeron como un balde de agua fría en el cuerpo de los presentes. Hallaron muy dura la petición, pero es más duro y tremendo el anuncio hecho que involucra una tremenda y dura amenaza” (Alonqueo 1985: 99-100).

La diferencia de este relato con el anterior radica en que la víctima es ahora interna al propio grupo, y la sustitución es inversa: en el primer caso los huincas son reemplazados por animales; en el segundo los animales son permutados por un huinca. No obstante, en ambos casos la violencia logra ser regulada al encontrar un chivo expiatorio.

Abramos un pequeño paréntesis para tratar con más detalle lo sucedido en el Budi.

El acta policial señala una primera versión de los hechos y la interpretación correspondiente dada por los mapuches:

“El domingo 5 de junio, más o menos a las 19 horas, mientras la reducción de mapuche ubicada en el lugar de Collileufu procedía a la ceremonia del NGUILLATÚN, con el objeto de apaciguar las tempestades del mar y evitar los males, según sus creencias, Juan Paiñán Huechumán fue al domicilio de José Painecur Paineo a buscar el menor Luis Painecur, de 5 años de edad, que se encontraba en cuidado de José Painecur Paineo, su abuelo, mientras su madre, Rosa Painecur, se encontraba en Concepción. Lo llevó hasta el lugar de la playa donde ocurrieron los hechos, y posteriormente y durante el transcurso de la ceremonia, procedieron a lanzar al menor al mar, siendo arrastrado por las olas y pereciendo ahogado, cumpliendo de esta manera el mandato de María Juana Namuncura, MACHI o jefa de la reunión.. Interrogada la María Juana Namuncura manifestó ser jefe del NGUILLATÚN, de haber ordenado el sacrificio del menor para así poder librarse de los males y apaciguar las tempestades del mar, confirmando las declaraciones anteriores” (Lindberg et al. 1960: 26).

Como se puede apreciar el modelo que interpreta la necesidad sacrificial es la del mito del TREN-TREN y KAI-KAI<sup>6</sup>. Ahora bien, una de las diferencias de esta versión con la de Alonqueo se refiere a la víctima; es posible que los declarantes no señalaran a las autoridades policiales ese “dato” (un niño inocente y rubio) que los hubiera comprometido aún más o simplemente lo consideraron no pertinente. No obstante, los antecedentes recogidos por Lindberg et al. en la misma comunidad de Collileufu nos aportan pruebas que complementan la versión de Alonqueo: “La MACHI logró el niño para la ofrenda con facilidad, ya que la madre, Rosa Painecur, se encontraba en Concepción y el padre de ella, en cuya casa estaba alojado el menor, detestaba a su nieto por no haber deseado el matrimonio de su hija con Juan Quimén. Éste, a su vez, tampoco apreciaba a su hijo, ya que se había separado de su mujer, Rosa, y se había casado con otra y tenía otros hijos” (1960: 27). La víctima reúne entonces una serie de atributos que la hacen propicia para desempeñar ese papel: pertenece y no pertenece a la comunidad, su muerte no implicaría la venganza interna, su madre que estaba ausente (la que si podría clamar venganza) era una “migrante” (de cierto modo una ahuincada)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>Una interpretación en este mismo sentido se encuentra en la obra de Guevara. A comienzo de siglo este autor recogió en la misma zona de la costa el siguiente testimonio: “Nahuel Huinca era joven todavía en el tiempo del terremoto. Cuatro adivinos llamados Maripil, Puran, Ruquil y Paillal, anunciaron un temblor a los caciques. Iba a durar seis días. Dijeron que de una laguna iba a salir un CAICAI que se iba a juntar con el LLUNLLUN (animal de forma de gato). Si se juntaban se acabaría el mundo. Entonces los caciques hicieron un NGUILLATÚN en Puaicho a la orilla de la laguna, de donde saldría el CAICAI. Mataron muchas borregas negras y a un mapuche llamado Antío lo mataron con lanza y dijeron que no dejara pasar al CAICAI. Su cuerpo lo echaron al mar los adivinos” (1910: 445-446).

<sup>7</sup>La tematización de la víctima por parte de la comunidad es de radical importancia ya que “si aparece

Lo más notable es que cuando los mapuches comprometidos en este “delito” declararon ante el juez de Nueva Imperial, cambiaron su primera declaración *mítica* (la del TREN-TREN y KAI-KAI) por otra igualmente “mítica”, que sigue el esquema de los relatos del Sumpall:

“...circulaba una nueva versión sobre los acontecimientos, no sólo formulada por los participantes sino por todos los mapuches entre Puerto Saavedra y Collileufu. Aseguraban que el oleaje del maremoto ahogó al menor, que en esos momentos se encontraba en la playa recogiendo *chochos* (arbustos leñosos de la costa), e insisten que los restos no aparecerán, pues en dicha oportunidad se abrieron numerosas grietas en el suelo que terminaron por cerrarse, y justamente en una de esas grietas desapareció el niño” (Lindberg et al. 1960: 26).

El paso de una versión a otra no es más que el paso de una divinidad que exige sacrificios a una divinidad que si no se le ofrenda acudirá por su propia cuenta a tomarla. No cabe duda que esta última versión mítica desligaba a los mapuches de toda responsabilidad penal. Cerremos el paréntesis y volvamos con otros textos a la problemática en cuestión.

Un relato recogido por Kuramochi y Nass nos entrega una nueva versión de un dios que da muerte a los huincas directa o indirectamente:

“Se dice que antiguamente existía un gran cacique que se llamaba Calfucura... Una vez vio en sueños un gran combate. Entonces dijo a sus guerreros: *Iremos a una tierra lejana a pelear*. Marcharon así al atardecer, caminaban con pesar, iban con hambre y sed, con mucho calor por el pedregal. Calfucura les dijo que descansarían, que el calor era insostenible. Por esto, el gran jefe, se arrodilló y pidió al Padre Dios que una nube les viniera a hacer sombra, al instante se formó una gran nube y ellos descansaron refugiándose en su sombra. Luego se marcharon para combatir en la guerra, allí tomaron a los españoles y acabaron con ellos. Sin embargo, no todos habían muerto; entonces Calfucura hizo que tronase y los que quedaron murieron por los efectos del trueno. Gritó a sus jóvenes guerreros que subieran a sus caballos trayendo todo consigo: bienes y animales. Fue así que el gran cacique Calfucura se enriqueció junto a su gente. Ya contaba con un poder absoluto y nadie podía vencerle” (1991: 98).

Pero este Dios que da muerte, es un Dios exigente con aquel a quien le da la vida (poder); su ley no puede ser violada y si lo es, da muerte a quien la viola:

---

una excesiva ruptura entre la víctima y la comunidad, la víctima no podrá atraer hacia sí la violencia; el sacrificio dejará de ser “buen conductor” en el sentido en que un metal es llamado buen conductor de electricidad. Si, por el contrario, existe un exceso de continuidad, la violencia circulará con demasiada facilidad, tanto en un sentido como en otro. El sacrificio pierde su carácter de violencia santa para “mezclarse” con la violencia impura, para convertirse en el cómplice escandaloso de ésta, en su reflejo o incluso en una especie de detonador” (Girard 1983: 46).

“Dicen que el gran jefe Calfucura tuvo otro sueño. En éste, se le ordenaba dar muerte a dos novillos; los novillos eran dos españoles a quienes debía matar; mas, éstos se arrodillaron y le suplicaron que no lo hiciera y como Calfucura tenía gran corazón se compadeció y no les quitó la vida. Al devolverse se sintió mal, le pesaba el no haber cumplido con el mandato. Entonces dijo: *Voy a morir, porque he cometido un error*” (1991: 98-99).

Ley y Dios se confunden en el pensamiento, en la tradición mapuche. No existe, por tanto, un más allá de la ley como espacio de vida, de libertad, de subjetividad<sup>8</sup>. El imperio de la ley es un circuito de violencia sin fin, del cual no hay escape. Esta armadura mítica puede implicar una doble lectura sobre la ley: 1. sólo con la vuelta a la ley (ADMAPU) el pueblo podrá renacer (el relato de Augusta sobre el origen del NGUILLATÚN); 2. su pérdida traerá la ruina y la muerte:

“En otros tiempos la gente era rica. Nuestro Padre del Cielo les concedió riqueza, hasta un filón de plata bajo el cerro poseían. De ahí sacaban para hacer sus joyas. Pero junto a la mina les había sido dada Calfu Malen [una niña que se volvió espíritu en un cerro, ‘nuestro Dios la cautivó’] a la que era necesario pedir su favor. Todos la recordaban constantemente y por ello tenían una buena vida. Ahora, los que somos mapuches, hemos olvidado hasta nuestra propia lengua. En consecuencia hemos perdido nuestra herencia, todo se ha ido, ya no queda suerte en la tierra. Sin embargo, aún existiría ese espíritu y su poder en el cerro. Nuestro error es habernos olvidado de lo que somos y de nuestras tradiciones y costumbres que nos daban bienestar. Por ello estamos en esta pobreza sin tierras que cultivar ni animales que criar, porque lo que tenemos es insuficiente” (Kuramochi y Nass 1991: 140-142).

La simbólica de la ausencia, que aquí está tematizada como carencia de la ley, del ADMAPU, es el *olvido* que hace el pueblo de “sus” tradiciones, lo que debe entenderse

<sup>8</sup>De acuerdo a la interpretación de Hinkelammert sólo la tradición judea-cristiana conoce este más allá de la ley. El mito de Abraham es su primera expresión: lo que le pide el Ángel de Dios a Abraham es no sacrificar a su hijo, pide violar la ley de Dios (dicha ley es el sacrificio del primogénito). Lo que pide el Ángel “es hacerse libre y ponerse encima de la ley. Abraham obedece. Por tanto, no obedece a ninguna norma y ninguna ley, sino que al obedecer se hace libre una libertad, que lo pone a él por encima de la ley. Al ser libre, Abraham es soberano frente a la ley. Él juzga sobre la ley, y el Ángel le pide reivindicar esta libertad. A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide es ser libre. Esta libertad la afirma al NO matar a su hijo y al enfrentar a toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe... La inversión de la historia del sacrificio, en cambio, ubica la fe de Abraham en su disposición y su buena voluntad de matarlo” (Hinkelammert 1991a: 17).

Para Girard, como también para Hinkelammert, la segunda expresión se encuentra en la muerte de Jesús. No obstante, al igual que para el mito de Abraham su lectura será sacrificial.

Ambos autores nos proponen superar la ignorancia que supone la operación sacrificial: “Los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia. En esta ignorancia, la teología del sacrificio es evidentemente primordial. Se supone que es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares” (Girard 1983: 15).

como la falta de sacrificios (*la recordaban constantemente*) y, por tanto, de la “presencia” de Dios en el mundo. Los relatos recogidos por Constantino Contreras en la zona huilliche sobre el *Rey Inca* se ubican en este contexto (los hemos reproducido en el Cap. iv).

El abandono de los sacrificios remite a la crisis sacrificial, que no es más que la pérdida de las diferencias (de la identidad), que desemboca en violencia recíproca. Esto queda reflejado en la tercera parte del texto de Kuramochi y Nass sobre Calfucura:

“(Calfucura) le traspasó su poder (a su hijo), pues lo consideraba oportuno, ya que debía demostrar sus condiciones y tenía que combatir con mucha gente. Las peleas duraban tres días y siempre resultaba el vencedor. Pero todavía debía pelear con otro hombre llamado Pichicura que se encontraba en otro territorio.

Marchó bien hacia ese lugar y ambos contrincantes estuvieron en contienda tres días sin que ninguno pudiera vencer al otro. Llegaron al cuarto día luchando, incluso la noche, y no pudo imponerse ninguno sobre el otro.

Regresó el hijo de Calfucura y dijo: “Padre, no gané. Cuatro días estuvimos peleando y no pude ganarle, por lo tanto, no puedo ser cacique, que otro lo sea”.

Calfucura se entristeció y dijo a su vez: “Un gran mal ha venido a causa de mi hijo pues no habrá un nuevo jefe. Yo voy a entregar mi alma, pero dejaré una piedra, el que la levante será jefe”. Fue así como Calfucura murió dejando una piedra sobre la tierra. Muchos trataron de levantarla, pero fracasaron.

Un día, un hombre joven que cuidaba ovejas tomó la piedra y la levantó. Incluso se paseó con ella en una sola mano sin mayor esfuerzo. La gente se alegró y le dijo: “Tú serás nuestro jefe. Dios ha querido que lo seas y Calfucura te ha dejado su poder. Se constituyó así en un jefe muy poderoso, siendo temible en las batallas, manteniendo el control de su dominio por su poder. Ese mismo poder lo usó para permitir que los viejos se casaran con jóvenes y niñas y al envejecer él hizo lo mismo. Leftripa —así era su nombre— hizo mucho daño, cometió un grave error al equivocarse su función abusando de su poder y autoridad para introducir la corrupción<sup>9</sup>. Llegó a viejo y murió.

Desde entonces, el pueblo mapuche no tiene cacique, alguien quien los guíe. Por eso ellos viven como apenados” (Kuramochi y Nass 1991.: 99-100).

Los relatos y creencias que relacionan las representaciones (mito), el rito, la congregación ritual y la situación de precariedad, se podrían multiplicar. Lo que nos interesa es insistir en que lo expuesto atestigua que la religiosidad no sólo es constituyente del ahora, sino también armadura y código de la utopía/anti-utopía mapuche.

Pensamos que esta utopía, y su negación, es inseparable del pensamiento analógico;

<sup>9</sup>En otra versión de este relato se dice que “Y cuando otro se casaba con la niña después se dice que empezaban a guerrear entre ellos” (véase el Anexo III Relatos Míticos).

tiene vigencia en los mapuches que viven, o han sido socializados, en el seno de las comunidades campesinas. No obstante, su futuro es incierto por la creciente influencia de los procesos de aculturación (en los cuales escuelas, medios de comunicación, migración, articulación creciente al mercado, compiten en la constitución de nuevos sujetos). Entre los mapuches urbanos, de segunda o tercera generación, la identidad no está regulada, obviamente, por las categorías mítico-religiosas. Es posible entonces prever que nos enfrentaremos a cambios significativos en el modo de concebir la identidad mapuche y el problema central es cómo ella se ligará con la identidad tradicional, con el ethos cultural mapuche.

## 5.2. La lucha por la tierra y su universo mítico-ritual

Las movilizaciones de los mapuches por la tierra nos pueden servir para una mejor comprensión del “funcionamiento” del universo religioso mapuche (en su sincretismo), los límites y horizontes de la praxis. La pregunta que trataremos de responder es la siguiente ¿por qué lo religioso se ha “mezclado” en las amplias movilizaciones que han realizado por defender, recuperar o ampliar sus tierras?

Un PRIMER dato es que la tierra (el MAPU) es comprendida como formando parte del cosmos; esto significa que su valor está regulado o determinado por el lugar que tiene dentro de ese cosmos, es decir, por sus relaciones con el WENUMAPU y con el MINCHEMAPU (véase la sección I del Capítulo III). Sin el MAPU, sin la tierra, el cosmos deja de tener sentido.

En SEGUNDO término, el MAPU es el lugar de los vivos, de los humanos. Ellos son lo que son gracias al ADMAPU. El ADMAPU comprende, en su parte más esencial, la cuestión ritual. En el rito los hombres asumen lo que Eliade llama su “responsabilidad cósmica”. El discurso mitológico es la armadura simbólica de dicha comprensión, es la que obliga a la actividad ritual a ejercerse para la mantención del cosmos. Ahora bien, para que todo esto suceda, los hombres no sólo requieren establecer un espacio discontinuo (sagrado) en el MAPU, sino que también están obligados a trabajar, hacer de la tierra un espacio “productivo”, para obtener suficientes frutos para vivir, un vivir que es inseparable de la comunión (ritual) entre los hombres y la divinidad:

“De la tierra depende nuestra vida, qué haríamos sin tierra los mapuches, a dónde iríamos, a dónde haríamos nuestras rogativas sin tener terreno”<sup>10</sup>.

En TERCER lugar, y consecuente con lo anterior, los mapuches piensan su tierra como un don de CHAO NGENECHEN:

<sup>10</sup>Esta cita como las que siguen, provienen de mapuches de la zona de la costa de Imperial. Fueron recogidas en un encuentro sobre Pastoral Indígena efectuado a fines de la década de los ochenta.

“De Dios recibimos ese regalo, nuestro padre, y es Él el que nos dejó natural en nuestro MAPU”.

Este don tiene como contrapartida la obligación de todo mapuche de cuidarla, protegerla, quererla.

En CUARTO lugar, la tierra es el lugar donde vivieron y descansan los antepasados: “La tierra para el pueblo mapuche es una cosa muy sagrada porque en ella nacieron nuestros antepasados. En esta tierra ellos descansaron y descansan hasta el momento”.

Pero, también por ella los antepasados dieron la vida, murieron por defenderla. Y esto es una nueva forma de sacralizarla.

“Nuestra fe está en la tierra porque sin la tierra tampoco nosotros no hacemos nada como pueblo mapuche y por eso muchos de nosotros hemos dado la vida y seguiremos luchando con más fuerza”.

Todas estas dimensiones se juntan (y se sobredeterminan) en el discurso (simbólico) y en la praxis de los mapuches. El tránsito a la identidad se hace así de forma inmediata:

“La madre tierra nos cobija como raza y como pueblo”.

De estas simples observaciones se puede comprender por qué toda lucha por la tierra está signada por el rito, por las rogativas. Las *tomas de tierra* a lo largo de este siglo son inseparables de esos nexos con lo sagrado, con las divinidades, con los antepasados. Incluso, las tomas de tierra bajo el gobierno de Allende fueron precedidas o seguidas de NGUILLATUNES. De esta manera las movilizaciones mapuches sobrepasan con creces la consigna campesina: *la tierra para el que la trabaja*.

Las historias familiares de las parentelas mapuches están marcadas por los signos de una violación a la *madre tierra*, por parte de uno o más huincas. Es una herida que los mapuches desean curar, pero que sigue abierta y por eso en los campos de la Araucanía se oye un clamor sordo que en determinados momentos se transforma en violencia, desesperación, o movilización. Pero también esa herida es simbolizada, en muchos casos, como una carencia que los huincas deben solucionar. Los mapuches piensan dicha realidad bajo el *concepto* de la reciprocidad: los huincas tienen una deuda, deben pagarla. Otros la interpretan bajo las categorías bíblicas que hacen emerger un sujeto histórico:

“La nación aborigen en la defensa de nuestra tierra, de nuestra identidad y de nuestra existencia, no tiene nada de diferencia con el pueblo judío. Éste en el destierro volvió a su creencia recuperando con ello la Tierra Santa. Así estamos nosotros actualmente, en el destierro, pero estamos trabajando para poder recuperar nuestros derechos aborígenes, nuestra existencia”.

En resumen, a las dimensiones simbólicas tradicionales del MAPU se le sobreponen o añaden, desde la subordinación de la sociedad mapuche a la sociedad chilena, nuevas dimensiones, generándose con ello un conflicto de interpretaciones que da lugar a conductas variadas y a esperanzas diversas. No obstante, todas ellas apuntan a los modos de encarar un presente precario y hacer viable el futuro.

## ANEXO I

### Religiosidad y sueño (peuma)

En las sociedades *primitivas* la puerta está siempre abierta entre las dos mitades de la vida del hombre (nocturna y diurna): hay intercambios incesantes entre el sueño y el mito, entre el imaginario individual y las constricciones sociales. En definitiva, que la cultura penetra lo psíquico y que lo psíquico se inscribe en lo cultural (Bastide 1967: 178).

La hipótesis que sugerimos es la siguiente: los sueños mapuches (*PEUMA*) tienen una relación clara y precisa con la esfera y con el modo de producción comunitario de los discursos y prácticas religiosas, son parte de ella, en la medida en que el sueño es un lugar de recreación y de afirmación de las creencias y prácticas religiosas.

Explicitaremos tres situaciones para confirmar esta hipótesis:

1. A través de los sueños las divinidades se comunican con los humanos.
2. A través de los sueños la *MACHI* deviene en cuanto tal.
3. A través de los sueños, los espíritus ancestrales comunican la necesidad de que sean propiciados<sup>11</sup>.

1. Los mapuches afirman que el único lugar donde han visto a las divinidades es en los sueños (también en los *PERIMONTÚN*, o visiones), sólo en esa realidad, se los representa con toda claridad. Pero también, los hombres pueden ir, en sueños, al *WENUMAPU*. El caso de Martín Painemal H. es ilustrativo (Foerster, 1983), también el de la *MACHI* Carmela Romero:

“Yo he soñado con ese viejo, con *NGENECHEN*, he andado cerca de él. Él ha estado con una yunta de bueyes, igual que mapuche con su *chiripa*, pero no tiene nada de camisa, no viste nada como nosotros. Viste como los antiguos. Es grande, tremendo hombre, vive en el campo con su yunta de bueyes. Un día yo estaba muy enfermo *ahora me voy a morir*, me dije en mí. Soñé: fui al *WENUMAPU*, me recibieron. Llegué allá en las cinco escaleras, pero pura rodilla llegué. La tercera parte, hay unos árboles, una palmera, me arrodillé allí, recé, comprendí la rezadura. Y seguí a otra escalera, seguí caminando, arriba, el *WENUMAPU* era igual que aquí, plano. Hay pasto, hay cementerio. Tienen rejas, así tienen la gente allá. Habían muchos árboles moviéndose, están vivos todos, no tienen tranquilidad, todos moviéndose y dándote la bendición. Cuando uno tiene buen espíritu recibe ese sueño”.

<sup>11</sup>En términos de la comunicación con lo “sobrenatural” el sueño es lo inverso del rito: en el primero, los emisores son los dioses y los receptores son los hombres; en el segundo, el emisor son los hombres y los receptores son las divinidades. Esta inversión simétrica es homóloga a una oposición entre una comunicación diurna (rito) y una comunicación nocturna (*PEUMA*).

2. A través de los sueños, la MACHI deviene en tanto tal. El estudio más acabado sobre el chamanismo entre los mapuches lo realizó Métraux. En el capítulo dedicado a la vocación y consagración de la MACHI señala:

“La mayor parte de los MACHIS pretenden haber cedido a una llamada sobrenatural. Podemos preguntarnos si la elección divina no es la forma tradicional de consagrarse al chamanismo y la única que ofrece todas las garantías de éxito. Cualquiera que haya sido el motivo real de la vocación de una MACHI, ésta por una interpretación sutil, era atribuida a la voluntad de un espíritu o la de un Dios Supremo. Muchas MACHIS dicen haber sido constreñidas por la divinidad y reclaman así su ayuda a la que estiman tener derecho. Frente a una curación difícil, recurren de buena gana a Dios o al espíritu que las ha escogido, recordándole que le deben asistencia. La elección sobrenatural toma frecuentemente la forma de un sueño. La elegida sueña que se encuentra cerca de una cascada. Se ve cubierta de ramas de copihue, árbol mágico. Oye un canto que retiene sin fatiga. Soñará también que un MACHI muerto hace tiempo le ordena ocupar su lugar, etc.” (1973: 161-162).

Los sueños no sólo dan origen a la carrera chamánica; gracias a ellos los iniciados también reciben un nuevo nombre; posteriormente, le ayudan a descubrir el porvenir o los sucesos acaecidos en otro lugar y, fundamentalmente, por los PEUMA sus espíritus protectores le dan luces de cuál es el mal y de cómo sanar a los enfermos.

El complejo de asistentes que rodean a la MACHI, esto es, el DUNGUMACHIFE (traductor de los mensajes que entrega la MACHI), los ayudantes en la recolección de yerbas medicinales, las mujeres que la ayudan a entrar en trance por medio del toque de KULTRUNES, han llegado a serlo a través de sueños, en los cuales la divinidad o un espíritu les “avisa” el llamado a formar parte de esta constelación (Montecino 1884a).

3. A través de los sueños los espíritus ancestrales se comunican con los seres humanos y con la comunidad para que sean propiciados.

La propiciación de los espíritus ancestrales forma parte de uno de los núcleos de la esfera religiosa mapuche, sobre todo porque si no se les propicia vuelven a la tierra, rondando las moradas de los parientes irresponsables, para así recordarles su obligación. Además, estos espíritus, en este viaje, pueden ser capturados y transformados en WEKUFES. Para evitar esto, la propiciación se hace necesaria. La propiciación debe ser vista, también, como una forma de reciprocidad a la ayuda que realizan los espíritus de los antepasados a los vivos.

Así, todo este sistema adquiere sentido sólo a partir del sueño: por medio de él se sabe de los dioses, de los ancestros y de cuándo deben ser propiciados.

Sugerimos una conclusión provisoria para terminar este anexo: si el sueño es sinónimo de inconsciente, habría que desprender que la religiosidad mapuche está anclada en él, y que “aculturar” este nivel de los sujetos es, posiblemente, mucho más difícil que otros (Bastide, 1973). Esto explicaría, en alguna medida, la persistencia de las

creencias religiosas mapuches y la incapacidad de la “guerra pacífica” (Augusta) dada por las iglesias en contra de ella en su afán “civilizador”.

Obviamente, esta hipótesis se liga directamente con la autoproducción religiosa, al interior de un modo de producción comunitario de las prácticas y discursos religiosos.

## CAPÍTULO IV

### Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea<sup>1</sup>

Anda cerca de la vertiente  
bebiendo el agua fresca  
y grita en las montañas  
llamando a sus guerreros.

El espíritu de Lautaro  
camina cerca de mi corazón  
mirando  
escuchando  
llamándome todas las mañanas.

Lautaro viene a buscarme,  
a buscar a su gente  
para luchar con el espíritu  
y el canto.

Tu espíritu Lautaro  
anda de pie  
sobre esta tierra.

LEONEL LIENLAF

#### 1. INTRODUCCIÓN

Desde la “Pacificación de la Araucanía” (1860-1883) y su subordinación como campesinos pobres y explotados, los mapuches comienzan a vivir una situación estructural y cultural que hace posible el surgimiento de “movimientos religiosos de libertad y salvación”. Nuestro interés es aportar antecedentes sobre estos procesos que afectaron a la sociedad mapuche en este siglo. El trabajo está dividido en tres partes. En la primera,

<sup>1</sup>Este artículo fue publicado en AMÉRICA INDÍGENA, Vol. XLVIII, N° 4. págs.: 773-789. Le hemos añadido en esta edición los aportes de Constantino Contreras sobre el mito del Rey-Inca entre los huilliches (1991) y de Foerster (anexo) sobre un caso de mesianismo fallido, el cual apareció en el libro LA INVENCIÓN DE LA MEMORIA (Jorge Narváez ed. Pehuén, Santiago, 1988), bajo el nombre “El testimonio sagrado entre los mapuches”, págs.: 127-134.

describimos un cierto milenarismo que se manifestó sobre todo en las primeras décadas de esta centuria. En la segunda tratamos las profecías frente al ahucamiento o abandono de las costumbres ancestrales; y, por último, exponemos algunos factores que han impedido, hasta fecha reciente, el mesianismo.

Este trabajo es complementario a la investigación sobre las organizaciones de presión mapuche, las que han tratado de resolver el conflicto con la sociedad dominante en el plano de la política (Bengoa 1985; Foerster 1982, 1983; Gacitúa 1992; Morales 1986; Foerster y Montecino 1988), como también de los estudios sobre adaptación y cambio en la esfera ritual, parental y económica en las comunidades reduccionales (Faron 1969; Stuchlik 1976).

## 2. MILENARISMO MAPUCHE

Por milenarismo vamos a entender la “creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte”. La autora de esta definición —Pereira de Queiroz— precisa que el milenarismo se “ocupa siempre en imaginar una transformación del mundo profano; las esperanzas y las aspiraciones que se encuentran son terrestres, pero los medios para tener acceso al mundo nuevo, así como ciertas características de éste, son sagradas” (1969: 20).

Mircea Eliade ha señalado que el milenarismo tiene sus raíces profundas en la experiencia religiosa de la *Renovatio Universal* y de la renovación del tiempo. Es posible encontrar en todas las sociedades tradicionales y arcaicas la necesidad de esta renovación periódica del cosmos: del “Mundo donde se vive, el único mundo realmente, existente, nuestro mundo” (Eliade 1969: 188).

Numerosos autores han insistido en los últimos años en la presencia de movimientos milenaristas fuera del contexto del colonialismo y de la influencia de la escatología judeo-cristiana (Bastide 1973; Laternari 1965; Lowie 1957; Pereira de Queiroz 1969). El ejemplo más característico en América del Sur es el de la búsqueda de la “tierra sin mal” de los Tupi-Guaraní (Clastres 1975).

En el caso mapuche la *renovatio* cósmica es representada en los ritos de NGUILLATÚN (se realizan periódicamente, o mejor dicho cíclicamente) y cuyo simbolismo está presente en las múltiples variantes del mito del KAI-KAI y TREN-TREN: es la eterna lucha entre dos fuerzas opuestas (maléficas y benéficas) que llegan a provocar el caos: el cielo, la tierra y las aguas (celestes y terrestres), se unen o se separan a tal extremo que los humanos perecen o se transforman en peces, en piedras o en calvos. Sólo un sacrificio humano logrará la restauración del orden cósmico (Lévi-Strauss 1970; Foerster, et al. 1978; Carrasco 1986). Los terremotos (NUYÚN), tan comunes en Chile, y los maremotos, son

expresiones reales de ese conflicto; son provocados por las fuerzas numinosas para poner fin a la maldad humana (Gusinde 1920). De allí que la respuesta de los humanos, frente a estos estados límites, ha sido siempre, y en primer lugar, efectuar sacrificios (se sustituye a la víctima humana por un animal) y correlativamente reencontrarse con el ADMAPU (las costumbres ancestrales). Los hombres tienen así una responsabilidad cósmica junto a los dioses (antepasados míticos: PILLÁN), ambos participan activamente en la conservación del cosmos. En la sociedad mapuche la guerra debe haber sido uno de los tantos mecanismos rituales inscritos dentro de esta lógica: la circulación de la energía sagrada. Hombres y dioses luchaban activamente y por igual contra el huinca, tanto en el MAPU (tierra) como en el WENUMAPU (cielo). Con la implantación de la frontera (a mediados del siglo XVII) se establece un *modus vivendi* entre el español y el mapuche, que hizo que el primero fuera aceptado en las márgenes de la sociedad indígena. Cuando se cuestionaba este estado, la violencia estallaba. Sin embargo, con la *Pacificación* se trastocó este orden: el mapuche pierde la guerra y con ello sus espacios (sagrados y profanos), su movilidad, su autonomía, etc. La sociedad mapuche comienza a vivir un período de caos (de anomia) que sólo finaliza con la implantación del sistema reduccional y con una serie de transformaciones internas en los agregados indígenas que “acomodan” su sociedad a la sociedad nacional.

Tenemos la impresión de que en ese contexto de caos (1880-1923) la renovatio cósmica fue dramáticamente vivida, temida y deseada por amplios sectores mapuches, pero de un modo peculiar, distinto al del pasado: que los dioses o las fuerzas numinosas —y no ya los hombres en conjunto con ellas— pongan fin al huinca, que lo exterminen, para que así vuelva a reinar el antiguo estado de prosperidad y felicidad. En otras palabras, en el pasado la renovatio era una responsabilidad compartida entre los humanos y los dioses. Ahora su esperanza recae exclusivamente en los dioses, sólo ellos podrán restablecer el viejo orden.

Vamos a ejemplificar esta necesidad con varios relatos y sueños de MACHIS de ese período. Es revelador que hayan sido recopilados en áreas no fronterizas, es decir, donde la experiencia con el huinca era reciente.

El primer texto es de un mapuche de Huilio. Fue recogido en 1906 por Tomás Guevara:

“Tres mapuches venían de la Argentina. En la Cordillera le salieron otros tres mapuches. Les dijeron que los chilenos eran muy malos i que por eso hacia 16 años que los mapuches trabajaban por matarlos. Ahora concluimos con la ciudad más grande (se refiere al terremoto que asoló a Valparaíso en 1906). Para Diciembre o Año Nuevo haremos saltar los cerros de Temuco para concluir al pueblo; Imperial será arrastrado por el río. Uno miró para atrás i se le murió el caballo i quedó medio tonto. Los hombres desaparecieron. Llegaron a Chile i contaron en Huilio. Los mapuches se asustaron. Algunos sacaron sus hijos de los colegios” (1908: 349).

Este relato es valioso por diversos motivos. En primer lugar, es un PERIMONTÚN (visión) que remite a los antepasados, a los cuales el mapuche otorga poderes sobrenaturales, en este caso destruir ciudades (WARIA) por medio de terremotos. En segundo lugar, son los antepasados los que califican y verifican la experiencia vivida con el huinca: *eran mui malos*. Por último, la profecía tiene un carácter proyectivo: en el pasado reciente una ciudad, en el futuro cercano otras dos más.

Más o menos por la misma fecha, 1907, una MACHI tuvo un sueño:

“...que el 24 de junio reventarían los cerros inmediato a Temuco i sepultarían la ciudad, como castigo a los chilenos por sus persecuciones contra los indígenas. Revelado el sueño, los mapuches de los alrededores huyeron al Sur en la víspera del día fatal” (Guevara 1908: 314).

Este PEUMA (sueño) es equivalente al PERIMONTÚN de los 3 mapuches: un terremoto destruirá Temuco y con ello se pondrá fin a la máxima expresión simbólica de lo huinca: la ciudad. Nuevamente aparece asociado este hecho a los antepasados: los cerros —muchos de ellos llamados TREN-TREN— son lugares de entierros, allí moran los antepasados. Serán entonces los ancestros los que se encargarán de liquidar a los huincas en una fecha (24 de junio) que, como sabemos, es sagrada: WETRIPANTU (año nuevo), comienzo de un nuevo ciclo de vida (recuérdese que también ese día las MACHIS renuevan sus poderes).

El terremoto de Talca fue interpretado dentro de este esquema: “Consideraron el terremoto como castigo de CHAO NGENECHEN contra los huincas por sus maldades contra los mapuches” (Joseph 1930: 85).

En el bello libro LECTURAS ARAUCANAS, de Félix José de Augusta, se describe una visión de una MACHI, en donde ahora es KAI-KAI, ama de las aguas terrestres, la que provocará la salida del mar, unirá a éste con un lago (BUDI) y acabará con el huinca:

“Así dijo la MACHI: se me apareció, pues, dijo, de en medio del agua, pues, salió un hombre pequeño, era un huinca, subió al cielo. Subido él, bajó ese tigre, conversó conmigo el tigre: Decía yo de ti: ‘¿Cómo podré encontrarle?’ Hoy, pues, te he encontrado (y) conservaré, pues, contigo. Ha de salir el mar. Te diré, pues: estos huincas, pues, los mataré, pues, con agua; vosotros, pues, tendréis que sufrir inocentemente con ellos; son, pues, los huincas los que yo debería matar. Los indígenas, pues, no tienen culpa; con los huincas, pues, acabaré. Dieciocho días faltan para salir el mar. Se ha dejado oír, pues, la serpiente KAI-KAI. En todas partes, pues, dirás: Una vez, pues, se dejó oír; si se deja oír otra vez, pues saldrá el mar” (Augusta 1934: 4-5).

Un NŪTRAM recogido por Koessler-Ilg, en el lado argentino, aporta nuevas dimensiones. Sólo transcribimos la parte pertinente a nuestro interés:

“...en el día que desaparezcan los huincas, ahogados en su sangre, subirán todos los TOKIKURRA de golpe. Cada uno de ustedes va encontrar uno, para curar su corazón, su estómago, como lo hacían las MACHIS, con raspaduras de los TOKIKURRA. Por eso digo: hay que limpiar nuestra tierra. ¡viertan sangre hijos de la tierra! ¡Mueran los

burlones! liñkainque muera hoy, ya. ¡Fotr, fotr, even fotr! Demasiado hemos esperado ya. ¡Maten!” (1962: 224).

Este NÜTRAM se diferencia de los textos anteriores en que la muerte del huinca no es producida por medios sobrenaturales, sino por la acción directa de los hombres. Pero, producido el exterminio del huinca volverán desde las profundidades de la tierra los TOKIKURRA con los cuales los mapuches, podrán cada uno por su cuenta, curarse a la manera como lo hacen las MACHIS, aboliendo así la enfermedad y la muerte.

Queremos terminar esta parte recordando el NÜTRAM recogido por el padre Augusta, la cual nos servirá además de bisagra con el apartado siguiente. Se trata del origen de las grandes rogativas (NGUILLATÚN) a los antepasados y a las divinidades, que hacen posible la eliminación de los huincas (la versión completa la hemos reproducido en la sección 5.1. del Capítulo III).

La narración se inicia describiendo las penurias que sufre el mapuche en manos de los huincas: reducidos a mozos, explotados, mal alimentados y vestidos, golpeados y diezmados. Un día, un mapuche ruega a Dios en su miseria, éste se le aparece, como siempre lo hace en la tradición mapuche y andina: anciano y pobre; le da un objeto maravilloso: una PIFILKA. Con ella reúne a sus hermanos de sangre, juegan al PALÍN (chueca) y hacen las armas para el exterminio. Acabados los huincas de todas las tierras agradecen a Dios y éste les comunica que deben hacer un sacrificio, la rogativa. Desde ese momento “volvieron a ser gente”.

Con este conjunto de *relatos* se pone de manifiesto que la tradición mapuche de la renovatio cósmica se amplía en un sentido milenarista. En palabras de Pereira de Queiroz “transformación del mundo profano, con aspiraciones y esperanzas terrenales, pero cuyos medios de acceso al mundo nuevo son sagrados”.

Precisemos que *la tierra sin mal* del mapuche es cualitativamente distinta de los guaraní, donde el hombre se libera del trabajo y de las prescripciones matrimoniales y sociales. El mapuche en cambio, sólo desea vivir en el MAPU y en el WENUMAPU (cielo), como lo hacían sus antepasados: libres de la opresión huinca, con abundancia de toda clase de animales y sembrados; sin enfermedades y con KULLÍN (plata, ganado) para sus intercambios matrimoniales; en definitiva, una vida más *auténtica y plena*, acorde con el ADMAPU. Si este estado anteriormente fue posible gracias a la guerra y al apoyo dado por las divinidades ancestrales, la derrota militar, la ocupación de sus tierras y la opresión llevaron a los mapuches y a sus *profetas*, en las primeras décadas de este siglo, a desear que sus divinidades (incluso a las que consideraban como maléficas) hicieran lo que ellos ya no podían hacer.

### 3. PROFECÍAS DE CAOS CÓSMICO POR A-HUINCAMIENTO DEL MAPUCHE

Si a comienzos de siglo los hombres (mapuches) deseaban que los dioses produjeran una renovatio para así verse libres del huinca y recomponer el antiguo orden, en la misma época, se dará una explicación distinta al caos real, que creemos va a predominar en las décadas siguientes. Los PELÓN<sup>2</sup> y los MACHI profetizan que las grandes calamidades naturales (terremotos, maremotos, inundaciones, etc.) son producidas por los dioses, como castigo porque el mapuche había abandonado u olvidado las tradiciones que éstos les impusieron (en el pasado), y por haber hecho suyas las costumbres y hábitos del huinca.

Empecemos reseñando estas profecías con lo acaecido en 1904. En ese año se produjeron grandes inundaciones en la Araucanía, los ancianos no recordaban nada similar en el pasado. Los MACHIS y los PELÓN presagiaron que la catástrofe sería aún mayor: "...el mundo se daría vuelta trastornado todo, de que el sol se detendría en su marcha, y a consecuencia de esto se produciría un gran terremoto que despedazaría y hundiría los cerros y las cordilleras" (Gusinde 1920: 195-196). La respuesta de los mapuches no se hizo esperar:

"Pero, a pesar de tantos temores e inquietudes, los mapuches no se sintieron abatidos... Día y noche celebrábanse las grandes ceremonias del NGUILLATÚN, hoy en este lugar, mañana en otro; todas las reducciones se apresuraban a hacer las rogativas con el respeto y la humillación que convenía en tal caso. Ofrecían sus sacrificios de sangre, tanto en los ríos y arroyos, como en cerros y sagrados sitios; entonaban sus plegarias y cánticos místicos en son melancólico y triste. No permitían que los animales inmundos (perros, gatos, puercos, etc.), y menos todavía los extranjeros se acercaran a sus reuniones ceremoniales; tampoco licores o bebidas alcohólicas fueron admitidos; sólo expendían el favorito y característico MUDAI, la bebida ritual, como así mismo la sangre de los corderos inmaculados. Además, para poder participar a estas ceremonias y rogativas, exigían de los asistentes vestirse de trajes especiales compuestos de tejidos de lana blanca bien lavada; y en caso de que uno no se dispusiera de tales, debía a lo menos ponerse cueros y pellejos blancos, o pontros y frazadas del mismo color. Terminantemente se prohibía emplear trajes del huinca, porque era creencia general que por causa de los huincas habían venido todas aquellas catástrofes y castigos y que, por lo tanto, los mapuches ni debían vivir cerca de ellos ni mantener relación alguna con ellos. Varias familias indígenas que tenían sus hijos e hijas en las escuelas los retiraron, porque el dejarlos más tiempo con los

<sup>2</sup>El adivino (Augusta 1916: 169).

huincas, juzgaban como una afrenta a su NGENECHEN... después de varios años, los indígenas llegaron a tranquilizarse” (Gusinde 1920: 196-197).

Estos hechos le fueron relatados a Gusinde por Juan Huaiquiu. La interpretación que se da de los sucesos pone de manifiesto que ahora se trata, por un lado, de sustraerse a todo tipo de relación con el huinca, de encerrar al mapuche en su propio universo; y, por otro, que si el huinca simboliza lo *impuro* debe necesariamente ser rechazado al interior de la cultura y de la vida del mapuche. El a-huincamiento, el dejar de ser un RECHE (RE: puro; CHE: gente) es una ofensa a NGENECHEN, quien la castigará. El mapuche debe entonces purificarse, expulsar de sí al huinca, de allí también la exigencia de un comportamiento ritual adecuado a esa necesidad: pureza en la vestimenta, en la bebida y en las ofrendas. Creemos que será este último motivo el que predominará en los años siguientes, sobre todo cuando la *naturaleza* dé nuevamente señales de caos (en los tiempos de *tranquilidad* el temor sólo se aplaca con la reiteración de los ritos). Veamos éstos con dos casos de profecía respecto a lo sucedido en el terremoto de 1960.

El primero es del área cercana a Temuco, Huichahue. El terremoto provocó una verdadera crisis religiosa en una serie de comunidades. Al pánico y al terror vivido le siguió lo que se había olvidado por años: el NGUILLATÚN. La gente creyó, y aún sigue creyendo, que éste se debió a un relajamiento del ADMAPU y que por ello CHAO NGENECHEN castigó con un terremoto a los mapuches. De allí que lo primero que se hizo fue una rogativa, continuó posteriormente un revivalismo cultural: las familias volvieron a hablar y a valorizar el MAPUDUNGU (la lengua) (Montecino 1984).

El segundo caso es de la región de la costa (Queule y Piedra Alta). El relato *mítico* pertenece a Martín Alonqueo, quien lo recogió de sus amigos en las comunidades de Puaicho, Collileufu y Deume<sup>3</sup>. Decimos que se trata de un relato mítico por estar implicado en él un mediador sobrenatural (antiguamente humano): Mankean, al cual, según Alonqueo, el “Dios bondadoso y generoso, lo ha llamado y colocado en este sitio (el mar) entregándole el poder como administrador del mar y como guía intercesor de ellos en su aflicción” (1985: 99). Este NŪTRAM, como se recordará, describe hechos reales acaecidos en la zona de la costa en 1960. Pone en evidencia la importancia ritual sacrificial en la conservación cósmica; pero asimismo y, eso es lo que nos interesa aquí, plantea que el caos cósmico es pensado, vivido y sentido porque se “han tomado la costumbre de los huincas ...olvidándose de las costumbres de los mapuches y de su Dios”. O sea, hace explícita la creencia de la responsabilidad cósmica de los hombres, a través de la repetición o imitación de los arquetipos o gestos paradigmáticos de los antepasados y entre ellos, obviamente, el sacrificio. Es también la vuelta hacia Dios en la hora del desastre que “nos recuerda el acto desesperado del primitivo, que necesita, para redescubrir la existencia del Ser Supremo, la extrema gravedad de un peligro” (Eliade 1972: 97).

<sup>3</sup>La versión completa la hemos reproducido en la sección 5.1. del Capítulo III.

La narración de estos sucesos revela una conexión con los relatos del apartado anterior sobre el milenarismo. Como se señaló, allí se trataba de poner fin no a las costumbres huincas de los mapuches, sino de liquidar a los huincas en un sentido propio. Ahora se trata de liquidar a un huinca en un sentido figurado, un *huinca metafórico*, por decirlo así, para poner fin a las costumbres huincas asumidas por los mapuches: la víctima deseada, para que el NGUILLATÚN sea agradable a Dios, es un niño inocente de “pelo rubio” en vez de un cordero. En otras palabras, con el sacrificio figurado de un huinca se simboliza la necesidad de expulsar al huinca que se ha internalizado en el ser mapuche.

Una segunda diferencia está relacionada con el *conservadurismo cultural*, tema que no aparece en los relatos que hemos caracterizado como milenaristas. Creemos que ello se asocia a la actitud asumida por amplios agregados reduccionales, que Bengoa describe con un espíritu de resistencia cultural: “...al perder la independencia, el único baluarte de identidad reside en la cultura; ésta se rigidiza, dogmatiza, ritualiza, y se hace extremadamente conservadora. El papel de las MACHIS como conservadoras o guardianas de la cultura es recordarle al pueblo que no deben apartarse de lo prescrito” (1985: 370).

Es posible que este proceso esté en tensión con la serie de modificaciones internas que comienzan a vivir los mapuches desde su transformación en una sociedad campesina. Hubo cambios que siguieron el *ethos* indígena: formación de grupos corporados relacionados con el sistema de alianzas matrilaterales y generación de un congregacionalismo ritual (ver Cap. III. 3.3.); y otros, que cuestionaron ese *ethos* (sobre todo las transformaciones generadas por las escuelas y las iglesias). Esta tensión entre un discurso *conservador* o tradicional y una realidad que se modifica, produce un conflicto, siendo una de sus manifestaciones la *culpa*. Se recurre entonces al autosacrificio para sublimarla. Hemos constatado en la zona mapuche-huilliche este mismo fenómeno (Foerster 1985).

#### 4. ¿MESIANISMO MAPUCHE?

El mesianismo se inscribe en el marco del milenarismo, como un caso particular de éste: “...alguien —un héroe, un mensajero divino— tendrá por función instaurar en el mundo la sociedad perfecta” (Pereira de Queiroz 1969: 21). Es decir, es un movimiento que se organiza a partir de una personalidad carismática, de un redentor que promete la salvación colectiva o individual (Balandier 1982: 323).

Según Pereira de Queiroz tres elementos son indispensables para la formación de un movimiento mesiánico:

— una colectividad descontenta u oprimida,

- la esperanza en la venida de un emisario divino, que debe enderezar los entuertos que ellos sufren, y
- la creencia en un paraíso al mismo tiempo sagrado y profano (1969: 22).

Revisemos cada uno de estos elementos. El primero es clarísimo para la sociedad mapuche, lo atestiguan toda la historia de las organizaciones de presión mapuche desde 1910 en adelante (Foerster 1982 y 1983; Foerster y Montecino 1988), e igualmente los relatos ya transcritos. Más aún, ese descontento se da en el contexto de una sociedad de linajes, que es uno de los factores claves para la existencia de este tipo de movimiento: “los movimientos mesiánicos siempre se encuentran asociados con un tipo bien definido de sociedad: la sociedad ordenada según el sistema de linajes. No lo hemos encontrado asociado a la sociedad ordenada según el sistema de las clases sociales, salvo si ésta coexiste con la sociedad fundada en el sistema de linajes” (Pereira de Queiroz 1969: 291). No obstante, la condición “colectividad descontenta u oprimida” tiene mayor fuerza para motivar la acción mesiánica, cuando no existen posibilidades reales de dar cauce a la protesta que ella genera, es decir, cuando la comunidad se ve bloqueada, política y culturalmente, y transformada en una sociedad paria. Estimamos que no es el caso mapuche, donde las posibilidades de presión y movilidad estuvieron presentes desde comienzos de siglo. Ejemplo de ello es la temprana existencia de organizaciones tanto “campesinas” como “urbanas”, los diputados mapuches, etc.

Si la primera condición se encuentra, de algún modo, en la sociedad mapuche, la tercera también, al menos como deseo: el paraíso sería una sociedad sin el huinca. Desarrollemos el punto dos, que, desde nuestra perspectiva, es central para la inexistencia de un mesianismo mapuche.

La relación de los mapuches con lo sobrenatural es individual-comunitaria, sólo mediada por los antepasados (auténticos o míticos). Según Faron, los antepasados visitan a los vivos ya sea a través de sueños, visiones o transformados en aves. Recorren la tierra con los hijos de los dioses. Generalmente se les pide a ellos, en las grandes ceremonias rituales, que intercedan ante las divinidades mayores por sus ruegos. Los antepasados viven en el WENUMAPU, llevan allí una vida más o menos parecida a la del MAPU, aunque más holgada. Existe una relación recíproca entre los vivos y los muertos. Estos últimos se preocupan del bienestar de los vivos, y éstos, como contrapartida, tienen la responsabilidad “por la tranquilidad y beatitud eterna de los muertos”. Como la propiciación recae en los linajes “la estructura social del mundo ancestral está, por tanto, claramente engranada con la sociedad mapuche contemporánea y no es una entidad completamente aparte” (Faron 1964: 60). Dentro de este esquema, no es concebible la espera de un emisario divino que venga a resolver los dramas humanos. Hay en todo esto una cierta analogía con determinados cultos africanos donde tampoco se ha producido mesianismo (Yoruba y Fon). Allí “...las divinidades descienden a la tierra periódicamente y encarnan en los fieles, estando cada fiel consagrado a una de ellas; no hay razón para esperar un

emisario divino, un intermediario entre las divinidades y los fieles, puesto que éstos entran en contacto directo con los dioses” (Pereira de Queiroz 1969: 23).

Otro campo importante en las representaciones religiosas mapuches, y que dificulta el apareamiento de los temas mesiánicos, es la creencia en la reciprocidad entre los dioses y los hombres —de prestaciones y contraprestaciones—, lo que hace posible mantener en un cierto equilibrio a las fuerzas cósmicas, impidiendo el debilitamiento del cosmos (Bastide 1973: 288). Por último, digamos que los mapuches carecen de toda idea salvacionista y de resurrección de los muertos.

Hasta aquí hemos mencionado factores *superestructurales* que dificultan la formación del movimiento mesiánico. Vamos a tratar brevemente la estructura de poder de la sociedad mapuche, que por sus características, hace muy difícil que alguien se asuma y sea aceptado como mesías.

Ha sido posiblemente Thomas Melville quien más ha insistido sobre el carácter fragmentario y no jerárquico de la estructura de poder de la sociedad mapuche. Se trata de una estructura donde las relaciones de incorporación de los agregados sociales no pasa más allá de relaciones diádicas, y donde la organización ejecutiva era y es casi inexistente (1976: 116). Según Melville, existiría un conjunto de valores correspondientes a este estado de cosas: independencia personal; la responsabilidad de un individuo para con otro, la que debe reconocer otorgándole derecho recíproco, etc. Nos parece que esta situación ha influido poderosamente a lo largo de la historia mapuche para truncar toda emergencia y consolidación de liderazgos estables y permanentes.

Creemos entonces que éste es otro factor que impide que alguien se arrogue o a alguien se le asigne un carácter de mesías (incluso está en cuestión si lo seguirían sus propios parientes). Algo semejante sucede en la estructuración del campo religioso. La comunidad cültica predomina sobre los “especialistas religiosos”; ellos nunca han sido considerados como representantes de los dioses ante los hombres. A su vez, sus funciones son muy limitadas (el NGUILLATUFE sólo puede dirigir un NGUILLATÚN en su área y no en otra) e incluso cuestionados (una MACHI en un sector es vista como benéfica, en otro como maléfica).

A partir de estos antecedentes, se perfila con cierta claridad la dificultad existente, en la sociedad mapuche, para la emergencia de *mesías*. El caso de Manuel Aburto Panguilef es un claro índice de un *mesianismo fallido*<sup>4</sup>.

Sin embargo, a futuro las cosas no son tan claras, sobre todo si se tiene en cuenta, por un lado, la incapacidad de las organizaciones indígenas y de la sociedad chilena (el Estado) para resolver los múltiples problemas de los mapuches; y, por otro, el impacto de la evangelización realizada por católicos y protestantes, por el uso “generalizado de

<sup>4</sup>Para más detalle véase el anexo a este capítulo: “Un mesianismo fallido: el caso de Manuel Aburto Panguilef”.

la Biblia”. Bastide ha señalado que “aunque en la actualidad algunos mesianismos parten del catolicismo, se sabe que en general es en los medios trabajados por las misiones protestantes donde el mesianismo se desarrolla. La lectura de la Biblia proporciona los cuadros mitológicos del movimiento” (1973: 288). Laternari, a su vez, después de analizar a numerosos movimientos salvacionistas en los medios nativos, concluye que de la “opresión interna de los blancos nace... entre los nativos, espontánea aquella ‘necesidad de la Biblia’ que los misioneros durante décadas o siglos de propaganda, no habían logrado inculcar desde afuera. La razón de este ‘cristianizarse’ de muchos grupos nativos estriba, por lo tanto, en que la forzosa inserción de los blancos en la sociedad indígena ha originado, entre ellos, condiciones fundamentalmente afines a las que presidieron la propagación del primitivo cristianismo en occidente” (Laternari 1965: 364). En otras palabras, la aculturación religiosa, al cuestionar las representaciones religiosas mapuches y al ser reemplazadas éstas por motivos mesiánicos (judeo-cristianos), puede dar pie a que se den las dos últimas condiciones señaladas por Pereira de Queiroz para que pudiera surgir un “movimiento mesiánico mapuche”.

Es revelador en este *nuevo contexto* un NÜTRAM, recogido en la década de 1980, por el profesor Gilberto Sánchez en el área de Alto Biobío, donde la venida de un Rey Mapuche pondrá fin por hambruna, a los huincas. Esta personalización de las fuerzas numinosas en un Rey que regresará pronto, inaugurando una nueva era, nos parece extremadamente original, y puede ser producto de cambios internos en la sociedad mapuche (inseparable de la aculturación religiosa):

“Cuando llegaron los españoles los mapuches ya estaban aquí, ellos no conocían otra raza. Los huincas mandaron llamar al cacique para buscar un convenio; se entendieron por puras señas. Al comienzo los españoles les dieron ropa y algunos alimentos que no pudieron cocinar, pero después robaron sus animales (mulas y caballos), cautivaron a los niños, a los hombres y mujeres y tomaron sus tierras. Se ‘enojaron los mayores’, algunos arrancaron para la cordillera con sus animales y la plata la enterraron; otros les hicieron guerra... se agarraron bien, todavía pues, porque el huinca quiere pasar por encima del mapuche y en verdad la cosa no era así, porque los mapuches no andan en otras naciones quitando tierras, quitándole la riqueza a otras naciones; por eso se ponía el mapuche a defender su familia y su tierra, aquí peliaron hartos años... querían terminar con el mapuche, pero no pudieron, no quiso NGENECHEN”. Hicieron un contrato entre el rey huinca y el rey mapuche: “sino le acababan su familia, nunca le iban a acabar... pero ustedes (se refiere a sus hijos) van a llegar a ese punto, porque el rey mapuche va a llegar, se anunció en ese tiempo y va a llegar porque el contrato ya falta pocos años ya”. Terminado el contrato “...va estar harto malo para los pobres huincas... vendrá una helada, en todas las naciones y van a morir de hambre”. Los huincas tienen armas de fuego, pero no podrán peliar por el hambre. En el pueblo hoy no se puede andar por las máquinas, de repente

NGENECHEN va a tapar todo, hasta las minas donde sacan la comida que gastan esas máquinas”.

En la zona huilliche, particularmente en la Isla Grande de Chiloé, Constantino Contreras (1991) ha rescatado una serie de relatos sobre el *Rey-Inca*. Ellos pueden ser ubicados en este contexto. Por su importancia reproducimos dos versiones:

1. “La historia del rey Inca. Dicen que fue de aquí mismo, de la misma imperio /, esta provincia la BUTA HUILLIMAPU, pero fue p'allá / pa'l norte, en una... en una no sé en qué parte. Dicen que... que descendió el... el rey Inca, con un espíritu, con un espíritu del Sol. Y se... se nació / en una niña, chica, doncella, que ella adoraba al Sol. Y de ahí descendió el rey Inca Atahualpa. Y después ése fue rey. Y el rey se creció y creció y después estuvo gobernando su imperio en... en el... ¿cómo es éste?... en el Perú. En el Perú lo mataron. Vino una reacción contra del rey y de la... de la raza indígena, para perder la raza. Los grandes sabios de otros países tomaron una temperatura grave y forzosamente para... para atacar a los indígenas, pa' que no haiga / indios, pa' que no haiga fortuna, nada más que para que ellos... fuera sido suyo este imperio /.

“Así que por eso vino la matanza del rey y vino la matanza de todos los grandes, más caciques, toquis / que había. Así que pasó un tremendo, gradodosa / cosa grande. Dicen así las historias” (Contreras 1991: 16).

2. “(Que) por aquí había tierras, conversaba él, pues, porque él soñaba. Y entonces, a Chile vinieron los españoles y vinieron amontonados los españoles, pues, a ver si adonde encontraban aquí tierras. Venían éstos, caminaron y en el... en su barco que traían hasta a más no poder andar. Y entonces uno se aburrío. Es que le dijo:

—¡Qué!, si esto no vamos a encontrar tierra —le dijo—. Echemos al mar mejor a este loco.

Y entonces quedó dispierto / este Colón. Es que dijo:

—¿Cómo lo hago?

Anclaron (en) el barco para irse para su país otra vez. Entonces él lloraba, desancló el barco y lo ancló para acá, para... para... buscando otra vez el... el... las tierras chilenas que iba a encontrar, pues. Así que, al otro día, ellos se recordaron / y partieron otra vez, pues. Creían que se iban para su patria, y no, pues; venían para acá. Anduvieron, ya no anduvieron mucho, cuando encontraron... Que dijo el Colón, cuando miró, miró con largavista /, les dijo:

—¡Tierra, tierra! —le / dijo.

Y entonces miraron los otros y también notaron que había tierra.

Y ya estaban pisando tierra. Entonces, cuando salieron para acá, para este país chileno y llegaron, lo que encontraron: la pura riqueza chilena aquí. Adonde pisaban había plata, había oro, había de todo. Y entonces es que le dijo al otro:

—Bueno...

Y dieron también con el /... con el rey que había. Había un rey antes, antiguamente,

aquí, en este país. Y ése mandaba. Porque antes el indio dicen que era semi-salvaje, se cubría con pompones /. Y así... andaban desnudos, pues. Y entonces llevaron riquezas y hablaron con el... con el rey. Y el rey no... no les entendía casi lo que ellos le hablaban, porque hablaba (n) un idioma no más, el rey. Entonces le dijeron ellos... le dijo él que lleven / lo que quieran; pero él no iba a ir. Porque lo querían llevar. Entonces se fueron ellos para su patria. Llegaron y le dieron cuenta a la reina que... que había un rey y era muy lindo, porque tenía... la corona de nacimiento. No era como los reyes que se ponen la corona postiza; ése lo / tenía de nacimiento. Entonces le dijo la... la reina que llevaran al rey para que ella lo conozca. Entonces no... él no quiso ir y les dijo:

—Lleven la riqueza que ustedes quieran, pero yo no.

Y el rey se llamaba el Inca Atahualpa, se llamaba el rey. Entonces, lo que hicieron ellos para que conozca al rey la... la reina de su país, de cortarle la cabeza, de llevarle la pura cabeza. Y por eso dicen que toda la riqueza chilena se fue a la tierra, abajo, porque eso era un..., cómo le dijera, una persona justa que tenía milagros, tenía poder, porque por la permisión de Dios nació ese cristiano así. Ese no fue hijo de padre como cualquiera, pues. Ese nació por las obras de Dios, nada más. Así que por eso era así ése. Entonces, cuando llegó en su país /, le dije... le hicieron llegar la cabeza del rey, la princesa /. Y le dijo:

—¿Para qué lo mataron? ¿Por qué no lo dejaron? —dijo—.

—El no se quería venir.

Entonces le dijo..., lo puso en la mesa con un paño blanco. Y puso la cabeza y le dijo:

—¿Qué pides? —le dijo ella— ¿Qué pides tú?

Dio tres golpes en la mesa y le corrió tres gotas de sangre. Y de ahí llevaría de estar muerto un mes, más, pues, que habrían llegado a su patria de ellos. Entonces lo que dijo, dijo la reina:

—Pide con la misma. Esos locos se van también.

Así que los mató a los que descabezaron el rey /. Y eso decían los antiguos, que por eso la riqueza chilena se fue a... a la tierra ¿m? Si hoy día se encuentra una piedra, se patea; antes era plata, era oro: hoy día es piedra, porque mataron al rey /. No lo habrían muerto al rey /, no habría sido pobre Chile, porque su riqueza toda se fue..., se hizo nada, pues” (Contreras 1991: 20-22).

Para terminar, señalemos que en los últimos años *sectas mesiánicas* (pentecostales) han cruzado las fronteras de las reservaciones mapuches, encontrando una respuesta positiva, que se ha traducido en numerosos cultos y fervorosos fieles. La especificidad de este *mesianismo pentecostal mapuche* recién se comienza a investigar, haciendo difícil llegar a conclusiones sobre el grado de discontinuidad que presentaría respecto a la cultura y religiosidad mapuche, sobre todo por su fuerte ritualismo, sus nexos con la antigua comunidad cáltica, etc. (Radovich 1983). No obstante, tenemos la impresión de que los mapuches pentecostales están insertos en el complejo proceso de redefinición

étnica de su sociedad india, estableciendo rupturas y puentes con el pasado. Parafraseando a Lévi-Strauss: someten la identidad a la acción de una especie de martillo pilón, haciéndola estallar en una multiplicidad de elementos; multiplicidad que es inmediatamente reconstruida de diversas maneras.

Hemos señalado al comienzo que los procesos aquí descritos son complementarios tanto a la reorganización interna de la sociedad mapuche, como a la formación, desde 1910, de agrupaciones indígenas urbanas, que han tratado de resolver el conflicto con la sociedad nacional por medios seculares. Lo interesante de lo expuesto aquí radica, a nuestro modo de ver, en que da luz acerca de cómo se conceptualiza al otro, al huinca, y cómo el mapuche comprende hoy día que ya no puede escapar de él para la construcción de su proyecto étnico-histórico como pueblo indio.

## ANEXO II

### Un mesianismo fallido: el caso de Manuel Aburto Panguilef

Los primeros antecedentes sobre Aburto Panguilef los recogimos en los periódicos de Loncoche y Temuco. Posteriormente por indígenas que participaron en la organización que él creó en 1916 (Sociedad Mapuche de Protección Mutua que en 1920 se transformó en la Federación Araucana). Su figura se destacaba en esos años por su poder de convocatoria y por su programa nativista, que entre otras cosas rechazaba el bautismo y el matrimonio, y fomentaba la poligamia, el respeto a los caciques, etc. La agitación de tales ideas preocupó a la Iglesia y a las autoridades, las que se encargaron de relegarlo (dictadura de Ibáñez) (para mayores antecedentes sobre el período véase a Bengoa 1985 y Foerster y Montecino 1988). Sus vinculaciones fueron con el Partido Demócrata y la FOCH. El año 1932 adhirió a la Federación de Izquierda (FICH) y en la República Socialista de Marmaduke Grove fue uno de los tres miembros de la Junta Ejecutiva de Temuco. El año anterior, en el 11° Congreso de su organización (La Federación Araucana), proclamó la necesidad de la "República Indígena", la "que sería posible sólo con la alianza efectiva de los indígenas, campesinos y obreros, el día que el proletariado chileno unido fraternalmente conquiste el poder y haga efectiva sus justas reivindicaciones" (Diario Austral 26-12-1931).

Sin embargo, en los primeros años de la década del 30, comienza a introducir en su discurso un referente que escapa a la lógica de la política tradicional indígena. Efectivamente, en una proclama de apoyo a la candidatura presidencial de Arturo Alessandri señala que "...han orado al Todopoderoso para que el eminente ciudadano Arturo Alessandri, llegue a la presidencia de la República" (Diario Austral 13-6-1932), y en 1937, al postular su candidatura para diputado, introduce un panteón de divinidades que lo acompañarán hasta el resto de sus días:

“Hermanos si llego al Parlamento, hablaré en mapuche y diré que he llegado ahí porque aún viven los caciques y por los huincas pobres, separados de los ricos. Si ustedes votan por mí llegaré al Parlamento y seguiré luchando por más fuerzas materiales, tanto allá como en el terreno mismo y dentro de las filas del Frente Popular, futuro gobernante de Chile. Si me llevan hasta allá y con mi fe inquebrantable en Dios Todopoderoso, en Nuestro Señor Jesucristo, en los Espíritus Santos, en los ángeles y en las virtudes de la raza mapuche”.

Se puede sostener que hasta esa fecha existe en Aburto el equilibrio necesario entre lo sagrado y lo profano. Aún no está poseído, sólo tiene una *fe inquebrantable* en una exterioridad numinosa (la que traduce a lenguaje bíblico). El paso definitivo lo dará años más tarde, y cuyo resultado se puede reconstruir gracias a un rasgo que desconcertaba a los que lo conocieron: su obsesión por la escritura de los sueños y de su interpretación (un doble mecanismo de legitimación del poder, uno moderno el otro tradicional). Para ilustrar lo anterior, conozcamos el testimonio de un contemporáneo de este líder

“Le gustaba ver sueños, que le contaran los sueños. Y la secretaria escribía, en un libro grande. El estudiaba el sueño. Ella estaba para apuntarlo. Tenía una hija, era la secretaria, muy baqueana para escribir. Como estaba acostumbrada esa señorita para escribir. Listo el lápiz y al tiro escribía. Escribía en un libro grande, ahí estaban todos los sueños de los mapuches. Y él los estudiaba y decía “esto va a pasar, esto no va a pasar” (En Bengoa 1985: 394).

La obra escrita de Aburto debe ser enorme. Nosotros sólo conocemos uno de sus libros, y con él bosquejaremos el círculo de su posesión.

El manuscrito —escrito en español con excepción de algunos párrafos en mapuche— consta de 403 páginas. En él se relata con gran detalle el viaje que organiza a las ciudades de Santiago, Valparaíso y Viña del Mar, en 1940, junto a una delegación de 64 personas, “artistas y deportistas” de la Federación Araucana. Su misión fue la de dar espectáculos culturales y de testimoniarse la vigencia de la cultura mapuche. Día a día Aburto escribe sobre los problemas y dificultades por las que atraviesan, las alegrías y las penas, los gastos y recursos que obtienen (siempre escasísimos), el hambre y la miseria que sufren. En este período los sueños y visiones escasean y cuando aparecen son simples y referidos a necesidades elementales que no alteran lo cotidiano (por ejemplo: *poseía atados de billetes*). No obstante, un discurso dicho en la Plaza Vergara (Viña del Mar) el 11 de octubre de 1940, sobresale y puede ayudarnos a comprender su derrotero. Así resume sus palabras:

“Estaba de manta y cabeza amarrada con un pañuelo rojo. Al hablar empecé manifestando que no me pertenezco, que me someto a la Santa Voluntad de Dios y su Santo Ministerio para expresarme ante el público presente. Que la raza araucana reconoce a un Dios Todopoderoso, al Señor Jesucristo, a los Espíritus Santos y a los ángeles. Que así como la araucanía defendió sus tierras de potencia a potencia con el Rey de España, hoy las defiende, con todos sus demás intereses, en la misma

forma, con el Gobierno de Chile y con sus autoridades. En seguida me referí a las Revelaciones Espirituales, o sea, la primera, que observé en Santiago cuando venía de vuelta de mi destierro en Caldera, que habla de la sentencia Celestial que se inscribirá en la Notaría Celestial, e inscrita allá, será cumplida en la Tierra, por un grupo de ángeles a favor de la Araucanía, y segunda, la relacionada con la Futura República Indígena dentro de Chile. Terminé diciendo que nosotros cuidamos y cuidaremos sobre todas las cosas de la tierra, nuestra defensa ante la justicia Divina y que no esperamos justicia de parte de ningún Partido Político, ni de ningún gobierno, por nuestros derechos de raza araucana sino que solamente de Dios, en virtud de las revelaciones que preceden y muchas otras más, que han sido reveladas a la Federación Araucana y Congreso Araucano” (Manuscrito: 139-140).

Cuatro días después de haber expuesto estas palabras al público que lo escuchaba en Viña, el manuscrito es abandonado por ocho años. En abril de 1948 reanuda el registro y escribe: “declaro que este libro estaba receso desde el 15 de octubre de 1940” (Manuscrito: 152). Pero ahora serán las divinidades las que hablarán, el “no me pertenezco” de 1940 será total como también su confianza que los poderes divinos redimirán su querida araucanía. La parte comprendida en este último período abarca más de la mitad del libro y el grueso de él está dedicado a transcribir las *voces divinas* del “Mensajero divino confidencial del Dios Viviente y Supremo Director de todo el Universo” (Manuscrito: 377).

Para ejemplificar reproducimos algunos pasajes:

1. MLEY MELIRUME CHEULFE= Cuatro cuarenta de la mañana.
2. Capitanes= Cuatro cincuenta y cinco.
3. Nosotros somos descendientes de Cayul Nahuelpán= Cuatro cincuenta y seis.
4. Sarcásticamente PUBLICAGUEY GA MI reino FIGUIELAYMI CAM GA MAY? Mi respuesta de índole humana: FEIPIGUREN= a las cinco tres de la mañana.
5. Tu reino de hoy se va a publicar en grandes caracteres y va a causar espectación, primero, desde Santiago de Chile, y después, en las esferas gubernativas, y por último en todo Chile, como lo vas a ver= a las cinco horas de la mañana.
6. Tus abolengos santiaguinos no blasfemarán más contra tu terrible lucha, y ni asquerosarán más tu bendito nombre sacerdotal de salvación continental= cinco veinte horas.
7. Tu reino de duración permanente no será puesto en duda por el continente sudamericano, ni gobierno alguno del mundo entero, y será una voz de Relámpago para la guarda del Sábado Santo de Jehová Dios del milenarismo pueblo de los pueblos del antiguo Israel e Egipcios, y será el baluarte de redención universal de tu apocalíptica raza no domada= a las cinco veinticinco.

Después que escribí esta grandeza de Dios y de sus Santos espiritualidades, me arrodillé a dar gracias en la mesa, con las dos Piedras bendecidas en mi mano. Entonces eran las cinco cuarenta y cinco.

8. La sátira es sátira, compañero, pero tú no recibirás ningún concepto de esa naturaleza, y, en sentido contrario, serás llamado por alguien para que des explicaciones sobre tus pronósticos de redención mundial= a las cinco cincuenta horas de la mañana.

9. Vidas huevos y dícese huevos a la copa= como a las seis. Levántate y loores al Dios Excelso” (Manuscrito: 241-242).

La posesión ha llegado a su extremo, Aburto se confunde y se identifica con el dios del Apocalipsis, el que anuncia el milenio y el Reino que redimirá a la raza mapuche. Mensajero Divino del *Dios Viviente* sus revelaciones lo abarcan todo, hasta la necesidad matutina de los huevos a la copa.

En el día Aburto sale a la calle, no abandona su antiguo hábito de visitar autoridades para conseguir la ayuda para algún mapuche despojado de sus tierras. Uno de esos días truena sobre Santiago (ha viajado a ver a su familia) y para él esos truenos son un signo revelador de su vocación profética. Escribe:

“Mensaje Proverbial de 7,52.

En Santiago de Chile a 15 de mayo de 1948, en aquella hora el Presidente ejecutor de las Divinidades Proverbiales, Manuel Aburto Panguilef, ha quedado unido con esta fecha entre truenos y relámpagos, para continuar con su empresa de líder proverbial y de emancipación nacional y lógica de la mapuchada chilena, y queda bendecido por millares de ángeles y arcángeles de esta fecha para abrir sendas correlativas y en proporciones de alumbramiento universal para aquella emancipación y creación de su trono de rey en la histórica ciudad de Temuco, hoy ciudad de honor de la citada emancipación patriarcal y mundial, y con este don de inmensas proporciones sentirá palpitaciones desde lo más íntimo de su corazón y alma para cumplir estos mandatos” (Manuscrito: 361).

Con lo numinoso no se juega. Los ritos, instituciones básicas de toda cultura, controlan precisamente los vínculos entre lo sagrado y lo profano y están atentos a toda contaminación. La sociedad mapuche no escapa a estas reglas, las relaciones personales con lo sagrado son vigiladas por la comunidad (sobre todo por los ancianos). Los NGUILLATUFE y MACHIS SON observados y sancionados por agregados sociales atentos a sus prácticas. Según nuestra opinión Aburto sobrepasó a la comunidad ritual (como todo profeta), fue más allá del límite y se expuso a lo numinoso y, a diferencia de las MACHIS, no logró integrarse posteriormente a las categorías religiosas que le hubieran permitido ser comprendido por su pueblo. Su mesianismo fue fallido, pues al ir contra toda institución le faltó precisamente el edificio ritual que le hubiera permitido reintegrarse *al mundo de los hombres*.

Más aún, desde la *Pacificación de la Araucanía*, la precariedad mapuche tiene un doble referente *salvífico*: Dios y el Estado, y hay una conciencia generalizada y compartida de lo que cada uno otorga como *don*. Aburto rompe con esa conciencia por su convicción de que sólo Dios y los Ángeles podrán resolver los entuertos de su raza. Este

rompimiento se produce, además, en el mismo momento en que los mapuches, a través de sus líderes y organizaciones, alcanzan grandes éxitos frente al Estado (diputados mapuches, créditos, etc.).

Aburto Panguilef terminó solo y abandonado (a excepción de su familia). En abril de 1948 participa en la que fue posiblemente su última reunión pública con sus hermanos de la Alianza Araucana, y escribe esa noche:

“La asamblea conversó hasta las 12:30. El Presidente la levanta cuando pedí la palabra. Fui autorizado para hablar. Me puse de pie. Cuando hablé de Divinidades de Dios se retiraron de la asamblea... que Dios les perdone el desprecio a su mensaje”.

## CAPÍTULO V

### Pentecostalismo mapuche

#### ¿fin o reformulación de la identidad étnica?

“Aquí... se profetiza en la antigua lengua del país, el mapuche. Es así como el Señor manifiesta su Poder”.

(CHRISTIAN LALIVE,  
*El Refugio de las Masas*).

### 1. INTRODUCCIÓN

El fenómeno de crecimiento vertiginoso de las iglesias pentecostales, en los últimos años, entre los mapuches del área de la Araucanía<sup>1</sup> plantea una serie de problemas —de diversa índole— a la investigación antropológica<sup>2</sup>. En este capítulo nos restringiremos a examinar dos preguntas: ¿hasta qué punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con el sincretismo religioso mapuche? y, ¿qué consecuencias puede tener para la identidad cultural indígena?

<sup>1</sup>El crecimiento vertiginoso de los cultos pentecostales queda demostrado —en parte— por los resultados de una encuesta que realizamos, a comienzos de 1986, junto a Héctor González, en la comuna de Temuco, específicamente en el sector de Huichahue (que incluye el área de Prado de Huichahue y Truf-Truf) y el de Maquehue (incluye Licanco, Metrenco, Maquehue y Chapod). En toda la zona pudimos registrar un total de 14 cultos pentecostales, con fecha de formación que van entre 10 años y 1 año. Esto pone en evidencia su origen reciente. Lo que sucede en esta zona puede ser generalizable a otras áreas de la Araucanía, así al menos se desprende de informaciones obtenidas en base a los títulos de propiedad de los cultos en los campos y antecedentes otorgados por diferentes denominaciones con sede en Temuco, Imperial, etc.

El fenómeno pentecostal en el territorio Huilliche (Valdivia, Osorno y Chiloé) es más antiguo y compromete a un número mayor de personas (un ejemplo: en Isla Huapí, Lago Ranco, alrededor de la mitad de su población es pentecostal; para la región de San Juan de la Costa, véase Foerster 1985a).

<sup>2</sup>Estudios sobre el pentecostalismo mapuche en Chile parecen no existir; sin embargo, se encuentran algunos antecedentes para la localidad de Repocura (Chol-Chol) en la Tesis de Licenciatura de Antropología

## 2. LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE Y EL PENTECOSTALISMO

A primera vista el pentecostalismo plantea una ruptura con la religiosidad mapuche: los que pertenecen a él no participan, en la mayoría de los casos, en los ritos del NGUILLATÚN y MACHITÚN, ni en las acciones rituales características del AWÚN. A nivel de las creencias sobrenaturales, rompen con el antiguo panteón (el que incluye a numerosas divinidades, muchas de ellas duales y jerarquizadas). Los pentecostales establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural, formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros.

Empero, la problemática es mucho más compleja ya que basta profundizar en la religiosidad de ambas manifestaciones para encontrar una cierta continuidad entre ellas. Aquí vamos a referirnos a dimensiones nodales de esta situación de continuidad: la lucha entre el bien y el mal; el papel de los antepasados; y por último, el sentido de la comunidad ritual.

### 2.1. La lucha entre el bien y el mal

Para numerosos investigadores de la cultura mapuche, la eterna lucha entre el bien y el mal aparece como el eje central de su religiosidad. Según Louis Faron (1961: 829), la observación más aguda de Titiev fue precisamente que "...los araucanos creen en una especie de dualismo en el cual los poderes buenos o positivos que sostienen a la sociedad se oponen a las fuerzas del mal que rompen el orden social" (1951: 114). Ahora bien, los pentecostales mapuches sostienen lo mismo, incluso están más preocupados que sus hermanos no pentecostales en que hay que bregar, con todos los medios rituales, para evitar los estragos de las fuerzas del mal. Justamente, la formación de una "nueva

---

de Bernardo Arroyo y Mireya Zambrano (1978). La investigación de Christian Lalive sobre el pentecostalismo chileno contiene algunas referencias de valor sobre nuestro tema. La primera es relativa a la constatación de la no penetración del pentecostalismo en las reducciones (hasta el año 1970, según nuestros datos en Cautín): "... en el mapa del protestantismo Chileno se advierte que la región más influida comprende desde el río Biobío hasta Puerto Montt. Se trata de La Frontera y de la región de Los Lagos, el antiguo dominio de los araucanos, zona de colonización. Pero, para mayor complejidad en las reservas los indios se mantienen fieles a su religión (clasificada dentro del animismo). Cuatro siglos de esfuerzos por parte de diversas misiones cristianas no han logrado sino escasos resultados" (1972: 100). Una segunda observación apunta a la "influencia del modelo indio" (1968: 241) en los pentecostales mestizos huincas: "En esa región (el antiguo dominio araucano), la división de las funciones en el seno de la comunidad pentecostal, reproduce la que existía en la sociedad india: al cacique y a los jefes de familia, corresponde el pastor y los ancianos; a las MACHIS, a la vez profetizas (manifestaciones glosolálicas) y curanderas, corresponde el cuerpo pentecostal de profetizas, que son generalmente las que operan las curaciones *difíciles*. Esta división de funciones, según los sexos, se hace cada vez

comunidad ritual” tiene como sentido primordial combatir una de las máximas manifestaciones de lo numinoso impuro en la cultura mapuche: la enfermedad.

Los miembros del culto relatan que su *sanación* (que siempre implica la superación de una dolencia física o espiritual) se debe a su *humillación* frente a Dios y a su *perseverancia* en la comunidad cúltica. Tenemos la impresión de que el mecanismo por el cual se *paga* el *precio* de la sanación es la incorporación al culto. Es decir, la manera de *devolver el don* recibido por Dios (la Vida, la Salud), de restablecer la reciprocidad con Él, es su transformación en una *criatura*, que reconoce y que vivirá bajo el poder de lo numinoso puro: Dios y la comunidad. En este sentido, podría decirse que la comunidad pentecostal transforma el rito de la curación tradicional, el MACHITÚN —que es rito *mágico*— en un rito *religioso*. Correlativamente, hace pasar la enfermedad del ámbito mágico al ámbito religioso. En este contexto el culto es una comunidad sacrificial donde rige el *do-ut-des*.

Fuera del ámbito cúltico reina el mal. En este sentido parece que los pentecostales no logran redefinir la dualidad entre el bien y el mal —como podría pensarse— al aceptar la escatología cristiana. Ellos mantienen la representación simbólica de esa eterna lucha entre lo benéfico y lo maléfico, oposición que en el mundo indígena no “...es otra cosa que uno de los tantos ejemplos de *díadas* y polaridades —cósmicas, sociales y religiosas— que aseguraban la alternancia rítmica de la vida y el mundo” (Eliade, 1979: 242). Sin embargo, es posible encontrar en algunos pentecostales mapuches un dualismo mitigado, al hacer suya la creencia de que ese conflicto será superado al final de los tiempos. Pero, en el presente, la lucha persistirá afectando a las personas (enfermedad) y a sus bienes (sembrados y animales).

Las diferencias entre mapuches pentecostales y no pentecostales, radica, pues, en el uso de los medios rituales para hacer frente al problema —siempre vigente— de la

---

menos rígida a medida que se sube hacia el norte, después de atravesada la *frontera*, o sea el Biobío” (Op. cit.: 68-69).

Nos parece que lo señalado por Lalive es una de las tantas analogías entre la comunidad pentecostal y la comunidad mapuche. Nosotros desarrollaremos otras (primera parte). De todos modos la pregunta que surge —y que aquí responderemos en parte— es ¿por qué el pentecostalismo comienza a ser aceptado, por los mapuches de Cautín, sólo en los últimos años y no en un período anterior?

Nuestro interés es analizar en estas páginas determinados aspectos del pentecostalismo mapuche y sólo tratamos un factor que motiva la convención de los mapuches a esos cultos. No obstante, quisiéramos para terminar esta ya larga nota, mencionar una serie de hipótesis sobre esta cuestión. Como factores internos podríamos sostener que el pentecostalismo es aceptado como respuesta a una cierta *crisis comunitaria* debido a: la división de las reducciones; la pauperización económica; el debilitamiento de la estructura interna de poder; la precariedad de las organizaciones indígenas locales y regionales de presión; el predominio de la MACHI sobre el NGUILLATUFE, etc. Como factores externos: el apoyo por parte del Estado y de las potencias protestantes (EE.UU.) a las determinadas iglesias evangélicas para su quehacer; la ausencia del Estado como mediador y proteccionista de los mapuches.

confrontación entre el bien y el mal. En los primeros, predominan las prácticas rituales *religiosas* y en los segundos, las *mágicas*. Pero hay que señalar que el culto pentecostal al no ser un culto agrícola, deja el espacio abierto para la mantención de ritos mágicos en las actividades agrícolas y ganaderas<sup>3</sup>.

## 2.2. El papel de los antepasados

Faron es el único investigador que ha desarrollado exhaustivamente, en su libro *HAWKS OF THE SUN*, el importantísimo papel que juegan los ancestros (reales y míticos) en la religiosidad mapuche. Según este autor, los ancestros son seres sagrados, que intervienen en los asuntos de los vivos e influyen en la conducta humana. Hay así una continuidad entre los vivos y los muertos. Estos últimos visitan a los primeros en sueños o transformados en aves o insectos, para recordarles sus obligaciones morales y rituales (ADMAPU).

En nuestro trabajo de campo en una comunidad huilliche de Valdivia, donde casi la mitad de la población participa en los cultos pentecostales, los ancestros siguen teniendo la misma *función*, incluso ésta es aún más poderosa entre ellos. Un caso nos servirá para ejemplificar. El guía de un culto se enfrentó —y con él toda su comunidad— a un serio problema: ¿Cómo era el más allá? ¿Cómo vivían los antepasados? Tuvo una seguidilla de sueños, donde sus *MALLE* (hermanos del padre) ya finados, le explicaban con lujo de detalles las características del *WENUMAPU*, y también las formas cómo debían conducirse para tener un lugar digno en él.

Éste no es un caso aislado, las *revelaciones* de los pentecostales de esa comunidad están generalmente asociadas a los antepasados directos, colaterales o afines, y en la gran mayoría de los casos, ellos influyen con sus mensajes en las conductas de los vivos.

Lo anterior es posible por la conservación del sueño como ámbito numinoso —lugar donde lo sagrado se manifiesta y donde los antepasados no son ajenos— y porque los pentecostales mapuches están muy lejos de valorar de un modo negativo el pasado (como es común, por ejemplo, entre los protestantes de la zona andina (Muratorio 1982: 87)). El pasado religioso de los ancestros es considerado como *puro, limpio y lleno de fe*. El presente en cambio, es valorado negativamente: los *NGUILLATUNES* y *MACHITUNES* se han *deteriorado, corrompido* por el vicio del alcohol, por la *falta de fe*, etc. El ayer, entonces, para el pentecostal de nuestra comunidad, aparece como un arquetipo del presente (de la comunidad cültica), que sólo puede ser recreado por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal (se establece así la continuidad con los antepasados).

<sup>3</sup>Tal vez esa *carencia* explique por qué hoy algunas comunidades mapuches pentecostales (en Metrengo) retomen por su cuenta la práctica del *NGUILLATÚN*, despojándola de aquellas dimensiones contrarias al espíritu evangélico (ingestión de alcohol, por ejemplo).

### 2.3. El Sentido de la Comunidad Ritual

Se puede establecer una serie de diferencias entre la comunidad ritual tradicional y la comunidad cáltica pentecostal, por ejemplo, en la forma de incorporación, de jerarquía, de legitimidad, de experiencias rituales, etc. No obstante, en ambas expresiones podemos encontrar una misma representación de las coordenadas espacio-tiempo.

El NGUILLATÚN y el AWÚN son ritos que tienen como finalidad restablecer, por medio de una reciprocidad con lo sagrado, los valores del ser degradados por la temporalidad (y el trabajo). Este objetivo se logrará por medio de la comunidad ritual que se reúne festiva y colectivamente, cada cierto tiempo, estableciendo nexos con lo sagrado, gracias al sacrificio de una víctima (Mauss 1970). Con el rito sacrificial los valores degradados se restauran (se realizan), la comunidad se purifica y renace para un nuevo período de vida. Lo sagrado es, así, la fuente de todo poder, pero ese poder requiere del hombre para que fluya y sostenga a lo profano.

Si la religiosidad pentecostal pone su acento en la conversión individual, no es menos cierto que el predominio de la comunidad cáltica es absoluto para todo sujeto (Lalive 1968). En el culto pentecostal reinan los valores realizados: el sujeto, por su experiencia límite de enfermedad-sanación (oposición homóloga a la muerte/vida), es ya un "salvo", que sólo debe *perseverar* en el culto para mantener su condición.

En concreto, para ambas comunidades rituales lo sagrado no constituye una representación autónoma bajo la forma de valores, de palabras, de logos. Los valores se realizan en la comunidad, la mimesis ritual impide que ellos sean transformados en valores trascendentales. Si esto ocurriera sería posible un tiempo irreversible, histórico. Los valores trascendentales al no ser asibles promueven una acción permanente, para buscar las mejores formas de realizarlos parcialmente.

En resumen, las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional del mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda *atrapado* en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, la atracción masiva que el pentecostalismo ejerce en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación de lo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural). En efecto, la que está amenazada es la identidad cultural; amenaza que proviene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social. Vamos a tratar este asunto en la segunda parte.

### 3. HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LO ÉTNICO

Para entrar en esta problemática, es preciso dejar en claro que los enfoques tradicionales de la Antropología sobre el problema de la identidad cultural son insuficientes, tanto por su esencialismo cultural (el privilegio de los contenidos culturales), como por su nominalismo (el estudio de las fronteras étnicas, independientes del ethos cultural). Un camino para superar estos enfoques radica en dejar de considerar lo religioso como un conjunto de creencias y prácticas rituales que tienen como fin satisfacer determinadas necesidades del sistema social (de integración, de conceptualizar el no saber, etc.) y, situarlo en el núcleo de la cultura. Esta perspectiva ha sido desarrollada en Chile por Pedro Morandé. Seguiremos, entonces, a este autor tomando su hipótesis sobre la relación entre identidad y cultura.

La identidad sólo es posible en el plano de la cultura: allí el hombre encuentra el sentido a partir de experiencias límites. La experiencia límite universal para todo agregado humano es el sacrificio. Este acto colectivo nos "...remite a la manera que tiene cada cultura de enfrentar y comprender la contradicción entre la vida y la muerte. Pero, a su vez, esta contradicción es tomada como material simbólico para expresar, por medio de ella, la contradicción entre naturaleza y cultura, es decir, el tránsito de la animalidad a la humanidad y también, finalmente, para expresar la contradicción entre la inmanencia y trascendencia y, por tanto, el problema del 'sentido' de la vida humana" (Morandé 1984: 77).

Esta capacidad constituyente del sacrificio, su eficacia simbólica inmediata, se debe a que con la destrucción ritual de la vida natural de la víctima, la naturaleza se transforma en ente de representación y correlativamente la sociedad se autoafirma como tal. Pero esta autoafirmación no es absoluta, sino relativa, ya que el tránsito de la víctima hacia lo desconocido, su "...traspaso del límite socialmente manejable arroja preguntas para todos. Nadie puede experimentar su propia muerte entre los vivos. De ahí que la muerte ajena tenga la posibilidad de ser siempre representación vicaria. Pero esto tiene vigencia en el plano de la cultura, puesto que nada más que en ella puede producirse la sustitución simbólica, la representación y el espectáculo. Y como experiencia colectiva del límite, la muerte representada pone en evidencia que la totalidad humana constituida por las reglas sociales es sólo parcial, finita, abierta a una realidad que la trasciende y que no puede determinar" (Morandé op. cit: 78).

De este modo, el sacrificio es una "...respuesta humana, socialmente organizada ante la experiencia del límite de toda organización social total, ante el *misterio* de aquello que trasciende la vida social, ante el descubrimiento de la exterioridad absoluta. Esta respuesta es, por una parte, mera representación de la contradicción que todo límite involucra: dentro/fuera; interior/exterioridad. Por otra, intento de mediación y de tránsito, de apropiación y de ensanchamiento de las posibilidades internas de una organización

social. Así, todo lo que tiene sentido y todo lo que tiene valor para una cultura particular, se exprese ello en magnitudes absolutas o relativas, está referido aunque con diversos grados de mediación, a la presencia del sacrificio en la vida social. La identidad de cada cultura particular depende en gran medida de la manera en que ella exprese u oculte el sacrificio y de las instituciones que cree para administrarlo” (Morandé op. cit: 79).

Hemos presentado estas largas citas de la obra de Pedro Morandé porque nos ayudan a esclarecer el problema de la relación entre identidad, cultura y religiosidad. Digamos, para empezar, que los mapuches, sean o no pentecostales, no expresan su identidad en el discurso ni en el logos, sino a través de prácticas simbólicas rituales. Por tanto, su experiencia del límite es más vivida que pensada. En palabras de Lévi-Strauss, su identidad se rige por la lógica del pensamiento salvaje: por la analogía y la homología. En segundo lugar, su experiencia del límite no se reduce al lugar que ocupan en la estructura social; ella remite a lo sagrado, a lo trascendente; por lo tanto el fundamento del orden requiere de un sentido que sólo los símbolos de lo sagrado le pueden otorgar (Cazaneuve 1972; Geertz 1957). Su identidad está, entonces, en tensión con la formulación racional-iluminista del límite. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el rechazo que ellos expresan de ser tratados como campesinos genéricos o como pobres genéricos, es decir, que sus valores se reduzcan nada más que al ámbito funcional del intercambio organizado por las estructuras sociales.

De este modo, la experiencia del límite es vivenciada por los mapuches en sus ritos *tradicionales*: NGUILLATÚN, AWÚN, MACHITÚN; y en los ritos *nuevos*: los cultos pentecostales y algunas fiestas religiosas católicas. Estos ritos, por su carácter sacrificial, le permiten establecer las series de oposiciones constitutivas de la cultura (vida/muerte, naturaleza/cultura, etc.). Así, la identidad como seres humanos y como cultura surge al diferenciarse de la naturaleza y al auto-afirmarse como sociedad frente a esa exterioridad. Pero, el rito les permite también elaborar una identidad particular y de pertenencia: lo mapuche, que los vincula con un pasado propio, con sus antepasados míticos o reales, con sus valores, etc., en oposición al pasado del huinca. De esta manera, su identidad está en un doble juego, donde impera tanto una lógica de pertenencia (lo mapuche) como de oposición (con la naturaleza y con el huinca). Ambas se simbolizan en los ritos, sean éstos los del NGUILLATÚN o los de los cultos pentecostales.

¿En qué consiste entonces, el proceso de acceso a la identidad que imprime la dinámica pentecostal? Digamos que los mapuches pentecostales aceptan determinados conceptos que valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo). Con esto, protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir. Simultáneamente, responden a esa crítica constituyendo una nueva comunidad, donde los conceptos límites que la fundan dejan de ser ahora trascendentales, ya que la comunidad cáltica se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan. De este modo, nos parece que el pentecostalismo mapuche es un *refugio* para su identidad en las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las

reducciones). Este *refugio* emerge de una dialéctica histórica: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predominará lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cúltica, con la diferencia que ésta tendrá ahora un fundamento más religioso que mágico<sup>4</sup>.

Para comprender mejor la dinámica ritual (sea tradicional o pentecostal) se la puede contrastar con lo que sucede en algunas de las organizaciones de presión mapuches. Estas últimas intentaron constituir la identidad mapuche como identidad política en el plano del discurso (del proyecto). No obstante, fueron conscientes de la escasa capacidad de convocatoria que lograban por esta vía; entonces recurrieron a los mecanismos rituales para articular la identidad. Los mejores ejemplos en el pasado fueron la Federación Araucana y la Corporación Araucana. La primera se valió del NGUILLATÚN, la segunda del carisma de Venancio Coñuepan. Gracias a ello los mapuches lograron constituirse como sujetos políticos sin perder su identidad cultural.

### ANEXO III Relatos míticos

TREN-TREN Y KAI-KAI (versión resumida por Lévi-Strauss, 1970).

En tiempos muy antiguos un diluvio destruyó la humanidad. Según algunas versiones, fue un castigo por costumbres disipadas. Todas lo imputan a una serpiente monstruosa, ama del océano, llamada /KAI-KAI/, según su voz. Huyendo del ascenso de las aguas y de la oscuridad que reinaba, los humanos cargados de víveres subieron a una montaña de cima triple, que pertenecía a otra serpiente, enemiga de la primera. Se

<sup>4</sup>Este *refugio comunitario* está también abierto (no en su sentido trascendental) a una corporación nacional: las Iglesias pentecostales, que no distinguen entre lo mapuche y lo huinca (el ser pentecostal), permitiendo así al primero una valoración personal difícil de alcanzar en el *tradicionalismo cultural* (básicamente por la existencia del proceso de discriminación racial y cultural contra lo mapuche). Lo interesante de esto es que la valoración no ha implicado la pérdida de la identidad. ¿Cómo podría hacerlo si el culto pentecostal lo vincula a su ethos cultural?

Por otro lado, los mapuches no se hacen problemas en utilizar, por decirlo así, diferentes estrategias en la búsqueda de solución a sus problemas. Hobsbawm, en el epílogo a la edición española de su texto REBELDES PRIMITIVOS, señalaba que entre los mapuches “la organización comunista ha seguido algunas veces a una *conversión anterior* al protestantismo (en general, del tipo quiliástico, relacionado con el culto de Pentecostés). Parece ser que los mapuches justifican su doble filiación protestante y comunista alegando que lo uno afecta a este mundo y lo otro al próximo” (1983: 308). El caso del dirigente comunista Martín Painemal es un ejemplo de lo que señala Hobsbawm (Foerster 1983).

llamaba /TEN-TEN/, también de acuerdo con su voz; acaso había llegado a adoptar el aspecto de un pobre viejo para advertir a los hombres del peligro que los amenazaba. Quiénes no treparon suficientemente aprisa perecieron ahogados; se mudaron en peces de especies que, más tarde, fecundaron a las mujeres acudidas a pescar durante la marea baja. Así fueron concebidos los antepasados de los clanes que tienen nombres de peces.

A medida que los sobrevivientes se elevaban por el flanco de la montaña, ésta se elevaba o, según otras versiones, flotaba en la superficie de las aguas. Largo tiempo /KAI-KAI/ y /TEN-TEN/ trataron de vencer. Por último ganó la montaña, mas no sin haber acercado los humanos al sol tanto que tuvieron que protegerse la cabeza con los platos en que habían acumulado sus provisiones. Pese a estas sombrillas improvisadas, muchos perecieron y varios quedaron calvos. Tal es el origen de la calvicie.

Cuando /KAI-KAI/ se declaró vencida, no quedaban más que una o dos parejas sobrevivientes. Un sacrificio humano les permitió obtener el descenso de las aguas. Y repoblaron la tierra.

EL SOL Y SUS REBELDES HIJOS (versión de Bertha Koessler-Ilg, 1954).

Los hijos mayores de Sol y Luna (esposa y madre de Sol) se rebelan. Madre Luna intercede por ellos ante Sol, éste los perdona. Sin embargo, los hijos vuelven a las andadas. Sol furioso los coge de la coronilla, los zamarrea y los arroja a la tierra. Al caer, con sus cuerpos, destrozan montañas y cerros; en el lugar que caen quedan enormes hoyos. Madre Luna, al ver despedazados los cuerpos de sus hijos, llora, más aún al ver que Sol envía rayos de fuego que terminan por incinerar los últimos despojos de sus hijos. Tanto es el llanto de Luna que forma los lagos con sus lágrimas. Sol permite luego la resurrección de sus hijos, pero les niega el aspecto humano. Así, éstos, se convierten en la serpiente KAI-KAI FILÚ, ama de los lagos y mares. Esta serpiente maligna que odia a sus padres y a la humanidad es la que provoca la agitación de las aguas, con sus golpes levanta las montañas en que se refugian los hombres. Estas montañas son las TREN-TREN o montañas de fuego. En ellas habita una serpiente benéfica que el Sol creó amasándola con arcilla especial: es la encargada de prevenir a los hombres cuando la KAI-KAI FILÚ agite las aguas.

TRATRAPI (versión resumida por Lévi-Strauss, 1970).

Los sobrinos del viejo Tratapai anhelaban casarse con sus primas (NUKE). Les impuso pruebas de las que salieron triunfantes. Pero el viejo acabó por matar a sus hijas antes que separarse de ellas. Para vengarse, los pretendientes aprisionaron al sol en una jarra, provocando una noche de cuatro años. El viejo Tratapai murió de hambre, los

pájaros amenazados ofrecieron a los héroes mujeres suplentes, a las que rechazaron una tras otra. Finalmente casaron con mujeres tuertas presentadas por el avestruz, o partieron al país de los muertos en pos de sus prometidas. Según una variante, tercera, éstas resucitaron gracias a la sangre que manaba de la cabeza cortada de su padre.

MANKIAN-SUMPALL (versión de Hugo Carrasco, 1981).

Dicen que lo agarraron... lo agarraron en aquel mar me dijo, ya lo sabías me dijo. No, lo escuché no más le dije. Pero en verdad fue así: entonces entró en el mar, a mariscar. Entró ahí. Entonces dijo el niño (había agua, salía una vertiente del peñasco para lavarse la cara). Entonces dijo (allá) (porque) le gustó esa agua que producía como un tintineo, es agradable tu murmullo, malvada; si fueras mujer te quería decía. Entonces entró en el mar. Entonces le dijo el Sumpall: ya me quieres. Entonces dicen que pisó una piedra que estaba afuera (del mar), una piedra pequeña. Cuando la pisó, fue tomado, dicen que agarraron al Mankian. Mankian se llamaba el niño. Entonces gritó: ¡Ay qué me pasó! se pegaron mis pies en esta piedra, no puedo levantarlos. Me ha pasado algo muy malo. Entonces gritó. Había gente (ahí), dicen. Entonces lo vinieron a ver. Cuando lo vinieron a ver lo tiraron, lo tomaron de los pies, lo levantaron, (pero) no se pudo. Dicen que estaba ahí la madre. Carajo le ha ocurrido algo muy malo a mi hijo, ¡qué voy a hacer!, ¿qué cosa me lo habrá agarrado? Entonces le hicieron una rogativa, mientras hacían los preparativos acordaron cómo desenterrar la piedra. Parecía que era una piedra chica. Vayan a buscar una barreta, vamos a romperla en pedazos, dijo la madre. Cuando los que iban a romperla la querían levantar, gritó el que tenía pegados los pies: No me hagan eso, son mis pies los que van a golpear, dicen que decía. Entonces golpearon la piedra, la rompieron, más gritó. Entonces sangró la piedra, ahí donde le plantaban la barreta, no sé que hora sería entonces, dijo mi tío materno. Transcurrido un día, al otro día, se le convirtieron en piedras sus pies. No se le podía hacer nada, mejor hagámosle una rogativa, bailémosle. Cómo podrías salir le dijeron al niño. Carajo háganme el favor de rogar por mí, me podrían soltar. En la madrugada otra vez hicieron lo mismo: le hicieron rogativa, se comió carne (por él). Estuvieron ocupados en eso, se comió sangre. Más se convertía en piedra. En una semana ya toda su piel estaba tapada por la piedra. Quizá en unas dos semanas se transformó completamente en piedra.

Déjenme así mejor, ya estoy así, ya estoy sujeto (y) no saldré nunca. No saldré nunca, pues ya estoy sujeto. Pero no me pasa nada (malo); déjenme así, no gasten más, rueguen por mí, bailen. Por eso, déjenme MUDAI, pónganlos en fila (los cántaros), dijo. Pónganlos en fila. Entonces se lo hicieron así. Ya estoy sujeto así, dijo. Déjenme así, dijo. Ya estoy sujeto así, dijo. Entonces la madre no pudo hacer nada. Entonces fue a rogar, dejó sus cantaritos. Entonces salió el mar dijo mi tío materno (y) tapó todos los cantaritos. Después que salió el mar (y) se volvió, no quedaba MUDAI. Pero los cantaritos estaban ahí,

no les había pasado nada. Después, en los otros días, (ya) no fue visto. Pero la cara de la piedra era de una persona, igual a la de ese hombre.

MANKIAN (versión de Martín Alonqueo, inédita. Nos fue facilitada por su hija).

“El cacique gobernador de la Mariquina a mediados del siglo xvii don Juan Manqueante, aliado de los españoles desde la incursión holandesa en 1643 hasta el levantamiento indígena de 1655, y calificado por la historia como el hombre más preponderante nacido bajo el cielo de la Mariquina nos ha dejado una impresionante leyenda que puso fin a su historizada leyenda”. “Antiguamente existía un sendero costero como vía de comunicación que unía el valle de Mariquina (Maricunga), con la zona de Toltén. Durante el trayecto había que pasar por un estrecho desfiladero conocido por el nombre de ‘La punta de Nigue’, donde existía un hermoso manantial al cual los comarcanos le atribuían poderes mágicos”.

“Manqueante (Cóndor del Sol), que según el insigne historiador colonial el P. Diego de Rosales fue de convicciones católicas, no dando crédito de que aquellas aguas tuvieran la fuerza de hacer el bien o el mal, se burla de sus coterráneos”.

“Fue así que viajando desde sus dominios de Mariquina hacia Toltén —fue su último viaje— acompañado de su hermano Tanamilla hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y límpidas aguas, una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide una terrible desgracia”.

“Sacando su ancho pecho y fijando su dominante mirada en el manantial, con voz de trueno, desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra, no había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde estaba”.

“Aterrorizado en su impotencia por zafarse ayudado por Tanamilla, Manqueante arrepentido clama misericordia a Dios, al manantial, a todos los santos del cielo y también al NGENECHEN el Dios de su raza, pero todo fue en vano, no hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte”.

“De todos los confines de la provincia acudieron a Nigue a testimoniar su adhesión y afecto al cacique encantado. Cuentan que su mujer favorita, al acariciar su rostro con la mano lo vio derramar lágrimas de sangre, huyendo despavorida, por lo cual posteriormente nunca más nadie hizo además de tocar aquella enigmática dura roca”.

“Con el correr del tiempo, la estatua de Manqueante, como secuela de los cataclismos quedó ubicada en la resaca del mar; en cuyo sector afirman, los pescadores de Mehuin y Queule, es muy rico en peces y abundante en moluscos, pero que nadie se atreve acercarse mucho a la piedra de figura humana por temor a que les suceda una desgracia”.

“Mucha gente se ha llevado Manqueante —se menciona— de preferencia del sexo femenino que atraídos por el embrujo de la escultura han desaparecido de la faz de la tierra gente encantada que mora en un mundo sofisticado, de fantasía”.

ORIGEN DEL NGILLATÚN (versión en Faron, 1988).

Había dos hombres de este lugar /TOLTÉN/ que partieron un día a cruzar la parte ancha del río. La corriente los arrastró hasta el mar, volcaron y murieron ahogados. Hubieron muchos dolientes, los parientes de estos hombres, que sintieron gran remordimiento con su intempestiva muerte. Estos hombres eran muy queridos, eran líderes /LONKO/ de su pueblo. En Quilliche /ENTRE VILLARRICA Y TOLTÉN/ vivía una poderosa KALKU /bruja/ que envió un mensaje a los deudos. El mensaje decía que, bajo una condición, la KALKU prometía regresar a los dos hombres ilesos a sus familiares. La condición era ésta: los deudos debían ir a la casa del KALKU antes del cuarto día después de recibir el mensaje. Debido a la gran distancia y la ausencia de caminos, los deudos fueron incapaces de llegar antes del octavo día. La KALKU les dijo que habían tardado demasiado y que desde entonces los espíritus de los dos hombres ahogados serían malos espíritus a su orden. Ella los había tomado del mar y ubicado en el volcán Villarrica donde tenía su caverna /RENÜ/. Dijo a los deudos que los espíritus permanecerían allí y que, en adelante, ellos causarían mucho daño a la gente. Crearían grandes inundaciones y períodos de sequía, lo que arruinaría las cosechas y causaría la muerte de muchos animales. Los deudos regresaron a la costa a esperar la predicción de la bruja. Un día, al cuarto después que llegaron a Toltén, dos aves sin nombre se les aparecieron a los dolientes. Estos pájaros movieron sus cabezas como saludo y dijeron a la gente que tomarían los nombres de TRAMALEUFU y WINKALEUFU, y que lograrían romper el control de la bruja sobre ellos. esto era bajo la condición de que la gente realizara después de aquello una ceremonia de NGILLATÚN. La gente adoptó la palabra y han realizado la ceremonia cada año desde hace largo tiempo atrás. Este es el modo en que se originó el NGILLATÚN entre los Mapuches.

HÜENTEAO (versión en Rolf Foerster, 1985a).

El Taita Huentean vivía encantado en el mar en Pucatrihue. Los mapuches caminaron hacia allá. Entonces Canillo, dicen que voló, salió del mar y se puso ahí en el sol con ramo de laurel. Estaba ahí y él no iba a bajar hasta que se mueran todos ¿por qué habían hecho eso con él? La gente se fue toda al mar, rogándole a Canillo que bajara del sol para que pase el claro, venga la lluvia y se pueda volver a tener sementera. Todos en esa rogativa saltaban en el mar, pidiéndole a Huentean. Huentean también rogó y le dijo a Canillo que, ¿por qué no se bajaba del sol? que cese la sequía y que haya otra vez

comidas, alimentos, porque la gente se estaba muriendo del hambre. Canillo dijo, “¡no!, yo no quiero, porque me hicieron ese mal tan grande, así es que yo no bajo, ni tonto me bajo del sol, así es que no, que se mueran, para qué hicieron eso conmigo”.

No hallaban qué hacer, qué cosa poder hacer para que el Canillo bajara. Después sacaron el acuerdo y le dijeron: “Mira Taita Huenteao, Canillo es soltero y ¿por qué no le da una hija? creemos que así puede bajar”. “Buena idea, ya pues —dijo el Taita Huenteao— si él quiere casarse con mi hija, listo y así él puede bajar”. Le ofrecieron en la misma rogativa la hija y Canillo se rió y dijo: “Bueno, si verdaderamente me da la hija Huenteao entonces ahí sí que yo bajo, porque eso me interesa” y bajó el sol, bajó Canillo con su laurel y después Taita Huenteao le dio la hija.

Y se celebró el casamiento en el mar en la misma rogativa con toda la gente, un tremendo casamiento. Huenteao le dijo a Canillo: “Tú te quedas aquí en mi casa, como sos yerno y nunca más salgas a hacer daño a ninguna de la gente, te esclavizas aquí”. Desde entonces Canillo quedó aprisionado ahí en la casa y con la hija de Huenteao. De esa vez ya no pasaron más las sequías.

Y ahí nació y quedó la rogativa y también la idea del Taita Huenteao que cuando algo pasa, hay mucha lluvia, hay mucho calor, bueno hay que recurrir a Huenteao.

#### EL ANTIGUO CACIQUE KALLFUKURHA<sup>5</sup>.

Se dice que había un gran jefe que se llamaba Kallfukurha. Tenía piernas de sapo, dicen —como un hombre fenómeno—, y se dice que tenía nueve mujeres y que era un hombre guerrero. Tenía muchos soldados para la batalla, y según la historia, era muy poderoso.

Un día se cuenta que le dijo a sus soldados: “Vamos a ir a PUEL MAPU (el límite de la tierra) a pelear. Vamos a llevar hartos caballos. Me dijeron antes que llegue allá tiene que descansar”. Fueron y cuando llegaron al lugar que le indicaron para descansar, entonces él dijo: “Aquí vamos a descansar”. Se dice que era un desierto y que había un calor sofocante. Y de ahí dijo: “Me dijeron que hiciera sombra”. Entonces pidió y cuando terminó su petición a la naturaleza, enseguida se acercó una nube espesa y llegó donde estaban ellos y estuvieron a la sombra. En otra parte hacía un calor inmenso.

Después dijo: *Vamos a la batalla*. Así que fueron y se encontraron con los españoles y los mataron. También hizo tronar el jefe Kallfukurha y los españoles murieron por los

<sup>5</sup>Este relato se incluye en la revista WE PEWN (Nº 1, 1989) de la Organización Folilche Aflai. Tiene la siguiente nota “Historia narrada por Eleuterio Cayulao Millapán (agricultor, nacido en 1953 y procedente de Collín Alto, Comuna de Lautaro, Provincia de Cautín, IX Región) para ser incluida en FELEY TAIÑ MAPUDUN-GUAEL, KIÑE TROY de Temuco, desde donde la reproducimos”.

efectos del trueno. Ellos mataron a los que quedaron vivos y se trajeron todas sus cosas y sus animales. Se dice que de esa manera se enriqueció Kallfukurha.

Cuando llegaron, sospechó Kallfukurha que una de sus mujeres lo estaba engañando con otro y le dijo a sus soldados: “Miren, una de mis mujeres me está engañando, pero no se reirá de mí”. Una mañana le dijo a sus soldados: “Vamos, mi mujer se está burlando de mí en este momento”. Y fueron y encontraron al hombre y a la mujer juntos. Y dijo Kallfukurha: “¡Atrápenlos!” y atraparon al hombre y a la mujer.

Entonces Kallfukurha mandó a buscar a su suegra y a su suegro y a la madre y al padre de este hombre. Cuando llegaron todos ellos, dijo a su suegra: “Su hija se burló de mí, desde hoy les dirás *yerno* a los jotes”. Y a la madre del hombre le dijo: “Señora, desde hoy les dirá *hijo* a los jotes”. Y al padre dijo: “Desde hoy dirás *hijo* a los jotes”.

Después de haber dicho todo, dijo a sus soldados: *Córtenle la cabeza*. Y la mamá de la mujer le había suplicado que por favor le entregara a su hija para sepultarla. Contestó Kallfukurha: *No, ésta no es persona*. Entonces tomaron a la mujer, le cortaron la cabeza y la botaron. Su mamá lloró a gritos.

Entonces Kallfukurha, montado a caballo, dijo: *Ahora este hombre*. Tomaron el hombre, pero se arrancó y de un salto subió al caballo. El hombre estaba amarrado de las manos por detrás y Kallfukurha le dijo: *Bien hombre, te resaltó la sangre*, y ordenó: *No le hagan nada, éste va a ser un buen soldado*. Como el hombre demostró su valor, se salvó, no le pasó nada.

Una vez, antes que amaneciera, hizo despertar a sus hombres diciéndoles: “Levántense, vamos a PUEL MAPU. Me ordenaron que tenemos que ir a matar dos novillos”. Entonces fueron temprano y llegaron allá y encontraron a dos jóvenes españoles. Y esos jóvenes le suplicaron mucho que no los matara, incluso se arrodillaron delante de él y Kallfukurha tuvo compasión de ellos y no los mató. Entonces volvió Kallfukurha y contó a sus soldados que había cometido un error, ya que le habían ordenado que matara a esos dos novillos. Entonces dijo: “Voy a morir porque cometí un error, pero voy a dejar un jefe. Mi hijo será el jefe”, dijo.

Entonces el joven al que nombraron jefe inmediatamente hizo campaña para demostrar su sabiduría en distintas partes. Pasó al Oeste y ganó; pasó al Este y ganó; fue al TRHAIFE MAPU (ubicación exacta desconocida) y ganó y fue al Sur y ganó. Entonces fue al norte. Ahí había un jefe que se llamaba Pichikurha. Se dice que compitieron cuatro días y cuatro noches, y ninguno logró superar al otro, porque ambos eran sabios. Ellos pasaron el tiempo. Se dice que había un límite de tres días y medio para la competencia y compitieron cuatro, sin superarse entre sí.

Entonces se vino el joven y le dijo a su padre: “Padre, no voy a ser jefe. Pasé por todas partes, pero llegué al norte y en esta tierra hay un jefe que se llama Pichikurha. Cuatro días y cuatro noches estuvimos compitiendo; no le pude ganar ni me ganó”. Como el hijo de Kallfukurha no ganó, no quiso ser jefe de su gente.

Entonces dijo Kallfukurha: “Yo voy a morir pero voy a dejar una piedra. Cualquiera

que levante esa piedra, ese será el jefe”. Se dice que la piedra no era muy grande. Entonces murió Kallfukurha.

Entonces dicen que todos los hombres fornidos y gordos trataron de levantar la piedra. No la pudieron levantar. La gente pedía que se declarara un nuevo jefe. Como no la podían levantar estaba como abandonada la piedra.

De repente un jovencito que cuidaba ovejas tomó la piedra. La levantó y andaba con ella sin problemas; aún con una mano la anduvo trayendo. Entonces la gente decía: “Este jovencito será el jefe; también posee el mismo poder que Kallfukurha”. Y se reunieron y dijeron al joven: “Tú serás nuestro jefe. Nosotros creemos que a ti te ha elegido el finado Kallfukurha”. Entonces todos gritaron, dándole un gesto de apoyo al jefe sucesor para que tomara el mando.

Entonces también fue un jefe muy poderoso. Guerreó con los españoles. Iba a cualquier parte a guerrear y ganaba las guerras. Pero no supo llevar un buen control y eso fue lo malo que hizo. Se dice que los viejitos se casaban con niñas y él hizo lo mismo. Cuando era guagüita todavía la niña, se dice que llegaba y la tocaba y decía que iba a ser su mujer. Y cuando otro se casaba con la niña después se dice que empezaban a guerrear entre ellos. Algunas de las niñas señaladas las raptaban sin previo aviso. Se dice que iban de repente, rodeaban la casa y las niñas se arrancaban. Ellos las cazaban con lazo, las llevaban a sus casas y les sacaban el cuero de las plantas de los pies para que no pudieran escapar a sus casas.

Desde entonces los soldados ya no tuvieron la misma habilidad para la guerra, los españoles los estaban arrinconando. En este caso hizo mal el jefe, como a él lo habían elegido para que dirigiera a su gente, pero no cumplió. Por eso cometió un grave error hasta que llegó a morir. Hasta aquí llega la historia.

EL SHUMPAL (Juan Porma. El Membrillo, Melipeuco, 1980. En Carrasco, 1981: 126-127).

Dicen que había una niña que era muy linda y vivía con su familia, con sus padres, en el campo. Ayudaba a trabajar y también iba a recoger marisco o pescado en el agua. Le gustaba mucho ir al agua. Una vez que estaba en el agua, de repente vino una ola grande, blanca, espumita... y se llevó a la niña. Desapareció. Se perdió. Ya no fue más de la familia. La buscaron, la buscaron. No se encontró: ya era de otra parte. Los viejitos lloraban y estaban cada día más pobres. Un día, *la mamá tuvo un sueño*: la niña le dijo que vivía en el mar, en el agua. Y estaba casada con el shumpal.

Como a los cuatro meses sería, llegó la niña a su casa. La recibieron contentos los viejitos, lloraban, cantaban. Traía una guagua muy tapada, envuelta en una pilgua. Y no quería que la vieran, pero como los hermanos, todos, le pedían, la destapó ¡no había nada, se hizo pura agua no más!

Y entonces se fue apurada. Y le dijo a los viejos: vayan todos a la playa en cuatro

días más y esperen ahí. Vayan a celebrar el pago. Y desapareció. Salieron a mirarla, pero sólo se veía como una ola, humareda de polvo negro.

Fueron a la playa. Se sentaron a esperar al lado de la hilera de cosas de comida que llevaron: carne, piñones, mudai. Y de repente creció el viento, creció las olas, vino una ola grande, tapó todo y llenó la playa de pescado ¡tan grandes, tan lindos! era una ola grande, y tanto pescado. Juntaron todo, y no se iban. La niña no estaba. Y de repente, arriba de una ola grande, blanquita, ahí la niña, iba saludando contenta. Y se fue. Y todos quedaron contentos con el pescado: era bueno el shumपाल.

# BIBLIOGRAFÍA<sup>1</sup>

- ACOSTA, JOSÉ DE, 1984. *De procuranda indorum salute*, Corpus Hispanorum de Pace, Vol. xxiii, Madrid.
- AGUIRRE, PATRICIO, 1980. "Recopilación y clasificación de relatos orales mapuches", Memoria de Tesis para optar al Título de Profesor de Estado en Castellano, Universidad de Chile, Temuco.
- ALCAMAN, SEVERIANO, 1991. "Elementos substanciales de la cultura mapuche", en Servicio, N° 160, págs.: 9-10.
- ALONQUEO, MARTÍN, 1979. *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago.
- 1985, *Mapuche, ayer-hoy*, Editorial San Francisco, Padre Las Casas.
- ALVARADO, MARGARITA, 1988. "Registro y listado de términos y expresiones mapuches relacionadas con la cultura mítica", en Wenuleufu, Camino del Cielo, Colección Aisthesis, N° 7, págs.: 121-219.
- ARAVERNA, N.; BETANCOURT, S.; CORTEZ, X.; FUENTES, J.; HAUNSTEIN, M.; MONSALVES, E.; MORA, P.; PÉREZ, J.; QUIÑONES, M. 1983. "El relato mítico mapuche en comunidades de la octava y novena región", Seminario conducente al Título de Estado en Castellano, UFRO, Temuco.
- ARROYO, BERNARDO y ZAMBRANO, MIREYA. 1978. *Misionismo y cultura mapuche. Hacia una visión interna de contacto y cambio. Comunidad de Repocura, Chol-Chol, Chile*, Tesis conducente al grado de Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco.
- AUGUSTA, FÉLIX JOSÉ DE, 1916. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, Imprenta Universitaria, Santiago.
1934. *Lecturas araucanas*, Editorial San Francisco, Padre Las Casas.
- ASCASUBI, MIGUEL, 1861. *Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789* en Claudio Gay Documentos, T. I, págs.: 300-399.
- BACIGALUPO, ANA M., 1988. *Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches (Pillán, Nguenechen y Wekufe)*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad Católica, Santiago.
- BAEZA, PATRICIA, 1989. *Identificación de algunos símbolos en un corpus de relatos de sueños y visiones en machis*, Seminario conducente al Título de Profesor de Estado en Castellano, UFRO.
- BAHAMONDE, A.; ESCOBAR, W.; GAETE, L.; MUÑOZ, A.; PÉREZ, G.; RUIZ, J.; VENEGAS, A., 1979. "Recopilación y análisis de algunos relatos orales mapuches de

<sup>1</sup>En esta bibliografía la literatura sobre la religiosidad mapuche es más o menos exhaustiva para el siglo XX, no así para los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.

- la región de la Araucanía”, Seminario para obtener el Título de Profesor de Castellano, Universidad de Chile, Temuco.
- BALANDIER, GEORGES, 1982. “Los movimientos de innovación religiosa en el África negra”, en Historia de las religiones, Siglo XXI, Madrid.
- BARRIGA, A.; BRAVO, N.; CAMPOS, M.; VALERIA, L.; VÁSQUEZ, R.; VIVALLO, J., 1984. *Origen y naturaleza de los personajes míticos mapuches*, Seminario conducente al Título de Profesor en Castellano, UFRO, Temuco.
- BASTIDE, ROGER, 1973. *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BELEC, FRANCISCO, 1977. “El Misionero católico en Chile y la religión mapuche”, en Historia y Misión, Serie: la Fe de un Pueblo, N° 6, págs.: 307-312.
1984. “Catequesis para el pueblo mapuche”, en Servicio, N° 86, págs.: 206-207.
- 1989a. “¿Puede un mapuche llegar a ser católico?”, en Nüttram, Año v, N° 3, págs.: 31-42.
- 1989b. “¿Es posible evangelizar el pueblo mapuche y al mismo tiempo respetar su religión?”, en Nüttram, Año v, N° 4, págs.: 10-24.
- BENGOA, JOSÉ, 1985. *Historia del pueblo mapuche*, SUR, Santiago.
1986. “Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje”, en Propositiones, N° 12, págs.: 121-140.
1987. “Apuntes sobre la acción misionarial de la Iglesia entre los mapuches chilenos”, en Nüttram, Año III, N° 1, págs.: 3-18.
1988. “500 años después... En el debate de los 500 años del descubrimiento de América”, Nüttram, Año IV, N° 1, págs.: 8-18.
- BENGOA, J.; DE RAMÓN, A.; BECKER, C.; SALINAS, M., 1986. “La Iglesia católica, el proceso colonial y la evangelización de los indígenas en Chile”, Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Santiago.
- BIBAR, GERÓNIMO DE, 1961. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, Edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago.
- BLUME, JAIME, 1988. “El mar en la mitología mapuche”, en Wenuleufu, Camino del Cielo, Colección Aisthesis, N° 7, págs.: 109-119.
- BLUME, JAIME y FUENZALIDA, MARÍA TERESA, 1991. “El hombre ilusionado de la belleza”, en Huercún: el mensaje de los cuentos mapuches, Colección Aisthesis, N° 9, págs.: 9-50.
- BÖNING, EWALD, 1974. *Der Pillanbegriff der Mapuche*, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Steyler Verlag: San Agustín.
- BORGES, PEDRO, 1960. *Métodos Misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BUNSTER, XIMENA, 1968. “Adaptation in Mapuche Life Natural and Directed”, Columbia University.
- BUSTOS, ESTER; CONTRERAS, MARCOS, et al., 1988. “La creación del mundo en relatos mapuches precordilleranos de Calafquén”, Memoria para optar al Título de Profesor de Estado en Caste-

- llano, Universidad de la Frontera, Temuco.
- CAILLOIS, ROGER, 1984. *El hombre y lo sagrado*, FCE, México.
- CALVO, MAYO, 1980. *Secretos y tradiciones mapuches*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- CAÑAS PINOCHET, ALEJANDRO, 1911. "Estudios de la lengua Veliche", en Ciencias Naturales, Antropológicas y Etnológicas, Vol. XI de los Trabajos del IV Congreso Científico (1908-1909), Imprenta Barcelona, Santiago.
- CÁRDENAS, ANTONIO, 1975. *Ngenechen, Dios de Arauco*, Editorial Brecha, Rancagua.
- CARRASCO, HUGO, 1981. "El mito de Sumpall en relatos orales mapuches", Tesis de Magister, Universidad Austral de Chile.
1982. "Sumpall: un relato mítico mapuche", en Revista Frontera, N° 1, págs.: 113-125.
1984. "El ser mítico Sumpall en la cultura mapuche", en Revista Frontera, N° 3, págs.: 129-139.
1986. "Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche", en Estudios Filológicos, Vol. 21, págs.: 23-24.
1988. "Observaciones sobre el mito de Mankian", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 3, págs.: 115-128.
1990. "La lógica del mito mapuche", en Estudios Filológicos, Vol. 25, págs.: 101-110.
- CARRASCO, IVÁN, 1987. "Dos epeu de trabajo y matrimonio", en Actas de Lengua y "Literatura Mapuche", N° 1, págs.: 77-89.
1988. *Literatura mapuche*, en América Indígena, Vol. XLVII, N° 4, págs.: 695-730.
- CARVALLO y GOYENECHÉ, VICENTE, 1879. *Descripción histórica-geográfica del reino de Chile*, Imprenta Ercilla, tres tomos.
- CASAMIQUELA, RODOLFO, 1964. *Estudio del nguillatún y la religión araucana*, Universidad del Sur, Bahía Blanca.
- CASANOVA, FERNANDO, 1982. "La evangelización periférica en el reino de Chile", en Nueva Historia, Año 2, N° 5, págs.: 5-30.
- CASANOVA, HOLDENIS, 1988. "Presencia Franciscana en la Araucanía. Las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818)", en Pinto Jorge, et al., Misioneros en la Araucanía, 1600-1900, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco.
- CAZANEUVE, JEAN, 1972. *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires.
- CERDA, PATRICIO, 1990. "Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana", en Nüttram, Año VI, N° 2, págs.: 11-35.
- CLASTRES, HÉLÈNE, 1975. *La terre sans mal*, Editions du Seuil, París.
- CONTRERAS, CONSTANTINO, 1991. "El mito del Rey-Inca en los huilliches", en Nüttram, Año VII, N° 1, págs.: 14-32.
- CONTRERAS, JOSÉ FRANCISCO, 1987. "Evangelización de mapuches", en Servicio, N° 120, págs.: 15-16.
- CONTRERAS, SERGIO, 1987. *Evangelizar la cultura mapuche*, en Servicio, N° 113, págs.: 12-16.
- CONTRERAS, VERÓNICA y POBLETE, TERESA,

1988. "El viaje mítico: un caso de *se-miosis marcada en los epeu míticos mapuches*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, Nº 3, págs.: 1-8.
- COÑA, PASCUAL, 1973. *Memorias de un cacique mapuche*, ICIRA, Santiago.
- CORREA, LUIS; DONARI, LÍDICE y RIVERA, LILIAN, 1986. "El relato del viejo *Latrapi: un análisis estructural*", Memoria para optar al Título de Profesor de Estado en Castellano, Universidad de la Frontera, Temuco.
- CURAQUEO, DOMINGO, 1975. "Algunas formas culturales del pueblo mapuche", en Antropología, Nueva Época, Nº 2, págs.: 41-52.
- 1989-1990. "Creencias religiosas mapuches. Revisión crítica de interpretaciones vigentes", en Revista Chilena de Antropología, Nº 8, págs.: 27-33.
- DÍAZ, RAÚL, 1986a. "Rehue: un espacio sagrado", en Revista de la Fundación del Magisterio de la Araucanía, Nº 3, págs.: 6-9.
- 1986b. "¿Cruz-Kruo?", en Revista de la Fundación del Magisterio de la Araucanía, Nº 2, págs.: 7-8.
- DILLEHAY, TOM, 1985. "La influencia política de los chamanes mapuches", en CUHSO, Vol. 2, Nº 2, págs.: 141-157.
1986. "Cuel: observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche", en Revista Chún-gara, Nºs 16-17, págs.: 181-193.
1990. *Araucanía: presente y pasado*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- DOUGNAC, ANTONIO, 1981. "El delito de hechicería en Chile Indiano", en Revista Chilena de Historia del Derecho, Nº 8, págs.: 93-107.
- DOWLING, JORGE, 1973. *Religión, chamanismo y mitología mapuches*, Editorial Universitaria, Santiago.
- DURÁN, TERESA, 1986. "Identidad mapuche", en América Indígena, Vol. XLVI, Nº 4, págs.: 691-722.
1987. "Rasgos culturales del pueblo mapuche-huilliche", en Pastoral Indígena, págs.: 35-50.
- DURÁN, TERESA y CATRIQUIR, DESIDERIO, 1990. "El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y educacionales", en Boletín Informativo Kimel Dungu, Nº 2, págs.: 41-57.
- EDWARDS, MANUEL, 1991. "El zorro en cuentos mapuches", en Huercún: el mensaje de los cuentos mapuches, Colección Aisthesis, Nº 9, págs.: 51-63.
- ELIADE, MIRCEA, 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.
1969. *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid.
1972. *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid.
1979. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid (2 T.).
- ESCOBAR, M.; PAINEQUEO, J.; PEDREROS, N., 1981. "Concepto del folklore literario mapuche", Seminario para optar al Título de Profesor de Estado en Castellano, UFRO, Temuco.
- FARON, LOUIS, 1956. "Araucanian Patri-Organization and the Omaha System", en American Anthropologist, Vol. LVIII, Nº 3, págs.: 435-456.
1961. "On ancestor propitiation among the Mapuche of Central Chile", en

- American Anthropologist, Vol. 63, N° 4, págs.: 824-830.
1964. *Hawks of the Sun*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
1969. *Los mapuches, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
1988. "La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central", en Nütram, Año iv, N° 2, págs.: 9-14.
- FERNÁNDEZ, ANA, 1982. "Rogativas mapuches", en Amerindia, N° 7, págs.: 109-144.
- FOERSTER, R.; GONZÁLEZ, H.; GUNDERMANN, H., 1978-1979. "Kai-Kai y Tren-Tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches", en Acta Literaria, N°s 3-4, págs.: 27-40.
- FOERSTER, ROLF, 1980. "Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente", Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.
1982. "Las sociedades mapuches entre 1910 y 1938", Documento de Trabajo, GIA, Santiago.
1983. *Vida de un dirigente mapuche. Martín Painemal H.*, GIA, Santiago.
- 1985a. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*, Ediciones Rehue, Santiago.
- 1985b. "Piedra Santa: el Yumbel mapuche", en Pastoral Popular, Vol. xxxvi, N° 4, págs.: 25-27.
1988. "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche", en América Indígena, Vol. XLVIII, N° 4, págs.: 773-789.
1989. "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile", en Revista Creces, Vol. 10, N° 6, págs.: 12-18.
- 1991a. "Las misiones de los jesuitas en la Araucanía: 1608-1767", en Revista Mensaje, N° 397, págs.: 64-70.
- 1991b. *Temor y temblor frente al indio-rotto*, en Revista de Crítica Cultural, Año 2, N° 3, págs.: 39-44.
- FOERSTER, ROLF y MONTECINO, SONIA, 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*, Ediciones CEM, Santiago.
- FRIE, RUBÉN y CONTRERAS, MARCOS, 1988. "El origen del mundo y del hombre en relatos orales de la cultura mapuche", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 3, págs.: 103-114.
- FUENZALIDA, MARÍA TERESA, 1988. "Rito y sacrificio: dos instancias del pueblo mapuche", en Wenuleufu, Camino del Cielo, Colección Aisthesis, N° 7, págs.: 7-21.
- GEERTZ, CLIFFORD, 1957. "Ethos, World View and Analysis of Sacred Symbols", en Antioch Review, Vol. 17, N° 4. (Usamos una versión en español realizada por la Universidad Católica del Perú).
1987. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GACITÚA, ESTANISLAO, 1992. "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones indígenas en los últimos 17 años", en Nütram, Año VIII, N° 28, págs.: 22-44.
- GIRARD, RENÉ, 1982. *El misterio de nuestro mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
1983. *La violencia de lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona.

1984. *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona.
- GODELIER, MAURICE, 1978. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid.
- GONZÁLEZ, M.; MARTÍNEZ, M.; SAN MARTÍN, X.; TORRES, M., 1984. "Relaciones, intervenciones y consecuencias entre seres míticos y naturales", Seminario conducente al Título de Profesor de Estado en Castellano, UFRO.
- GORDON, AMÉRICO, 1986. "El mito del diluvio tejido en la faja de la mujer mapuche", en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 2, págs.: 215-223.
- GREBE, M.E.; FERNÁNDEZ, J.; FIEDLER, C. 1971. "Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche", en *Acta de Psiquiatría de América Latina*, T. xvii, N° 3, págs.: 180-193.
- GREBE, M.; PACHECO, S.; SEGURA, J., 1972. "Cosmovisión mapuche", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 14, págs.: 46-73.
- GREBE, MARÍA ESTER, 1973. "El kultrín mapuche: un microcosmos simbólico", en *Revista Musical Chilena*, Año xxvii, N°s 123-124 (usamos como versión un apartado, págs.: 3-42).
1974. "Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche", en *Revista Musical Chilena*, T. xxviii, N°s 123-124, págs.: 4-42.
1986. "El discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares", en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 2, págs.: 47-66.
1987. "La concepción del tiempo en la cultura mapuche", en *Revista Chilena de Antropología*, N° 6, págs.: 59-74.
- 1988a. "Mito y música en la cultura mapuche: el tayil, nexa simbólico entre dos mundos", en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 3, págs.: 229-241.
- 1988b. "Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuche y aymara", en *Boletín Museo Regional Araucanía*, N° 3, págs.: 71-78.
- s.f. "Etnociencia, creencias y simbolismo en la herbolaria chamánica mapuche" (ms. de 9 páginas).
- GUARDA, MARGARITA, 1984. "Descripción de contenidos significantes en las ceremonias sagradas mapuches en su contexto actual", Memoria, Universidad Católica, Temuco.
- GUEVARA, TOMÁS, 1908. *Psicología del pueblo araucano*, Imprenta Cervantes, Santiago.
1910. "Folklore Araucano", en *Anales de la Universidad de Chile*, T. cxxvii, págs.: 239-622.
1925. *Historia de Chile: Chile pre-hispánico*, Santiago.
- GUMUCIO, JUAN CARLOS, 1988. "Anumka pu pullu, plantas espirituales mapuches", en *Actas de Literatura Mapuche*, N° 3, págs.: 277-287.
1989. "Los vegetales como el reflejo del saber de un pueblo: el modelo mapuche", en *Nütram*, Año v, N° 4, págs.: 25-36.
1991. "Convergencias de las utopías, el patrimonio religioso Mapuche en la búsqueda de una sociedad multicultural", en *Nütram*, Año vii, N° 25, págs.: 13-19.
- GUNDERMANN, HANS, 1981. "Análisis estructural de los ritos mapuches nguilla-

- tún y pentevún”, Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile.
- 1985a. “*Interpretación estructural de una danza ritual mapuche*”, en Revista Chúngara, N° 14, págs.: 115-130.
- 1985b. “*El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico*”, en Revista Chúngara, N° 15, págs.: 169-195.
- GUNCKEL, HUGO, 1942. “*Compra-venta de mapuches en Valdivia*”, en El Diario Austral, 25/10/1942, Temuco.
- GUSINDE, MARTÍN, 1920. “*Otro mito del diluvio que cuentan los araucanos*”, en Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, T. II, N° 2, págs.: 183-200.
- GUTIÉRREZ, JORGE TIBOR, 1984. “*Machitún: ceremonia terapéutica mapuche*”, Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
1987. “*El ‘machitún’: rito mapuche de acción terapéutica ancestral*”, en Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, Santiago, págs.: 99-125.
- HABERMAS, JÜRGEN, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Barcelona, T. I.
- HARCHA, LAYLA, 1978. “*Definición empírica de historia en una comunidad rural mapuche: el caso de Rukapangue*”, Tesis para optar al grado académico de Licenciatura en Antropología, U.C. de Temuco.
- HENRÍQUEZ, RODRIGO, 1977. “*El concepto de Dios en los mapuches*”, Memoria, Universidad Católica, Temuco.
- HERNÁNDEZ, ANTONIO, 1907. *Confesionario por preguntas y pláticas doctrinales en castellano y araucano (según el manuscrito inédito del misionero franciscano A. Hernández Calzada, 1843)*, publicado por Rodolfo Schuller, F. Becerra M. Editor, Santiago.
- HERREROS, OSVALDO, 1985. “*Antecedentes de la misión rural en el pueblo mapuche*”, en Herreros, Osvaldo (ed.) *Mapuches e Iglesia*, Concepción, 1985.
1985. *Mapuches e Iglesia*, Concepción, 1985.
- HEUSCH, LUC DE, 1973. *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, Siglo XXI, México.
- HILGER, SOR INEZ, 1957. *Araucanian child life and its cultural background*, Smithsonian Institution, Washington.
- HINKELAMMERT, FRANZ, 1991a. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica.
- 1991b. *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José, Costa Rica.
- HOBBSAWM, ERIC, 1983. *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel, Barcelona.
- HOUSSE, EMILE, 1940. *Una epopeya india*, Zig-Zag, Santiago.
- IRARRÁZABAL, DIEGO, 1988. “*El pueblo mapuche en la evangelización*”, en Nüttram, Año IV, N° 1, págs.: 19-27.
1990. “*Utopía autóctona, progreso moderno, reinado de Dios*”, en Tópicos, N° 1, págs.: 183-208.
1991. “*Sincretismo indígena, negro, mestizaje en la religión mariana*”, Chucuito (ms. de 23 págs.).
- ISLA, HÉCTOR, 1985. “*Los sueños de iniciación de machi, una perspectiva a la expresión artística pictórica*”, Memoria para optar al Título de Profesor en

- Artes Plásticas, Universidad Católica, Temuco.
- JOSEPH, CLAUDE, 1930. "*Las ceremonias araucanas*", en Boletín del Museo Nacional, T. xxxiv.
- KELLER, CARLOS, 1955. "*La idea de Dios de los araucanos*", en Fines Terrae, Año 2, N° 7, págs.: 3-15.
- KOESSLER-ILG, BERTHA, 1954. *Cuentan los araucanos*, Espasa Calpe, Buenos Aires.
1962. *Tradiciones araucanas*, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires (T. I).
- KURAMOCHI, YOSUKE y NASS, JUAN LUIS, 1988a. "*Kamarikún. Valoración de la tradición y de la casualidad*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 3, págs.: 26-56.
- 1988b. *Colección de relatos mapuches*, Universidad Católica, Temuco.
1991. *Mitología mapuche*, Colección 500 años, N° 40, Abya-Yala, Quito.
- KURAMOCHI, YOSUKE; NASS, JUAN LUIS; GREBE, MARÍA ESTER, 1990. "*Contextualización etnográfica de un relato mapuche*", en Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso, Colección 500 Años, N° 24, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- KURAMOCHI, YOSUKE, 1984. "*Los donantes en El viejo Latrapai*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, págs.: 89-102.
1986. "*Kalfü Malen*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 2, págs.: 91-106.
1990. "*Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches*", en Nüttram, Año vi, N° 4, págs.: 39-50.
- s.f. "*Contribuciones etnográficas al estudio del machitún*" (ponencia presentada a las Cuartas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, 1990) (ms.)
- LAGOS, ROBERTO, 1908. *Historia de las Misiones del Colegio de Chillán*, Herederos de Juan Gili, Barcelona.
- LARRAÍN, SARA, 1988. "*El mito de huitranalhue en la narrativa mapuche*", en Wenuleufu, Camino del Cielo, Colección Aisthesis, N° 7, págs.: 75-100.
- LATERNARI, VITTORIO, 1965. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Editorial Seix Barral, Barcelona.
- LALIVE, CHRISTIAN, 1968. *El refugio de las masas*, Editorial del Pacífico, Santiago.
1972. "*Sociedad dependiente*", "*clases populares*" y "*milenario en Chile*", en Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 14.
- LATCHAM, RICARDO, 1924. "*La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*", en Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, T. III, N°s 2, 3, y 4, págs.: 245-868.
- LEHMANN-NITSCHKE, ROBERTO, 1916. "*El diluvio según los araucanos de la Pampa*", en Revista del Museo de la Plata, Vol. 24, T. 12, págs.: 28-62.
- LEIVA, ARTURO, 1977. "*Rechazo y absorción de elementos de la cultura española por los araucanos en el primer siglo de la Conquista de Chile (1541-1655)*", Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Universidad de Chile.
1991. "*El chamanismo y la medicina*

- entre los Araucanos*", en *Los espíritus aliados*, Colección 500 años, N° 31, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- LENZ, RODOLFO, 1895. *Estudios Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago.
1912. *Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos*, Imprenta Cervantes, Santiago.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1969. *Las estructuras elementales de parentesco*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
1970. *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI, México.
- 1972a. *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- 1972b. *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires.
- 1972c. *Lo crudo y lo cocido*, FCE, México.
- LIEMPI, GLORIA, 1987. "Gracias a Dios por ser mapuche", en *Nütram*, Año III, N° 1, págs.: 19-22.
1989. "Nguillatún en la gran ciudad", en *Nütram*, Año V, N° 2, págs.: 52-56.
- LIEMPI, SERGIO, 1987. "Mapudungún y nguillatún como expresión de la condición humana universal", en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, págs.: 265-278.
- LINCOPI, JUAN, 1986. "Cosmovisión mapuche, aspectos religioso-creenciales", en *El Cristiano*, Año XII, junio-agosto.
- LINDBERG, I.; PINEDA, E.; NÚÑEZ, L., 1960. "Algunos aspectos de la vida material y espiritual de los araucanos del Lago Budi", en *Anales Chilenos de Historia de la Medicina*, Año 2, Vol. 1, págs.: 11-30.
- LONIGO, ÁNGEL VIGILIO DE, 1984. "Relación de las misiones de Chile, hecha por el muy Reverendo Padre Angel Vigilio de Lonigo, de la Provincia Capuchina de Venecia", en *Anuario de la Historia de la Iglesia de Chile*, Vol. 2, págs.: 199-240.
- LOWIE, ROBERT, 1957. "El mesianismo y un problema etnológico", en *Diógenes*, Año V, N° 19, págs.: 87-100.
- LLAMIN, SEGUNDO, 1984. "Tres textos bilingües: mapudungun-castellano", en *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, págs.: 201-205.
1985. *Tüfa chillkatun mapudungun meu*, Imprenta y Editorial Küme Dúngu, Temuco.
- 1987a. *Federico ñi nütram II, Federico Feypi kiñeke wintum*, Imprenta y Editorial Küme Dúngu, Temuco.
- 1987b. *Federico ñi nütram III, Federico feypi kiñeke küdaw*, Imprenta y Editorial Küme Dúngu, Temuco.
- 1987c. *Federico ñi nütram II*, Imprenta y Editorial Küme Dúngu, Temuco.
- 1987d. *Federico ñi nütram IV, Federico feypi fillke dungu ñi kimel*, Imprenta y Editorial Küme Dúngu, Temuco.
- LLANQUINAO, H.; MANDIOLA, T.; TROMBERT, D., 1971. "Algunos antecedentes etnográficos de la comunidad mapuche Maquehue", Memoria de Tesis para optar al Título de Asistente Social, Universidad de Chile, Temuco.
- MANQUILEF, MANUEL, 1914. "Comentarios del pueblo araucano", en *Revista del Folklore Chileno*, N°s 3-5.
- MANSILLA, LUIS, 1930. *Las misiones franciscanas y el importantísimo rol que han desempeñado en la civilización y pacificación de la Araucanía*, Imprenta Asilo de Huérfanas, Ancud.

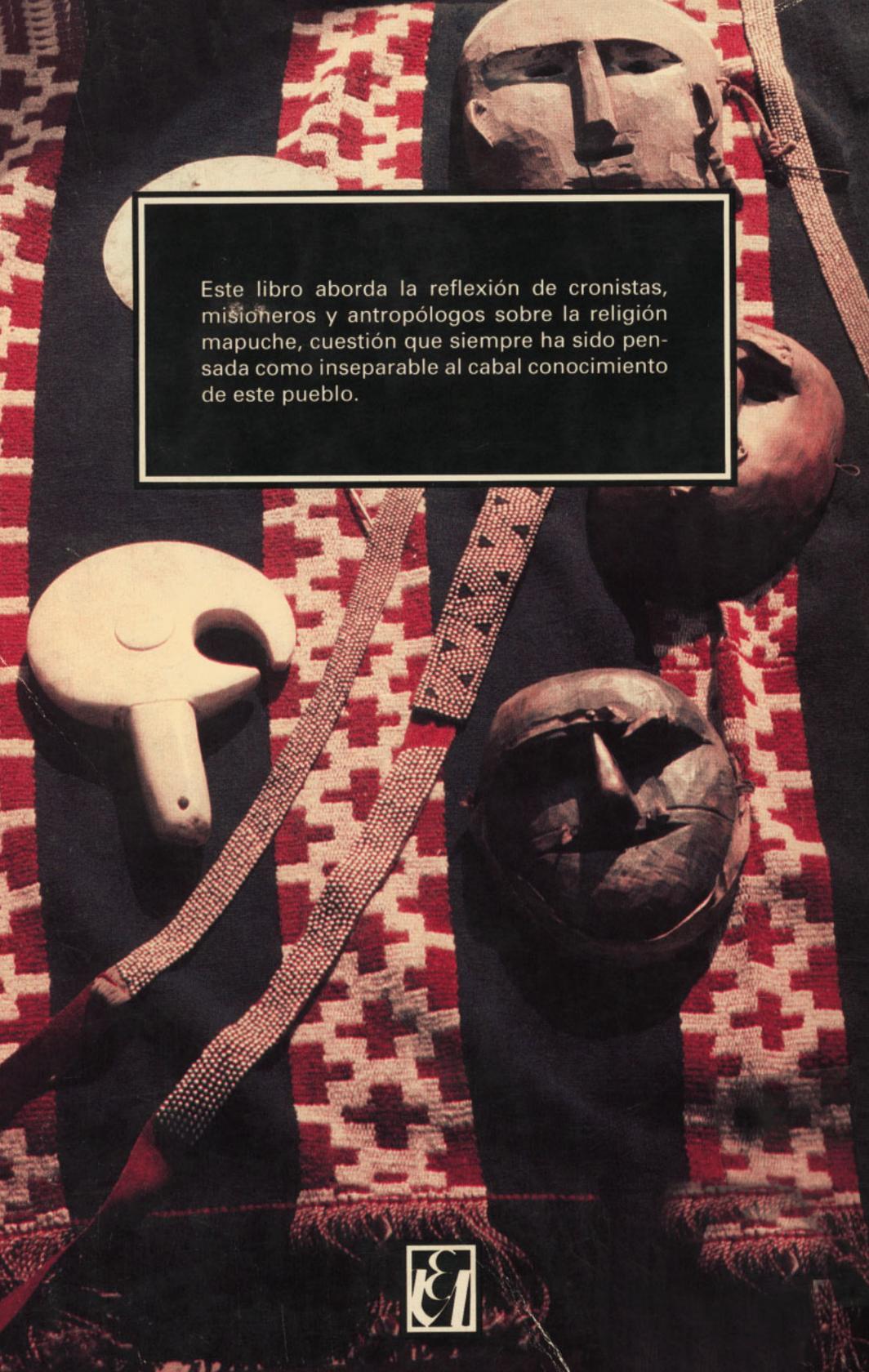
- MARCEL, MAUSS, 1970. *Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, Barcelona.
- MARILEO, ARMANDO, 1989. "Aspectos de la cosmovisión mapuche", en Nüttram, Año v, Nº 3, págs.: 43-47.
- s.f. *Mapuche-Feyentún*, (ms.).
- MARTÍNEZ, MELCHOR, 1964. "Creencias y costumbres de los araucanos de la provincia de Chile", en Martínez, Melchor, Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile, Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile, T. XLII.
- MEGE, PEDRO, 1987. "Los símbolos constructores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuches", en Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, Nº 2, págs.: 89-128.
- MELVILLE, THOMAS, 1976. "La naturaleza del poder social del mapuche contemporáneo", en Estudios antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-central, Universidad Católica, Temuco.
- MÉNDEZ, GABRIELA DEL CARMEN, 1986. "Las ceremonias del pueblo mapuche", en Boletín Museo Mapuche de Cañete, Nº 2, págs.: 33-38.
- MÉTRAUX, ALFRED, 1973. *Religión y magias indígenas de América del sur*, Ediciones Aguilar, Madrid.
- MOESBACH, WILHELM, 1976. *Voz de Arauco*, Imprenta San Francisco, Padre de Las Casas.
- MONTECINO, SONIA, 1983. *Los sueños de Lucinda Nahuelhual*, PEMCI, Santiago.
- 1984a. *Mujeres de la Tierra*, CEM-PEMCI, Santiago.
- 1984b. "Mulher mapuche e cristianismo: reelaboracao religiosa e religiosa e resistencia étnica", en CEHILA (ed.), A Mulher pobre na historia da igreja Latino-Americana, págs.: 186-199.
1986. *El zorro que cayó del cielo y otros relatos de Paula Painen*, CEM-PEMCI, Santiago.
- MONTECINO, SONIA y CONEJEROS, ANA, 1985. *Mujeres mapuches: el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*, CEM, Santiago.
- MONTOROY, FRANCISCO, 1987. "La presencia de misioneros en la zona de Cañete", en Boletín Museo Mapuche de Cañete, Nº 3, págs.: 27-40.
- MORA, ZILEY, 1988. *La Araucanía. Mística antigua para la grandeza de Chile*, Telstar Impresores, Temuco.
1989. *Verdades mapuches de alta magia para reencantar la Tierra de Chile*, Editorial Kushe, Temuco.
- MORALES, ROBERTO, 1986. "Las organizaciones políticas mapuches", en Boletín Informativo Desarrollo y Cambio, CAPIDE, Nº 15, págs.: 1-6.
- MORANDÉ, PEDRO, 1977. "Algunas consideraciones sobre la conciencia en la religiosidad popular", en Iglesia y religiosidad popular en América Latina, CELAM, Nº 29, págs.: 170-191.
1980. *Ritual y palabra*, Centro Andino de Historia, Lima.
1984. *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica, Santiago.
1988. "Perspectivas de la evangelización de las culturas indígenas", en Nüttram, Año IV, Nº 1, págs.: 3-7.
- MOREL, ALICIA, 1982. *Cuentos araucanos. La gente de la tierra*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- MURATORIO, BLANCA, 1982. *Etnicidad*,

- evangelización y protesta en el Ecuador, Ediciones CIESE, Quito.
- NAKASHIMA, LYDIA, 1990. "Punkurre y Punfuta". *Los cónyuges nocturnos, pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuches de Chile*, en Perrin, M. (coordinador), *Antropología y experiencias del sueño*, Colección 500 años, Nº 21, Ediciones Abya-Yala, Quito, págs.: 179-194.
- NOGGLER, ALBERT, 1980. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Editorial San Francisco, Padre de Las Casas.
- ÑANCULEF, JUAN, 1990. "La filosofía e ideología mapuches", en *Nütram*, Año VI, Nº 4, págs.: 9-16.
- ÑANCULEF, JUAN y GUMUCIO, JUAN CARLOS, 1991. "El trabajo de la machi: contenido y expresividad", en *Nütram*, Año VII, Nº 25, págs.: 3-19.
- OLIVARES, MIGUEL DE, 1874. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, en Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Andrés Bello, Santiago, T. VII.
- ORREGO, JOSÉ MANUEL, 1854. *Memoria sobre la Civilización de los Araucanos*, Imprenta de la Sociedad, Santiago.
- OSSA, MANUEL, 1989. "En busca de una identidad mapuche. Ensayo de interpretación teológica de una novela", en *Nütram*, Año V, Nº 4, págs.: 37-42.
- OVALLE, ALONSO DE, 1969. *Histórica relación del Reyno de Chile*, Instituto de Literatura Chilena, Santiago.
- OVIDO, CARLOS, 1964. "Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el Ilustrísimo Señor Obispo Francisco González de Salcedo", transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada, en *Historia*, Nº 3.
1982. "La defensa del indio en el Sínodo del obispo Azúa de 1744", en *Historia*, Nº 17, págs.: 281-354.
- OYARCE, ANA MARÍA y GONZÁLEZ, ERNESTO, 1986. "Kallfulicán, un canto mapuche. Descripción etnográfica, análisis musical y su correspondencia con el aspecto literario", en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Nº 2, págs.: 245-263.
- OYARCE, ANA MARÍA, 1989. "Conocimientos, creencias y prácticas en torno al ciclo vital en una comunidad mapuche de la IX Región de Chile", en *PAESMI*, Serie de Documentos de Trabajo, Nº 2.
- PAINEMAL, EUSEBIO, 1987. "Los mapuches y el Papa", en *Nütram*, Año III, Nº 2, págs.: 21-22.
- PALAVICINO, VICTORINO, 1854. *Observaciones a la Memoria del señor Presbítero Dr. José Manuel Orrego*, Imprenta del Correo del Sur, Concepción.
1860. *Memoria sobre la Araucanía, por un misionero del Colegio de Chillán*, Imprenta de la Opinión, Santiago.
- PAMPLONA, IGNACIO DE, 1911. *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*, Imprenta Chile, Santiago.
- PARKER, CRISTIÁN, 1991. "Cultura mapuche y prácticas médicas tradicionales en la Región del Biobío", en *Nütram*, Año VII, Nº 25, págs.: 45-74.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARÍA ISAURO, 1969. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México.
- PERRIN, MICHEL, 1988. "Formas de comunicación chamánica", en Bidou, P. y

- Perrin, M. (ed.), *Lenguaje y palabras chamánicas*, Colección 500 años, N° 1, Ediciones Abya-Yala, Quito, págs.: 61-79.
- PINEDA y BASCUÑÁN, FRANCISCO DE, 1863. *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*, Imprenta del Ferrocarril, Santiago.
- PINTO, J.; CASANOVA, H.; URIBE, S.; MATTHEI, M., 1988. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco.
- PINTO, JORGE, 1988. "*Misioneros y mapuches, el proyecto del Padre Luis de Valdivia y el Indigenismo de los Jesuitas en Chile*", en Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos (Encuentro de Ethnohistoriadores), N° 1, págs.: 70-92.
1991. "*Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía*", en Nüttram, Año VII, N° 2, págs.: 3-23.
- s.f. "*Misioneros italianos en la Araucanía, 1600-1900. Evangelización e interculturalidad*" (ms.).
- PINTO, PLAZA y VILLEGAS, JUAN, 1985. "*Análisis de relatos orales míticos mapuches*", Memoria para optar al Título de Profesor de Estado en Castellano, Universidad de la Frontera, Temuco.
- POBLETE, TERESA y CONTRERAS, VERÓNICA, 1987. "*La fuerza maléfica en los epeu míticos mapuches*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 2, págs.: 35-46.
- PRANAO, VICTORIO, 1987. *Chakaykoche ñi nüttram*, Imprenta y Editorial Küme Dungu, Temuco.
1988. *Chakaykoche ñi kuyfi nüttram*, Imprenta y Editorial Küme Dungu, Temuco.
- QUIROZ, DANIEL y OLIVARES, JUAN CARLOS, 1987. "*Amutuan Pucatra Aguelito Huentiao, Amutuan Pucatra (permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa)*", en Boletín Museo Mapuche de Cañete, N° 3, págs.: 13-26.
- S.A. "*La religiosidad mapuche en la actualidad*", en Teología y Vida, Vol. XVIII, N°s 2-3.
- RADOVICH, JUAN CARLOS, 1983. "*El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén*", en Relaciones de la Sociedad de Antropología, T. xv, págs.: 121-132.
- REDONDO, VALERIA, 1989. "*El cotidiano de una machi mapuche*", Informe de Práctica Profesional, Escuela de Licenciatura en Antropología, Universidad Austral.
- RELMUAN, MARÍA ANGÉLICA, 1981. "*Ta ti sumpall ülchadomo*", en Papeltuain Mapudungun Meu, Temuco.
- RIQUELME, GLADYS y RAMOS, GRACIELA, 1986. "*El contenido del relato en la manifestación gráfica del mito del Tren-Tren y Kai-Kai*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 2, págs.: 201-214.
- RIQUELME, GLADYS, 1990. *El motivo del orante arrodillado*, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N° 4, págs.: 83-92.
- ROBLES RODRÍGUEZ, EULOGIO, 1942. *Costumbres y creencias araucanas*, Editorial Universitaria, Santiago.
- ROJAS, ARTURO, 1987. "*Gijatun*", en El Canelo, N° 3, págs.: 10-11.
- ROSA, OSCAR, 1972a. "*Reflexiones sobre la importancia social de la machi*", en

- Revista de Ciencias Sociales (Valp.), Nº 3, págs.: 143-152.
- 1972b. "*Reflexiones sobre el machitún araucano y sus antecedentes sociales*", en Revista de Ciencias Sociales, Nº 4, págs.: 161-165.
1974. "*La eficacia simbólica de la machi araucana*", en Revista de Ciencias Sociales, Nº 5, págs.: 71-78.
- ROSALES, DIEGO DE, 1877-78. *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Imprenta de El Mercurio, Valparaíso, 1877-1878, tres tomos.
- SALAS, ADALBERTO, 1983. "*Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y el trülke wekufu. Una perspectiva etnográfica*", en Acta Literaria, Nº 8, págs.: 5-35.
- SALAS, RICARDO, 1990. "*Tres explicaciones del universo religioso mapuche: aspectos teóricos de la etnología religiosa de T. Guevara, R. Latcham y L. Faron*", en Nüttram, Año VI, Nº 3, págs.: 36-46.
1991. "*Una interpretación del universo religioso mapuche*", en Nüttram, Año VII, Nº 25, págs.: 20-44
- SALINAS, MAXIMILIANO, 1978. "*El laicado católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia, 1838-1849*", en Anales de la Facultad de Teología, Vol. XXIX, Cuad. Nº 1, 174 págs.
- SÁNCHEZ, GILBERTO, 1988. "*Relatos orales en pewenche chileno*", en Anales de la Universidad de Chile, 5ta. Serie, Nº 17, págs.: 289-360.
- SAN MARTÍN, RENÉ, 1976. "*Machitún: una ceremonia mapuche*", en Dillehay, Tom (ed.) Estudios Antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-central, Universidad Católica, Temuco, págs.: 164-209.
1977. "*Nuevos antecedentes para un estudio de la ceremonia terapéutica-religiosa de los mapuches: el machitún*", en Historia y Misión, Serie: la Fe de un Pueblo, Nº 6, págs.: 204-209.
- SAUNIÈRE, SPERATA DE, 1975. *Cuentos populares araucanos y chilenos recogidos de la tradición oral*, Editorial Nascimento, Santiago.
1987. *Segundo encuentro religioso ecuménico mapuche-huilliche, 1987*, en Nüttram, Año III, Nº 4, págs.: 3-34.
- SCHINDLER, HELMUTH, 1988. "*The kultrung of the Mapuche*", en Revindí, Nº 1, págs.: 62-73.
1989. "*Pillán 3*", en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, Nº 3, págs.: 183-204.
- SIERRA, MALÚ, 1992. *Mapuche, Gente de la Tierra*, Editorial Persona, Santiago.
- SILVA, OSVALDO, 1984. "*En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos*", en CUHSO, Vol. 1, Nº 1, págs.: 89-115.
- SILVERBLATT, IRENE, 1982. "*Dioses y diablos: idolatrías y evangelización*", en Allpanchis, Nº 19, págs.: 31-47.
- SLATER, FERNANDO, 1979. "*Análisis estructural del cuento de animales mapuches*", Tesis de Licenciatura de Antropología, Universidad de Concepción.
1988. "*Relatos mapuches sobre los vivos y los muertos*", en Wenuleufu, Camino del Cielo, Colección Aisthesis, Nº 7, págs.: 23-42.
- SOUBLETTE, GASTÓN, 1988. "*El mito mapuche de la creación*", en Wenuleufu, Ca-

- mino del Cielo, Colección Aisthesis, Nº 7, págs.: 43-73.
- SORS, FRAY ANTONIO, 1921-1923. "*Historia del Reino de Chile*", en Revista Chilena de Historia y Geografía, Nºs 42, 43, 45, 46, 48 y 49.
- STUCHLIK, MILAN, 1976. *Life on a half share*, HURST COMPANY, LONDRES.
- THEISEN, EUGENIO, 1989, "¿Chumley Mapuche Arauco mew? (¿Cómo está el Mapuche en Arauco?)", en Nütram, Año v, Nº 4, págs.: 46-51.
- TITIEV, MISCHA, 1951. *Araucanian Culture Intransition*, Michigan University Press, Michigan.
1969. "Araucanian Shamanism", en Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, T. xxx, págs.: 299-306.
- VALDÉS, REGINA, 1991. "Pismaihüle y el viejo Atapay o el fin de un cicatero", en Huercún: el mensaje de los cuentos mapuches, Colección Aisthesis, Nº 9, págs.: 77-88.
- VERGARA, JORGE, 1992. *Los sistemas médicos en las comunidades mapuches: notas para el estudio de sus relaciones*, en Vida Médica, Vol. 44, Nº 1, págs.: 33-39.
- VILLALOBOS, SERGIO, 1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- WORSLEY, PETER, 1980. *Al son de la trompeta final*, Siglo XXI, Madrid.
- ZAPATER, HORACIO, 1973. *Los aborígenes de Chile a través de cronistas y viajeros*, Editorial Andrés Bello.
1990. "Algunas acotaciones sobre el padre Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva", en Tópicos, Nº 1, págs.: 59-62.
1992. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, Editorial Andrés Bello, Santiago.



Este libro aborda la reflexión de cronistas, misioneros y antropólogos sobre la religión mapuche, cuestión que siempre ha sido pensada como inseparable al cabal conocimiento de este pueblo.

